İSTEM

NEU PRESS

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025

sahibi / owner

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

Prof. Dr. Cem Zorlu

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

yazı işleri müdürü / managing editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaleci

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

editör / editor-in-chief

Doç. Dr. Ali Dadan

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

editör yardımcıları / co-editors

Doç.Dr. Fatma Şeyma Boydak

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Parlakkılıç Mucan

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

alan editörleri / field editors

Doç. Dr. Mustafa Yıldırım

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Muaz Güven

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Dr. Maşide Kamit

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Öğr. Gör. Dr. Erol Uğraşkan

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Yusuf Büyükyılmaz

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Mehmet Emin Demir

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Mehmet Ali Yavuz

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

yabancı dil editörleri / language editors

Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe Alkan

(Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye)

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet Çaycı

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Gülçin Yahya Kaçar

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. M. Bahaüddin Varol

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Hikmet Atik

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Ali İhsan Karataş

(Uludağ Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Levent Öztürk

(Sakarya Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet Salih Arı

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Metin Yılmaz

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet Gönül

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Murat Ak

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mayte Penelas

(Escuela de Estudios Árabes(CSIC) / ispanya)

Prof. Dr. Ana María Carballeira Debasa

(Escuela de Estudios Árabes (CSIC) / İspanya

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Mithat Eser

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Fatih Özkafa

(Marmara Üniversitesi / Türkiye)

Doç. Dr. Mesut Can

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Murat Gök

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gedik

(Kastamonu Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kocatürk

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Kuşcalı

(Aksaray Üniversitesi / Türkiye)

yazışma adresi / contact address

Doç.Dr. Ali Dadan

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Meram Yeni Yol Cad. 42090 Meram / Konya / Türkiye

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

kurumsal web adresi / official web address

www.dergipark.gov.tr/istem

e-mail

istemdergisi@gmail.com

e-ISSN 2602-408X

ISSN 1304-0618

kapak / cover | iç düzen / interior design

Mehmet Ali Yavuz - Erol Uğraşkan

kapak resmi / cover image

Hâtime tezhibi ve ketebe kaydı, Mesnevî

yayıncı / publisher
NEÜ YAYINLARI / NEÜ PRESS

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

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

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

yayın tarihi / publication date
30 Haziran 2025 / June 30, 2024
yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025

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

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

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

MLA
Modern Language Association Database
(Başlangıç / Starting: 2023)

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

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

• İstem, İslâm Tarihi, Türk-İslâm San'atları Tarihi, Türk-İslâm Edebiyatı ve Türk Din Mûsıkîsi 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.

• Yazarlar, sisteme yükleyecekleri başlık sayfasında ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ORCID ve e-posta adreslerini bildirip yazılarının takibini https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem adresinden yapabilirler.

YAYIN İLKELERI

• İstem'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş 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", "Düzeltmelerden 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.

• "Düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

GENERAL PRINCIPLES

• 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 Türkiye 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.

• Authors should write their name, surname, institutional knowledge, mobile phone number, ORCID and e-mail adress on title page. They can follow up the publishing process of their articles from https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem.

PUBLISHING PRINCIPLES

• Articles submitted for consideration of publication in 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 published.

• If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.

• In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.

• If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

YAZIM İLKELERİ

• İstem'e gönderilecek yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak, https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem sitesi üzerinden başlık sayfası ve etik beyan formu beraberinde yüklenmelidir. Yazının yer aldığı ana dosyada (main document) çift kör hakemle etiği gereği yazar isim/isimlerine yer verilmemelidir. Yazar/yazarlara ait tüm bilgiler başlık sayfasında yer almalıdır.

• Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve 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 250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri 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 son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (http://www.isnadsistemi.org)

WRITING PRINCIPLES

• The articles to be sent to Istem must be written in Microsoft Word and uploaded on the website https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem along with the title page and ethical declaration form. The name/names of the author should not be included in the main document, due to the double blind referee ethics. All information about the author/authors should be included in the title page.

• The main text (includingreferences, pictures, figures, maps, etc.) should be between 3000-9000 words and maximum 30 pages. 12-point Times New Roman font should be usedforthe main text with 1,5 nkspace. Paragraphsshould be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.

• Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1 nk space and justified.

• The title of the article should be in Turkish and English.

• Around 250 words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.

• There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English.

• Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.

• Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there arespecial situations of the article.

• Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.

• If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)

• There should be a bibliography at the end of the manuscript.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

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

içindekiler / contents

editörden /editorial

araştırma makaleleri / research articles

David Samuel Margoliouth'un Hz. Peygamber'in Şahsiyeti Hakkındaki İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım
A Critical Approach to David Samuel Margoliouth's Claims about the Personality of the Prophet Muhammad
Huzeyfe Alkan, 1-30

Erken İslâmî Dönemde Bir Kâtip Portresi: Mısır'ın İlk Âmili Verdân er-Rûmî
Portrait of a Scribe in the Early Islamic Period: Verdan, the First Accountant of Egypt
Abdullah Burgu, 31-50

Çankırı Su Kültürünün İzinde: Ilgaz Çeşmeleri
Tracing the Water Culture of Çankırı: The Fountains of Ilgaz
Melike Demirtaş - Murat Karademir, 51-78

Bâbürlü Bahçe Sanatının Hindistan'daki İlk Örneği: Aram Bağ
The First Example of Mughal Garden Art in India: Aram Bagh
Fadime Özler Kaya, 79-104

Baki Kemancı'nın Hayatı ve İcrâsı Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Life and Performance of Baki Kemancı
Okan Yanar - Burak Kurubaş, 105-140

XVIII. Yüzyıl Şairlerinden Bâkî'nin Manzum Hac Mektupları
Verse Pilgrimage Letters of Bâkî, One of the 18th Century Poets
Mehmet Öztürk, 141-164

Anadolu'da İslâm'ın Yayılmasında Öncü Bir Muhaddis: Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804)
A Pioneering Muhaddith in the Spread of Islam in Anatolia: Abū Ishaq al-Fazārī (d. 188/804)
Kahraman Bulgurcu, 165-186

Osmanlı Devleti'nde Kıraat İlminde Zirve Bir Dönem: Milâdî 18. Yüzyıl
The Ottoman Empire's Peak Era in the Science of Qiraat: The 18th Century AD
Halil İbrahim Üren, 187-202

Antakya Ulu ve İhsaniye Camii Hazirelerindeki Mezar Taşları
Gravstones in Antakya Grand and İhsaniye Mosque Cemeteries
Burak Muhammet Gökler, 203-238

Tarihi Medreselerde Doğal Aydınlatma Sistemleri: Konya Kent Merkezi Örneği
Natural Lighting Systems in Historical Madrasas: The Case of Konya City Center
Fatmanur Atalay - Havva Burcu Kaynaş - Elif Tuğba Yalaz, 239-270

Türk Mûsikîsinin Nazarî Kaynakları ve Eserler Işığında Rast Makâmında Seyir ve Perde ***Hata! Başvuru kaynağı bulunamadı.****Melodic Progression and Pitch in the Rast Makam in the Light of the Theoretical Sources and Works of Turkish Music*
Mustafa Süha Çubukcu, 271-294

Hadikatü'l-Vüzerâ'da Metaforik Üslup
Metaphorical Style in Hadîkatü'l-Vüzerâ
Mustafa Yasin Başçetin, 295-322

Muhammed b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Hz. Osman'ın Katlindeki Rolüne Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi
The Life of Muḥammad b. Abī Bakr and the Evaluation of Narrations Regarding His Role in the Assassination of Othmān
Murat Bıyıklı, 323-350

Osmanlı Duvar Resminin Tarihini Yeniden Düşünmek
Rethinking the History of Ottoman Wall Painting
Muzaffer Karaaslan, 351-378

19. Yüzyıl Rusya'nın İran ve Türkistan İlişkilerinde Nikolay Nikolayeviç Muravyov'un Elçilik Faaliyetleri
Nikolai Nikolayevich Muravyov's Diplomatic Activities in Russia's Relations with Iran and Turkestan in the 19th Century
Nariman Hasanov, 379-404

Muğla Datça'daki Sındı Köyü Mezar Taşları
Gravestone in Sindi Village, Datca, Mugla
Nurcan Bahargülü, 405-442

Türkmen Hamileri İçin Hazırlanmış Sanatlı Mesnevî-i Manevî Nüshaları
İlluminated Copies of the Masnavi-i Ma'navi Prepared for Turkmen Patrons
Mercan Hüseyni, 443-474

Anadolu'da Bir Eğitim Şehri: Kayseri Danişmentli ve Selçuklu Medreselerinden Örnekler
A City of Education in Anatolia: Examples from Kayseri Danishmendid and Seljuk Madrasahs
Müberra Şahin - Nermin Şaman Doğan, 475-508

Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatında Yer Alan Celî Dîvânî Yazılarının Analizi
Analysis of Halim Efendi's Djalî Dîwânî Writings in The Darulelhan Collection
Yunus Emre Çelik, 509-536

Orta Çağ Katalan Literatüründe İslâmî Ögeler: Ramon Llull'un Llibre del Gentil e los Tres Savis Örneği
Islamic Elements in Medieval Catalan Literature: The Case of Ramon Llull's Llibre del Gentil e los Tres Savis
Enes Şanal, 537-562

The Emergence of the Almoravid State (1056)
(Naming and Origins Issue)
Murâbıtlar Devletinin Ortaya Çıkışı (1056)
(İsimlendirilme ve Köken Meselesi)
Amel Dahoumane, 563-588

el-'Avâmilü Cürcânî'nin Manzum Türkçe Tercümeleri
Verse Turkish Translations of al-ᶜAwāmil of al-Jurjānī
Oğuz Yılmaz, 589-622

Kitap Tanıtımı / Book Review

Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme: dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ. Yazar: Ahmed Zeki Yemânî, (Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 sayfa, ISBN: 9781905122448
The House of Khadijah bint Khuwaylid in Makkah al-Mukarramah : A Historical Study of Its Location, Building and Architecture, written by Ahmed Zaki Yamani, (Makkah: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 pages, ISBN: 9781905122448
Nilgün Çevik, 623-630

editörden

Değerli Araştırmacılar ve Okuyucular,

Değerli Araştırmacılar ve Okuyucular,

İstem dergisinin 45. sayısını siz kıymetli ilim erbabının dikkatine sunmaktan büyük bir memnuniyet duyuyoruz. Bu sayımız, İslam tarihi, sanat tarihi, edebiyat, dil, kültür ve musiki alanlarında yayımlanan 22'dan fazla özgün araştırma makalesiyle, 1 tane de kitap tanıtımı yer almaktadır. Bu hâliyle İstem, disiplinler arası bir zenginliği yansıtmakta ve dergimizin akademik çeşitliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Sayının ilk makalesinde, Huzeyfe Alkan tarafından kaleme alınan çalışma, İngiliz oryantalist David Margoliouth'un Hz. Peygamber'in şahsiyetine dair iddialarını eleştirel bir bakışla değerlendirerek, klasik oryantalist söylemin çözümlenmesine katkı sağlamaktadır. Ardından Abdullah Burgu'nun Erken İslam döneminde Mısır'da görev yapan kâtipler hakkındaki analizi, bürokratik yapının doğuşuna ışık tutmaktadır. Fadime Özler Kaya'nın Bâbürlü bahçe sanatı ve Muzaffer Karaaslan'ın Osmanlı duvar resmi üzerine makaleleri ise İslam sanatının estetik sürekliliğini gözler önüne sermektedir.

Edebiyat alanında Mehmet Öztürk'ün 18. yüzyıl şairi Bâkî'nin manzum hac mektuplarına dair çalışması dikkat çekerken; Murat Bıyıklı'nın, Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın şehadetiyle ilişkilendirilen rivayetleri değerlendirdiği yazı, tarihî hadiselerin kaynak temelli analizi bakımından önem arz etmektedir. Kıraat ilmi, mezar taşı estetiği, medrese mimarisi, makam ve usul teorisi, mezhepsel mimari formlar ve 19. yüzyıl Rus diplomasisine kadar uzanan farklı başlıklar, bu sayının geniş bir ilmi yelpazeye sahip olduğunu göstermektedir.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, titiz ve yapıcı değerlendirmeleriyle sürece katkı sunan hakemlerimize ve yayım sürecinin her aşamasında özveriyle çalışan editör ekibimize teşekkür ederim. İstem dergisi olarak, akademik üretkenliğe katkıda bulunacak, nitelikli, özgün ve disiplinler arası çalışmaları desteklemeye devam edeceğimizi belirtmek isterim. 45. sayımızın, hem genç araştırmacılara yol gösterici olması hem de alan uzmanları için yeni tartışma alanları açması en büyük temennimizdir. Gelecek sayılarımızda siz değerli akademisyenlerin katkılarını görmekten mutluluk duyacağız.

Saygılarımla…

Ali Dadan
Editör

editorial

Dear Researchers and Readers,

We are pleased to present the 45th issue of İstem Journal to our esteemed scholarly readers. This issue includes over 22 original research articles and one book review spanning the fields of Islamic history, art history, literature, language, culture, and music. With its interdisciplinary richness, İstem once again demonstrates its commitment to academic diversity and scholarly excellence.

The issue opens with an article by Huzeyfe Alkan titled *"A Critical Approach to David Samuel Margoliouth's Claims about the Personality of the Prophet Muhammad,"* which contributes to the deconstruction of classical Orientalist discourse by critically evaluating Margoliouth's views on the Prophet. This is followed by Abdullah Burgu's study *"Portrait of a Scribe in the Early Islamic Period: Verdan, the First Accountant of Egypt,"* which sheds light on the emergence of Islamic bureaucratic structures. Fadime Özler Kaya's *"The First Example of Mughal Garden Art in India: Aram Bagh"* and Muzaffer Karaaslan's *"Rethinking the History of Ottoman Wall Painting"* highlight the aesthetic continuity of Islamic art traditions.

In the field of literature, Mehmet Öztürk's work *"Verse Pilgrimage Letters of Bâkî, One of the 18th Century Poets"* stands out, while Murat Bıyıklı's article *"The Life of Muḥammad b. Abī Bakr and the Evaluation of Narrations Regarding His Role in the Assassination of Othmān"* offers a source-based historical analysis of a critical event. Topics such as the science of Qur'anic recitation (qira'at), the aesthetic features of gravestones, madrasa architecture, musical theory and *makam* progression, sectarian architectural forms, and 19th-century Russian diplomacy further illustrate the scholarly breadth of this issue.

I would like to extend my gratitude to all our authors, our referees for their rigorous and constructive evaluations, and our editorial team for their dedication throughout the publication process. As İstem Journal, we remain committed to supporting qualified, original, and interdisciplinary academic studies. We hope that this 45th issue will serve as a guide for emerging researchers and open new avenues for scholarly discussion. We look forward to receiving contributions from you, our esteemed colleagues, in our upcoming issues.

Sincerely…

Ali Dadan
Editor-in-Chief, Istem Journal

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

David Samuel Margoliouth'un Hz. Peygamber'in Şahsiyeti Hakkındaki İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to David Samuel Margoliouth's Claims about the Personality of the Prophet Muhammad

Huzeyfe Alkan

Assist. Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
Assist. Prof. D.r, Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, İzmir, Türkiye
huzeyfealkan@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-8278-937X

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1612222

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 02.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 07.02.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Alkan, Huzeyfe. "David Samuel Margoliouth'un Hz. Peygamber'in Şahsiyeti Hakkındaki İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım". *İstem* 45 (2025), 1-30.
https://doi.org/10.31591/istem.1612222

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

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

David Samuel Margoliouth'un Hz. Peygamber'in Şahsiyeti Hakkındaki İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz

Makale, İngiliz oryantalist David Samuel Margoliouth'un (1858-1940) Hz. Peygamber'in şahsiyeti hakkındaki iddia ve yaklaşımını incelemeyi amaçlamaktadır. Margoliouth, erken dönem İslam tarihi ile Arap dili ve edebiyatı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan, Batı'da referans kabul edilen ancak Müslüman çevrelerce eleştirilen bir oryantalisttir. Çalışma, onun İslam'ın temel kaynaklarına yönelik eleştirel tutumunu ve bu tutumun dönemin akademik ortamı ve oryantalist eğilimleriyle ilişkisini sorgulamaktadır. Hz. Muhammed'e dair ilk kaynak ve açıklamalar Kur'an'a ve İslam âlimlerine dayandığı dikkate alınarak makalede, Margoliouth'un Kur'an ve klasik İslam tarihi rivayetlerinin maksadına hangi ölçüde bağlı kaldığı sorusuna cevap aranmaktadır. Margoliouth'un içinde yaşadığı 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarıyla birlikte Batı'da artan İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki çalışmalar, her ne kadar bilimsel ve akademik yöntemler kullanılarak yürütülse de Batı'nın zihnindeki olumsuz imajı değiştirmeye yetmemiştir. Oryantalistik dönem olarak adlandırılan bu zaman zarfında Hz. Peygamber'e dair algı ve yaklaşımlar orta çağa nazaran daha ılımlı ve olumlu olsa da temel kanaatler sabit kalmıştır. Margoliouth'un orta çağda filizlenen Hz. Peygamber'e dair bu olumsuz fikir ve yaklaşımlardan ne derecede etkilendiği bu makalenin cevaplamaya çalıştığı bir diğer sorudur. Batı'da kendinden sonraki çalışmalarda referans kabul edilen Margoliouth'un Hz. Peygamber'in şahsiyeti hakkındaki iddia, algı ve yaklaşımını merkeze alan bu araştırmanın konuyla ilgili ilk olması, makalemizi özgün kılmaktadır. Makalede, Hz. Peygamber'i tasvir ederken onun kullandığı temel argümanlar, kaynaklar, yöntem ve temalar, Mohammed and the Rise of Islam kitabı özelinde ele alınacak ve tahlil edilecektir. Bu doğrultuda -varsa- kendi içinde yaşadığı tutarsızlıklar değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Margoliouth'un klasik oryantalizmin Hz. Muhammed hakkındaki olumsuz iddia ve fikirlerinin etkisinden kendini soyutlayamadığı ve sübjektif bir yaklaşım sergilediği çalışmamızda ulaştığımız sonuçların başında gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Tarihi, Siyer, Hz. Peygamber, Oryantalizm, Margoliouth.*

A Critical Approach to David Samuel Margoliouth's Claims about the Personality of the Prophet Muhammad

Abstract

The article aims to examine the claims and approach of the British orientalist David Samuel Margoliouth (1858–1940) regarding the personality of the Prophet Muhammad. Margoliouth is a well-known orientalist recognized for his studies on early Islamic history and Arabic language and literature, regarded as a reference in Western academic circles but criticized by Muslim scholars. The present study examines Margoliouth's critical stance toward the primary sources of Islam and questions the relationship of this stance with the academic environment and orientalist tendencies of his time. Considering that the earliest sources and explanations concerning Prophet Muhammad are based on the Qur'an and Islamic scholars, the article seeks to answer the question: "Did Margoliouth adhere to the intent of the Qur'an and classical Islamic historical traditions, or did he approach the matter from his own perspective?" Despite being conducted using scientific methods, studies on Islam and the Prophet Muhammad, which increased in the West towards the end of the 19th century and early 20th century when Margoliouth lived, were insufficient to change the negative image of Islam in the Western thought. Although perceptions and approaches toward the Prophet Muhammad during the Orientalist period were relatively more moderate and positive compared to the medieval era, the fundamental opinions remained unchanged. This study also seeks to answer whether Margoliouth was influenced by these negative ideas and approaches toward the Prophet Muhammad that originated in the medieval period. The originality of this article lies in its focus on Margoliouth's claims, perceptions, and approaches regarding the Prophet Muhammad's personality, which became a reference for subsequent Western studies. The core arguments, sources, methods, and themes he used while describing the Prophet's Muhammad personality will be analyzed, particularly in the context of his book Mohammed and the Rise of Islam. Any internal inconsistencies, if present, will also be evaluated. Our study concludes that Margoliouth was unable to detach himself from the negative claims and ideas of classical Orientalism regarding the Prophet Muhammad and exhibited a subjective approach.

Giriş

İngiliz oryantalist David Samuel Margoliouth'un Hz. Peygamber hakkındaki çalışmalarında kanaatimizce bazı öznel tutumunun ve anakronizmin gözlemlenmesi ayrıca kimi iddialarının tartışmaya açık olması, onu eleştirel bir değerlendirme için ideal bir örnek haline getirdiği söylenebilir. Margoliouth, eserlerinde yalnızca Hz. Muhammed'in biyografisine odaklanmakla kalmamış, aynı zamanda bu biyografinin inşasında kullandığı referanslar, söylemler, yöntemler ve analizleriyle oryantalist literatürde yer edinmiş hem kendi döneminde hem de sonrasında yankı uyandırmıştır.[1] Franz P. W. Buhl, Tilman Nagel ve Philip K. Hitti gibi oryantalistler çalışmalarında Margoliouth'un fikir ve görüşlerinden etkilenmişlerdir. Müslüman çevrelerce eleştirilen, Batı'da ise kaynak gösterilen Margoliouth'un iddia ve yaklaşımları etrafında şekillenen bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu literatürü taradığımızda ne ülkemizde ne de yurt dışında onun *Hz. Peygamber'in şahsiyetine dair algı ve yaklaşımı* görebildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışma halinde ele alınmamıştır.

Yurt içinde tamamlanan lisansüstü çalışmalar arasında Esma Atay tarafından hazırlanan *İlk Dönem İngiliz Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları: W. Muir ve D. S. Margoliouth Örneği*[2] başlıklı yüksek lisans tezi karşımıza çıkar. Başlığından da anlaşılacağı üzere tez, Sir William Muir ve Margoliouth'un Kur'an'a yaklaşımlarını mukayeseli şekilde ele alır. Atay'a göre, sömürgecilik döneminin etkisiyle bu iki İngiliz oryantalist, Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığını, Hz. Peygamber'in Yahudilik ve Hıristiyanlıktan etkilenerek Kur'an'ı telif ettiğini ortak bir dille savunur.

Farah Umaina Najwa binti Ismail'in Malezya'da tamamladığı *Islam as a Secret Society: A critical Study on David Samuel Margoliouth's View*[3] başlıklı yüksek lisans tezi, Margoliouth'un, bizim de makalemizde merkeze aldığımız, *Mohammed and the Rise of Islam*[4] kitabının "Islam as a Secret Society" başlıklı üçüncü bölümüne yoğunlaşır. Müellif, Margoliouth'un İslam'ı gizli bir toplum olarak tanımlamasını eleştirel açıdan ele alır.

Karşılaştığımız bir başka lisansüstü tez ise İngiltere'de Jabal Muhammed Buaben'in tamamladığı *The Life of Muhammad (s.a.w.) in British Scholarship: A Critique of Three Key Modern Biographies of the Prophet Muhammad (s.a.w.)* isimli

[1] M. Kâmil Yaşaroğlu, "David Samuel Margoliouth", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/53-54.

[2] Esma Atay, *İlk Dönem İngiliz Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları: W. Muir ve D. S. Margoliouth Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

[3] Farah Umaina Najwa binti Ismail, *Islam as a Secret Society: A Critical Study on David Samuel Margoliouth's View* (Malezya: Universiti Sains Islam Malaysia, Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[4] David Samuel Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam* (New York and London: G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, 1905).

doktora çalışmasıdır. Daha sonra *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*[5] başlığıyla kitaplaştırılıp yayımlanan tezin iki bölümden meydana gelir. Buaben, ilk bölümde orta çağ Avrupa'sında serdedilen Hz. Muhammed algısına odaklanır ve hemen ardından Sir William Muir ve David Samuel Margoliouth'un yazdığı Hz. Peygamber'in biyografisine dair kitaplarının eleştirisini sunar. Çalışmamızla ortak noktası, Margoliouth'tur ve onun, savunduğu bilimsel objektifliği yakalayamadığı ve önyargıları ve dinî perspektifi tarafından yönlendirildiği sonucunu kaydetmesidir.

Margoliouth'la ilgili bir diğer çalışma Naci Özsoy'un makalesidir: "David Samuel Margoliouth'un Hayatı, Eserleri ve Arap Şiirine Bakışı".[6] Makale, oryantalist bir Arap dili ve edebiyatı uzmanı olarak onun Arap şiiri hakkında yaptığı çalışmaların belirgin özelliklerini ortaya koyar, şüpheci ve önyargılı tutumunu eleştirir.

Araştırmacı Akilu Aliyu Muhammad ile Adibah Abdul Rahim'in Margoliouth hakkında ortak yazdıkları üç makaleye tespit edilmiştir. "David Samuel Margoliouth on Prophet's Monotheism: Evaluation of His Imagination"[7] başlıklı ilk makale; tarihî, analitik ve karşılaştırmalı yöntemlerle Margoliouth'un Hz. Peygamber'in tevhid anlayışı ve yaşamı hakkındaki iddia ve yaklaşımlarını incelemiştir. İkinci makale, "The Remnant of Medieval Christian Attitudes Towards Prophet Muhammad: A Critical Evaluation of Margoliouth's Pathological Theory"[8] ise, Margoliouth'un Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olduğuna dair patolojik iddiasını analiz etmiştir. Makalede, bu teorinin orta çağda İslam'ın güçlenmesi karşısında Hıristiyanlar tarafından tepki olarak geliştirildiği, Hz. Peygamber'i itibarsızlaştırmayı amaçladığı ve bazı modern oryantalist çalışmalarda dahi varlığını sürdürdüğü sonucuna varılmaktadır. Bu ikilinin konuya dair son makalesi ise "The Misrepresented Claims of David Samuel Margoliouth on Prophet Muhammad's Miracles: A Critical Evaluation"dır.[9] Araştırmacılar bu çalışmada Margoliouth'un Hz. Muhammed'in mucizelerini reddeden argümanlarını ele almakta ve onların İslamî kaynaklar, tarihî veriler ve mantıksal çıkarımlardan hareketle asılsız ve mesnetsiz olduğu savunulmaktadır.

[5] Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt* (Leicester: Islamic Foundation, 1996).

[6] Naci Özsoy, "David Samuel Margoliouth'un Hayatı, Eserleri ve Arap Şiirine Bakışı," *International Social Sciences Studies Journal* 6/61 (2020): 1903-1914.

[7] Akilu Aliyu Muhammad ve Adibah Abdul Rahim, "David Samuel Margoliouth on Prophet's Monotheism: Evaluation of His Imagination," *Journal of Al-Tamaddun* 13/2 (2018), 103-110.

[8] Akilu Aliyu Muhammad ve Adibah Abdul Rahim, "The Remnant of Medieval Christian Attitudes Towards Prophet Muhammad: A Critical Evaluation of Margoliouth's Pathological Theory," *Afkar* 21/2 (2019), 141-174.

[9] Akilu Aliyu Muhammad ve Adibah Abdul Rahim, "The Misrepresented Claims of David Samuel Margoliouth on Prophet Muhammad's Miracles: A Critical Evaluation," *Ulum Islamiyyah* 24 (2018), 1-10.

Bu araştırmanın yukarıda zikrettiğimiz çalışmalardan farkı, Margoliouth'un fikir ve yaklaşımına derinlemesine odaklanması ve onun Hz. Peygamber'e bakışını eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koyma denemesidir.

1. Margoliouth'un Hayatı ve Çalışmaları

David Samuel Margoliouth, 1858'de Londra'da doğdu. Babası Ezekiel Margoliouth, Yahudilik'ten Anglikanizm'e geçmiş bir misyoner din adamıdır. D. S. Margoliouth, Oxford Üniversitesinde Yunan-Latin Edebiyatı bölümünden mezun oldu. 1889-1937 yılları arasında Oxford üniversitesinde Arapça profesörü olarak görev yaptı. *Anulecta Orientdia ad Poeticam Aristoteleam* başlıklı tezini 1888'de tamamladı. 1911 yılında da *Poetics of Aristotle*, 1924'te *The Homer of Aristotle* kitabını yayımladı. 1913'te Londra Üniversitesi'ne geçen Margoliouth burada Doğu Dilleri kürsüsü başkanı oldu. 1916-1917 yılları arasında Pencap Üniversitesinde, 1929'da Kalkutta ve Bombay Üniversitelerinde dersler ve konferanslar verdi. İncil araştırmalarına, çoğu makale şeklinde akademik yayınlarıyla katkı sağladı. Ama asıl ilgi alanı İslam'ın yakın doğusuydu. Zira kendisi de Arap dili ve İslam araştırmalarında ün yapmıştı. Akademik hayatı, 1905 yılından itibaren yönetiminde de görev aldığı Royal Asiatic Society ile yakından ilgiliydi. 1934'te German Oriental Society'e, 1937 senesinde de American Oriental Society'e üye oldu. Çok geniş bir dil yelpazesine sahipti. Doğu dillerinden Arapça, Türkçe, Süryanice, İbranice, Farsça ve Ermenice'ye hâkimdi. Aynı zamanda Latince ve Yunanca'ya ayrı ve özel ilgisi söz konusuydu.[10]

1940 yılında yaşamını yitiren Margoliouth'un eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. A Commentary on the Book of Daniel (1889)

2. An Essay on the Place of Ecclesiaticus Semitic Literature (1890)

3. Arabic Papyri of the Bodleian Library (1893)

4. Chrestomathia Baidawiana: The Commentary of el-Baidawi Sura III (1894)

5. Lines of Defence of the Biblical Revelation (1900)

6. Religions of Bible Land (1902)

7. A Compendious Syriac Dictionary (with his wife Jessie Payne, 1903)

8. On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif (1903)

9. The Synoptic Gospels as Independent Witnesses (1903)

[10] Arthur Jeffery, "David Samuel Margoliouth", *The Muslim World* 30/3 (1940), 295-298; Yaşaroğlu, "David Samuel Margoliouth", 28/53-54; İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 493-494; Editors of Encyclopaedia Britannica, "David Samuel Margoliouth", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 23 Aralık 2024).

10. Mohammed and the Rise of Islam (1905)

11. Umayyads and ‘Abbasids (1907)

12. The Kitab al-Ansab of al-Sam’ani (1911)

13. The Poetics of Aristotle (1911)

14. Mohammedanism (1912)

15. On Moslem Tradition (1912)

16. The Early Development of Mohammedanism (1914)

17. The Chronograms of the Euripidean Dramas (1915)

18. Yaqut’s Dictionary of Learned Men, 7 volumes (1908-1927)

19. The Table-talk of a Mesopotamian Judge, 2 volumes (1921-1922)

20. The Eclipse of the Abbasid Caliphate (1922)

21. The Homer of Aristotle (1924)

22. The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam (1924)

23. Textual Variations of the Koran in the Muslim World (1925)

24. The Origins of Arabic Poetry (1925)

25. Lectures on Arabic Historians, delivered before the University of Calcutta, February 1929

26. South Arabia and Islam (1929)

27. Byzantine Series (1930)

28. Harut and Marut in the Muslim World (1930)

29. Ideas and Ideals of Islam (1930)

30. To the British Reader (1931)

31. Is Islam a Christian Heresy? (1933)

32. The Relics of the Prophet Muhammad (1937)

33. Mohammed (1939)

1.1. Margoliouth’un Kaynakları

Margoliouth, kendinden önce yazılmış siyer kitaplarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir. Sir Walter Raleigh’den Edward Gibbon’a kadar uzanan geleneğin hem üstün özelliklerine hem de sınırlılıklarına işaret eder. Bu hususta onun en temel iddiası, kendi dönemine kadar yani 19. yüzyıla değin kaleme alınan eserlerin büyük ölçüde Ebû’l Fida gibi geç dönem İslam tarihi klasik kaynaklarını referans aldığı, bu yüzden de tarihsel yöntem açısından problemli olduğudur. Öte yandan, eksik ve yanlışlar barındırmasına rağmen, 19. yüzyıl oryantalistlerinin daha otantik ve erken dönem kaynaklara ulaşmasını bir ilerleme olarak nitelendirir.

Örneğin Muir, Hıristiyan kültürün etkisinden sıyrılamamış, Aloys Sprenger da sıhhatli olmayan rivayetleri kullanmıştır.[11] Onun bu eleştirel duruşu, kendi çalışmasının daha sağlam bir metodolojik temele dayandığını üstü kapalı da olsa ispatlamaya dönüktür.

Margoliouth kendi çalışmasını, Sprenger ve Muir'den sonra tespit edilen klasik Arapça kaynaklar (Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Taberî'nin tefsiri, İbn Hacer'in *el-İsâbe*'si) ile Ignaz Goldziher, Julius Wellhausen ve Theodor Nöldeke gibi oryantalistlerin çalışmaları üzerine temellendirdiğini iddia ederek farklı ve özgün bir yerde konumlandırır.[12] Bu iddialar ilk bakışta onun da geçmişte Hz. Peygamber ile ilgili ortaya atılan olumsuz fikir ve değerlendirmeleri tekrar ettiği izlenimini vererek zihinlerde soru işareti bırakmaktadır.

Margoliouth, klasik İslam müverrihlerinden İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö.207/823), İbn Sa'd (ö.230/845), Ya'kūbî (ö. 292/905), İbn'ül-Esir (ö. 630/1233), Diyarbekrî (ö. 990/1582) ve Halebî'yi (ö. 1044/1635) referans olarak kullanır. Bilindiği üzere Diyarbekrî ve Halebî'nin eserleri geleneksel siyer anlatısını devam ettiren geç dönem kaynaklardır. Bu arada İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*'sini ihmal etmesi câlib-i dikkat bir husustur. Margoliouth'un yaşadığı dönemde Batı'da bulunan kaynağı,[13] neden bibliyografyasının dışında bıraktığına dair de bir bilgiye ulaşamadık. Margoliouth, Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*'ına müracaat etmesine rağmen, *Târîḫu'ṭ-Ṭaberî*'den yararlanmaması da ilginçtir. Zira *Târîḫu'ṭ-Ṭaberî*'nin[14] neşri de *es-Sîretü'n-nebeviyye* gibi, Margoliouth'un, *Mohammed and the Rise of Islam (1905)* kitabını yazdığı ve yayımladığı tarihlerde Avrupa'da mevcuttur.

Tefsir ve Hadis kaynaklarına da müracaat eden Margoliouth'un, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini otorite kabul ettiği, verdiği çok sayıdaki dipnotlardan anlaşılır. Ravi merkezli tasnif geleneğine uygun bir özellik arz eden *Müsned*, hadisleri tenkide tabi tutmadan bünyesine topladığı için eleştiriye maruz kalmıştır. Zayıf hatta mevzu hadisleri çokça barındırması sebebiyle eserin güvenilirliği tartışma konusu edilmiştir.[15] Bu yüzden Margoliouth'un bilinçli bir ideolojik seçicilikle belli bir yorumu destekleyen kaynakları ve rivayetleri referans kabul ettiği ve bu açıdan

[11] Margoliouth, *Mohammed*, III-IV.
[12] Margoliouth, *Mohammed*, IV.
[13] Eserin üsha ve tercümeleri için bk. Mustafa Fayda, "İbn Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/71-73.
[14] Eserin nüsha ve tercümeleri bk. Mustafa Fayda, "Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/92-94.
[15] Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1997); Kudrat Artikbaev, "Ahmed b. Hanbel'in 'Müsned' Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Ekim 2013), 165-178.

kendi algı ve yaklaşımını temellendirdiği muhtemel bir sonuçtur.

Margoliouth, klasik İslam kaynaklarını, dinî ve tarihî figürlerin ve gelişmelerin yüklendikleri manaları ve epistemolojik kökenleri Hz. Peygamber'in otoriter söylemine ve onun vasıtasıyla aktarılan kişilere dayandığı için güvenilmez bulur.[16] Tipik bir oryantalist yaklaşımı ve söylemi ihtiva eden bu ifadelerle İslam tarihinin temel kaynakları Kur'an, hadisler ve erken dönem İslam tarihi eserlerinin tek referans merci olmasını ve bunların Hz. Muhammed'in otoritesiyle bağlantılı olmasını eleştirir. Ancak ilginç bir şekilde bu külliyat içerisinden sadece Belâzürî için "sağlam kaynaklardan biri" ifadesini kullanır.[17]

Siyer'in ilk ve en temel kaynağı hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Bu açıdan bakıldığında Margoliouth'un Kur'an ayetlerini yeterince kullanmadığı dikkat çeken noktadır. Bu yaklaşımın sebebi, vahyin otantikliğini ve orijinalliğini reddetmesine bağlanabilir.

1.2. Margoliouth'un Yöntemi

Amacı, büyük bir siyasî deha ve devlet adamının, son derece zorlu bir siyasî problemi nasıl çözdüğünü ortaya koymak[18] olan Margoliouth'un bu ifadeleri, dinî bir savunma yahut saldırı hedefi gütmediğini ima ederken, indirgemeci bir yaklaşımla kanaatimizce, Hz. Peygamber'in nebevî yönünü göz ardı ettiğine işaret etmektedir. Bu nedenle elinizdeki çalışmanın hipotezi, onun Hz. Peygamber'in biyografisini kaydederken sübjektif ve indirgemeci bir yaklaşım takip ettiği düşüncesidir.

Margoliouth, Hz. Muhammed'i ele alırken modern spiritüalizm[19] ve Mormonluk[20] gibi dinî hareketlerin kurucularının biyografileriyle karşılaştırmalı bir analiz sunduğunu iddia eder.[21] Metodolojik açıdan bir farkındalık oluşturmaya çalışan Margoliouth, hadislerin sıhhati konusunda Muir ve Goldziher'in eserlerine atıfta bulunarak, mevzu hadislerin varlığına ve bu durumun tarih çalışmalarını zora soktuğuna dikkat çeker. Her rivayeti bir kurgu olarak değerlendirmenin tehlikeli bir yaklaşım olacağına işaret ederek bu metodolojik zorluğu aşmak için kendi çalışmasında titiz davrandığının altını çizer.[22] Ancak bunu pratikte ne derece başarabildiği, bu makalenin tartıştığı hususlardır.

[16] Margoliouth, *Mohammed*, 387.
[17] good authorities. Margoliouth, *Mohammed*, 421.
[18] Margoliouth, *Mohammed*, VI-VII.
[19] Detaylı bilgi için bk. Arthur Conan Doyle, *The History of Spiritualism: Volumes I and II – The Complete, Unabridged Aspects of Mediums and the Spirit World* (Adansonia Publishing, 2019).
[20] Detaylı bilgi için bk. Richard L. Bushman, *Joseph Smith and The Beginning of Mormonism* (University of Illinois Press, 1984); Ramazan Işık, "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 165-190.
[21] Margoliouth, *Mohammed*, VII-VIII.
[22] Margoliouth, *Mohammed*, VI.

Margoliouth'un iddiaları değerlendirilecek olursa, tarihî kritik yöntemini benimsediği, yeni kaynaklara ulaşarak özgün bir çalışma ortaya koyduğu ve muhtemel metodolojik sorunlara karşı bilinçli olduğu izlenimi okuyucuda belirmektedir. Zira 19. yüzyıl oryantalist bakış açısının genel karakteristiği bilimsel nesnelliğin tam olarak sağlanamamasıdır ki bu yüzden de Margoliouth'un, yöntemini ne ölçüde gerçekleştirdiği sorusu zaman zaman gündeme taşınmaktadır.

2. Hz. Muhammed'in Şahsiyeti

Margoliouth'un Hz. Peygamber'in şahsiyeti ile ilgili kafası karışık gözükmektedir. Çoğu zaman onu küçümser ve eleştirir. Hatta onun hakkında hakarete varan bir üslup benimser. Yerine göre az da olsa onu öven ifadelere yer verir. Ancak bu noktalarda bir ölçüde negatif anlamlar çıkarma çabasına girerek öznel bir niyet okuyuculuğuna soyunduğu gözlerden kaçmaz.

Margoliouth, Hz. Muhammed'in liderliğini yorumlarken sosyolojik ve psikolojik açıklamalara yer verir. Ancak dinî liderliğinden ziyade onu sosyo-politik bir figür olarak sunar. Ayrıca, onun sosyal ilişkilerini pratik zekâsı, üstün hitabet yeteneği, sosyal becerileri ve ticaretteki kabiliyeti üzerinden okur. Margoliouth'a göre Hz. Muhammed, karmaşık ve zor olandan önce basit ve kolay olanı tercih eden bir stratejiye sahiptir. Fakat şartlar lehine olgunlaşmadan adım atmayacak kadar da fırsatçıdır.[23] İçinde yaşadığı Arap toplumunu üstün gözlem yeteneği sayesinde yakından ve çok iyi tanımış ve analiz etmiş, toplumun kutsal bir kanun manzumesi ve kanun koyucuya ihtiyacını keskin zekâsıyla tespit etmiş, yeni dini bir çözüm halinde sunarak liderliğe soyunmuştur.[24] Bu noktada onu "İslam'ın zeki kurucusu" olarak tasvir eder.[25]

Bu satırlarda Margoliouth, Hz. Muhammed'in dönemin sosyo-teolojik şartlarından hareketle yeni bir din ihdas ettiğini savunur. Bu, İslam'ı Hz. Peygamber'in şahsına indirgeyen ve onun vahiy destekli nebevî yönünü görmezden gelen indirgemeci bir yaklaşımdır. Margoliouth'un *Müslümanlar* ve *İslamî* gibi ifadeler yerine *Mohammedans* tabirini kullanması da kanaatimizce buna bir delildir. Deyim yerindeyse, onu İslam'ın kurucusu, Müslümanlar içinse bir ibadet objesi olarak canlandırma çabasındadır. Kelimelerin, algı inşa etmedeki güçlü bir araç oluşu dikkate alınırsa, Margoliouth'un, İslam'ı, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları okuyucuların zihinlerinde yanlış resmetme çabasında olduğu söylenebilir.

Diğer yandan İslam yerine *Muhammadanism* ifadesinin kullanımı sadece

[23] Margoliouth, *Mohammed*, 73, 90.
[24] Margoliouth, *Mohammed*, 73-74.
[25] Margoliouth, *Mohammed*, 206, 375.

Margoliouth'a ait değildir.[26] *A History Of Muhammedanism: Comprising The Life And Character Of The Arabian Prophet*[27] (1818) kitabının yazarı Charles Mills, *Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered*[28] (1889) kitabının yazarı Sigismund Wilhelm Koelle ve *Mohammedanism An Historical Survey*[29] (1949) yazarı Hamilton Alexander Rosskeen Gibb buna örnektir. Dikkat edilirse 19. yüzyılda artış gösteren bu eğilim, Batı'da sömürgeciliğin ve pozitivizmin doruk noktaya ulaştığı döneme denk gelir. Bu dönemde sömürgeci güçler, sömürgelerini daha rahat yönetebilmek için genelde Doğu toplumlarını ve dinlerini özelde İslam'ı ve Müslümanları Batı perspektifinden tanı(t)mışlardır. Hıristiyanlığın, kurucu figürü Hz. İsa üzerinden tanımlanması nedeniyle Batı da İslam'ı, Hz. Muhammed'i merkeze alarak anla(t)maya girişmiş, İslam'ın ilahî yönünü gölgelemeye çalışmıştır.

Buraya kadar Margoliouth'un Hz. Peygamber'in şahsiyeti özelinde genel eğilimini ortaya koyduktan sonra, onun iddialarında öne çıkan olumsuz tipolojileri alt başlıklar halinde inceleyeceğiz.

2.1. Hz. Peygamber'in Bilgisiz ve Beceriksiz Olduğu İddiası

Margoliouth, Hicretten sonra İslam'ı seçen ilk Medinelilerden Es'ad b. Zürâre'yi dağlama yöntemi ile iyileştirmeye çalışmasının ardından onun vefat etmesi, dişi hurma ağaçlarının aşılanmasını[30] yasaklamasından sonra hurma veriminin düşmesi[31] gibi örneklerle Hz. Muhammed'i bilgisizlikle suçlar. Tıptan ve sağlıktan anlayan birinin, çocukları erken yaşta ölen Hz. Peygamber için sorumluluğu kolayca babalarına yükleyebileceğini iddia ederek, çocuk büyütme ve yetiştirme konusunda da onu beceriksiz addeder.[32]

Margoliouth'a göre, Hicretten sonra Hz. Peygamber'in nihaî hedeflerinden biri Yahudileri ortadan kaldırmaktır ve onlarla ilgili asıl öfkesinin sebebi, kendini otorite kabul ettiği konularda Yahudilerin, kendinden daha bilgili olmalarıdır. Yahudilerse dünyanın güneş etrafında dönmesinden yılın meydana geldiğini bile bilmeyen bir insanı yok etme cesaretini göstermedikleri için onu rakip ve düşman

[26] Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 239-240.
[27] Charles Mills, *An History of Muhammedanism: Comprising the Life and Character of the Arabian Prophet, and Succinct Accounts of the Empires, Founded by the Muhammedan arms* (London: Black, Kingsbury, Parbury & Allen, 1818)
[28] Sigismund Wilhelm Koelle, *Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered* (London: Rivingtons, 1889).
[29] Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey (*London, New York: Oxford University Press, 1949).
[30] Türkçe çevirisinde gübreleme denilerek yanlış tercüme edilmiştir. David Samuel Margoliouth, *Muhammed ve İslam'ın Yükselişi*, çev. Muhammed İkbal Saylık (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2020), 231.
[31] Margoliouth, *Mohammed*, 231.
[32] Margoliouth, *Mohammed*, 69-70.

seçerek aslında onurlandırmışlardır.[33] Yahudilerin Hz. Peygamber'e neden iman etmediklerine cevap ararken Margoliouth kendince sorumluluğu onun bilgisizliğine bağlar. İngiliz oryantalistin iddiasına göre Yahudiler Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'e, Hz. Musa'ya verilen dokuz mucize nedir diye sormuşlar, o da bu basit soru karşısında tamamen yanlış cevaplar vermiş, buna rağmen Yahudiler nazikçe tatmin olduklarını ifade etmişler ancak mesihlerinin Hz. Davud'un soyundan gelmesi gerektiğini söyleyerek ona iman etmemişlerdir. [34]

Margoliouth'un referans verdiği rivayet şu şekildedir:

Yahudi bir adam, diğerine şöyle dedi: "Hadi gidelim de peygambere soralım." Diğer adam, "Bunu söyleme, çünkü eğer bunu duyarsa, onun dört gözü olur," dedi. Sonra birlikte Resûlullah'a gittik ve bu ayeti sorduk: "Ve biz Musa'ya dokuz açık mucize verdik." O da şöyle cevap verdi: "Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayın, Allah'ın mübarek kıldığı cana kıymayın, hırsızlık yapmayın, zina etmeyin, savaşta kaçmayın, sihir yapmayın, faiz yemeyin, masum birini zalime iftira ile verip öldürmesini istemeyin ve özellikle Yahudilere, cumartesi günü aşırıya gitmemelerini emrettik." Onlar, "Şahitlik ediyoruz ki sen Allah'ın Elçisisin," dediler.[35]

Hadis metninden de kolayca anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber'in cevabı yanlış değil, doğrudur. Ayrıca Margoliouth'un iddiasının tam tersine Yahudiler Hz. Peygamber'e iman etmişlerdir. Burada onun hadis rivayetini açıkça tahrif ettiği, kendi perspektifinden önyargılı yorumunu şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki bu rivayet onun da müracaat ettiği *Müsned* nüshasının aynı sayfalarında üç farklı şekilde nakledilmiştir.[36] Hadisin diğer versiyonlarını incelediğimizde de Margoliouth'u haklı çıkaracak bir ibareye rastlamadık. Margoliouth, eserinde ifade ettiği yoruma her ne kadar uzak da olsa en uygun zemini sağlayacak versiyonu tercih ederek bilimsel etik kurallara muhalif davrandığını düşündürmektedir. Zira diğer rivayetlerde Yahudilerin el ayak öptükleri ve onu peygamber kabul ettikleri açıkça yer alır. Rivayetlerde kesinlikle Yahudilerin Hz. Peygamber'in cevaplarını yanlış bulduklarına ve ona iman etmediklerine dair en ufak bir işaret yoktur, diyebiliriz.

Margoliouth, açıkça Hz. Peygamber'i cahillikle suçlar. Yahudilerin, kendinden üstün bilgiye sahip olması üzerinden de onu kıskançlık, hazımsızlık ve düşmanlıkla itham eder. Hatta iddialarına kaynak gösteremeyen ve tarafgir yorumlarına hakaretler ekleyen İngiliz oryantalist, verdiği ay-güneş ilişkisi örneği üzerinden Hz. Muhammed'i bilimsel bilgiden yoksun bir insan olarak resmeder. Hâlbuki

[33] Margoliouth, *Mohammed*, 233.
[34] Margoliouth, *Mohammed*, 227.
[35] Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Musned,* nşr. Ebû'l-Muʿâṭî en-Nûrî (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1419/1998), 4/240.
[36] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 4/239-241.

Hz. Peygamber bir bilim insanı olma iddiasında değil, bir peygamberdir.

Hurma aşılama örneğinde de eğer Margoliouth, kendisinin de referans verdiği *Müsned* nüshasındaki şu hadisin[37] tamamını şayet kesintiye uğratmadan okusaydı, Hz. Peygamber'in, aslî görevinin dinî liderlik ve rehberlik olduğuna işaret ettiğini, uzmanlık gerektiren ziraat gibi dünya işlerinde insanların kendi bilgi ve deneyimleriyle hareket etmesini önerdiğini görebilirdi:

Resûlullah, hurma ağaçlarının tepelerinde bir grup insanın çalıştığını gördü ve sordu: 'Bu insanlar ne yapıyorlar?' Dediler ki: 'Ağaçları aşılıyorlar; erkek hurmayı dişi hurmaya koyuyorlar.' Resûlullah buyurdu ki: 'Bunun bir fayda sağlayacağını sanmıyorum.' Bu söz ona iletilince, insanlar bu işi yapmayı bıraktılar. Daha sonra Resûlullah'a durum haber verildi. Bunun üzerine şöyle buyurdu: 'Eğer bu iş onlara fayda sağlıyorsa, yapsınlar. Ben sadece bir tahminde bulundum. Beni zan üzerine sorumlu tutmayın. Ancak, Allah'tan size bir haber ilettiğimde, onu alın, çünkü ben Allah hakkında asla yalan söylemem.'"[38]

Dolayısıyla rivayet bütünsel bir gözle okunduktan sonra Hz. Peygamber'i bilgisizlikle suçlamak zorlama ve keyfî bir yorum gibi gözükmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in tevazu gösterdiği de gayet açıktır. Margoliouth'un burada ima ettiği gibi Hz. Peygamber bilgisiz değildir, yalnızca verdiği bir tavsiye sonuçsuz kalmıştır. Son olarak, çocuk büyütmekten acizlikle Hz. Peygamber'i itham ederken, kaynak yahut delil getirmeyen Margoliouth, önyargılı düşüncesini doktorların ağzından söyleyerek kanaatimizce yine sübjektif bir yaklaşım sergilemektedir.

2.2. Hz. Peygamber'in Epilepsi Hastası ve Medyum Olduğu İddiası

Margoliouth, epilepsinin asıl belirtilerinin elindekileri düşürmek, dili ısırmak ve beynin giderek güç kaybetmesi olduğunu ancak Hz. Peygamber'de bu belirtilerin bulunmadığını söyler. Buna rağmen Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olup olmadığına dair net bir fikir beyan etmez. Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasında tecrübe ettiği bazı fiziksel belirtilere dayanarak onun patolojik rahatsızlık yaşadığını öne süren bazı Hıristiyan yazarların iddialarına da itiraz etmez. Geçici bilinç kaybı, kulak çınlaması, terleme ve baş dönmesi gibi semptomlar ona göre ne vahiy tecrübesiyle ne de bir hastalıkla açıklanabilir.[39] Ancak ilerleyen yaşlarında Hz. Peygamber'de delilik (!) emareleri görülür.[40] Hz. Peygamber, son senesinde hastalığı sebebiyle aklî dengesini yitirmiş, sık sık Bakī mezarlığına gidip ölüler için Rab-

[37] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 1/163.
[38] Fatih Oğuzay, "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı Ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri". *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (Kasım 2020), 221-222.
[39] Margoliouth, *Mohammed*, 45-46, 85-86.
[40] Madman. Margoliouth, *Mohammed*, 207.

binden af diler.[41]

Margoliouth, Cebrail ve Rabbi ile arasındaki iletişimi fizyolojik ve psikolojik paradigmalarla açıklar. Hz. Muhammed olağan dışı bir kaynaktan mesaj aldığını kanıtlamak ve inandırıcılığını artırmak için kendinden önceki peygamberler ve kâhinler gibi bir tavır takınmıştır. Vahiy aldığını iddia ettiği sıralarda bazen gerçekçi bazen yapay epileptik krizler geçiriyor görüntüsünü ustaca vermiştir.[42] Kendi ürettiği vahyin içeriğini ve sunma biçimini, çağdaş medyumların tavır ve söylemlerine benzetir: İnandırıcılık için dinî duygulardan neşet eden bir vecd hali, muhataplarının güvenini kazanma, mesajını açığa vurmadan önce samimi ve güvenilir bir şahsiyet ve faydalı işlerle meşgul olma gibi işlerle müntesiplerini etkilemeyi ve onların sayılarını artırmayı başarmıştır.[43] İlk vahyi aldığı tahannüs dönemini Mormonluğun kurucusu Joseph Smith ile Poughkeepsie kâhini Andrew Jackson Davis'in yaşadıkları trans ve uzlet süreci sonunda kutsal metinler ortaya çıkarmalarına benzeterek[44] dolaylı bir anlatımla Hz. Peygamber'i de kâhin/medyum ilan eder.

Margoliouth'a göre vahyin alınış biçimi onunla Cebrail yahut tanrı arasındaki gizli bir iletişimden ibarettir ve bunun nasıllığı bilinemeyecek kadar belirsizdir.[45] Hatta sahabeden bazılarının Cebrail rolü oynadığını iddia ederek[46] Hz. Muhammed'i sahtekâr, vahyi de uydurma göstermeye çalışır.

Tıpkı kâhinlerin, müşterilerini ellerinde tutmak için kendilerine danıştıkları sorunları çözmeyi zamana yaydıkları gibi, Hz. Peygamber'in de dinî ve politik sorumluluklarını bir anda üstlenmediğini savunur.[47] Hicretten sonra Hz. Muhammed'i "deus ex machina" gibi her soruna çözüm üretebilecek kâhinlik özelliğini sürdürdüğünü belirtir.[48]

Margoliouth, görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olup olmadığına dair kesin bir kanaat ortaya koymazken okuyucunun zihninde şüphe uyandırıcı bir tutum sergilemekten de geri durmaz. Hatta açıkça aklını yitirmiş ve deli gibi sıfatları kullanır. Öncelikle Hz. Peygamber'in epilepsi/sara hastası olduğunu, onun vahiy sürecindeki belirtilere bağlamak anakronizm yanılgısına düşmektir. Hz. Peygamber'in psikolojik/psikiyatrik hasta olduğu düşüncesi orta çağdan bu tarafa pek çok Batılı yazar tarafından sorgulanmadan tekrar edilegelmiştir.[49] Bu

[41] Margoliouth, *Mohammed*, 466.
[42] Margoliouth, *Mohammed*, 84-86.
[43] Margoliouth, *Mohammed*, 88-90.
[44] Margoliouth, *Mohammed*, 90.
[45] Margoliouth, *Mohammed*, 92.
[46] Margoliouth, *Mohammed*, 88.
[47] Margoliouth, *Mohammed*, 215.
[48] Margoliouth, *Mohammed*, 220.
[49] Buaben, *Image of the Prophet Muhammad*, 59; Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı,* 227-231.

iddianın ilk sahiplerinden biri, John of Damascus'tur (ö. 749 [?]).[50] Hz. Peygamber'in vahiy alırken yaşadığı terleme, titreme, yüz renginin değişmesi gibi çoğu zaman yapmacık fizyolojik belirtileri medyumların trans hallerine benzeterek Margoliouth, vahyin ilahî değil, psikolojik bir tecrübe olduğu düşüncesini öne sürer. Bu tepkiler, dinî literatürde sıklıkla görülen ve insanın metafizik bir tecrübe yaşarken gösterdiği olası tepkilerdir. Hz. Peygamber'in o dönem vahiy alma esnasındaki canlı şahitleri, bu tepkileri patolojik bir rahatsızlık belirtisi olarak görmemişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in zihinsel ve fiziksel genel sağlık durumu onun epilepsi gibi kronik bir rahatsızlığa sahip olduğu tezini hiç de desteklememektedir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'den önceki geçmiş peygamberler de vahiy sürecinde benzer fiziksel değişimleri tecrübe etmişlerdir. Daha açık ifadeyle Hıristiyan Batı, Hz. İsa için hastalıklı yaftasını kullanmazken, Hz. Peygamber'i kolayca psikiyatrik rahatsızlıkla itham etmektedir.

Margoliouth'un, Hz. Peygamber'i delilikle itham etmesi öncelikle akademik bakış açısından uzak, sübjektif ve manipülatif bir yaklaşımdır. Onun bu mesnetsiz iddiası açıkçası müşriklerin de Hz. Peygamber'i mecnun/deli addetmesini akla getirir. Her ne kadar Margoliouth, vahyi reddetse de Kur'an'ın onun deli olmadığını savunduğunu[51] kaydetmemiz gerekir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesini medyumluk ve kâhinliğe benzetmesi müşriklerin onu kâhinlikle suçlamasını akla getirir. Yine kabul etmediği Kur'an'ın açıkça onun kâhin olmadığını kaydettiğini[52] belirtmeliyiz.

Margoliouth ayrıca, Hz. Peygamber'in aslında zihinsel bir problem yaşamadığını sık sık atıfta bulunduğu Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine önyargısız baksaydı, Hz. Peygamber'in ibret almak ve ölümü hatırlamak için kabir ziyaretlerini tavsiye ettiğini[53] görmezden gelemezdi. *Makineden çıkan Tanrı* olarak Türkçe'ye çevrilebilecek Latince "deus ex machina" ifadesiyle de Margoliouth, Hz. Peygamber'in peygamberlik ve liderlik vasıflarını küçümsemek, İslam'ın ilahî yönünü reddetmek ve dinî tecrübeyi salt seküler bakış açısıyla açıklamak amacındadır.

Bu konuda son olarak, giriş bölümünde kısaca tanıttığımız araştırmacılardan Akilu Aliyu Muhammad ile Adibah Abdul Rahim'in "The Remnant of Medieval Christian Attitudes Towards Prophet Muhammad: A Critical Evaluation of Margoliouth's Pathological Theory" başlıklı makalesinde, Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olduğuna dair iddialara yöneltilen eleştiri ve değerlendirmelerine özet ha-

[50] Minou Reeves, *Muhammad in Europe A Thousand Years of Western Myth-Making* (New York: New York University Press, 2000), 84.
[51] Kur'an Yolu (Erişim 16 Kasım 2024) el-A'râf 7/184; Sebe' 34/8,46; et-Tekvîr 81/22.
[52] et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/42.
[53] ...Kabir ziyareti kalbi hassaslaştır, gözü yaşartır ve ahireti hatırlatır. Bundan dolayı artık kabirleri ziyaret ediniz ancak kabirdekilerle ilgili kötü söz söylemeyiniz... Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned,* 3/237.

linde yer açmak istiyoruz: Eğer Hz. Peygamber epilepsi hastası olsaydı, bu hastalığı bilen ve diğer hastalıklardan ayırt edebilen Arapların içinden ona düşmanlık besleyenler onu mutlaka suçlar ve nübüvvet iddiasına karşı silah olarak kullanırlardı. Ancak bu yönde tarih kaynaklarında görülen sessizlik, Hz. Peygamber'in patolojik bir hasta olmadığını kanıtlar niteliktedir.[54] Vahiy alma esnasında yaşadığı fizyolojik belirtiler, Müzzemmil suresi 5. ayette[55] belirtilen, vahyin maddî ve manevî ağırlığının yansımalarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'den önce vahiy alan peygamberler de benzer tecrübeleri yaşamışlardır.[56] Epilepsi hastası, nöbet geçirdiği esnada bilinç kaybı yaşar. Hz. Peygamber ise vahiy alırken ve sonrasında şuuru gayet açıktır ve aldığı vahyi eksiksiz hatırlamakta ve aktarmaktadır.[57]

2.3. Hz. Peygamber'in Güçlü Hitabet ve İletişimi Sayesinde İnsanları Manipüle Ettiği İddiası

Margoliouth'a göre Hz. Peygamber okuma yazma bilmemesine[58] rağmen çok iyi bir hatiptir. Belagat alanında çocuk yaşlarda çalışmış, yaşı ilerledikçe uzmanlaşmıştır.[59] Nazım ve nesirden hoşlanmamaktadır.[60] Gizli davet yıllarında yakın çevresini tevhîd ve ahiret eksenli mesajıyla uyaran Hz. Muhammed, Arap şiirinin kafiyeli örgüsünü taklit etmiştir. Hazır cevap değildir, ahiretten konu açıldığında telaşlanır, korkar, öfkelenir, sert ve hakaretamiz karşılık verir.[61]

Margoliouth'a göre, Hz. Muhammed'in en önemli özelliklerinden biri deyim yerindeyse insan sarrafı olmasıdır. O, insanları yakından tanır ve onlarla ilgili öngörülerinde çoğu zaman yanılmamıştır.[62] İnsanlarla etkili bir iletişim kurar, beden dilini kullanmada ustadır. Yeni Müslüman olan birinin geçmişi ile ilgili özel bilgileri muhatabıyla konuşurken mahirce kullanır. Çağdaş medyumların da bu bilgilere eriştiği gibi o da bazı aracılar kullanır. Ona göre Hz. Muhammed, etkili iletişim becerisini insanları İslam'a kazandırma ve onların kalplerini yeni din üzerine sağlamlaştırma amacıyla başarıyla uygular. İnsanların psikolojik zaaflarını ve inançlarını kullanarak onları kendine bağlar. Bu doğrultuda ilk Müslümanların fakir, köle, kadın ve sosyal statü açısından zor ve alt seviyede olan kişilerden oluşması, Hz. Peygamber'in insanların zayıflıklarını nasıl ustaca kullandığına delalettir. Konuşma sanatındaki kabiliyeti, insanların farklı eğilimlerine göre yaklaşabilmesi, geçmişi hakkında bilgi sahibi olması, bu manipülatif becerilerinin bir parçası olarak görü-

[54] Muhammad-Abdul Rahim, "The Remnant of Medieval Christian Attitudes", 164.
[55] Doğrusu biz sana, taşınması zor bir söz vahyedeceğiz. el-Müzzemmil 73/5.
[56] Muhammad-Abdul Rahim, "The Remnant of Medieval Christian Attitudes", 158-163.
[57] Muhammad-Abdul Rahim, "The Remnant of Medieval Christian Attitudes", 165.
[58] Margoliouth, *Mohammed*, 59.
[59] Margoliouth, *Mohammed*, 52-53.
[60] Margoliouth, *Mohammed*, 60.
[61] Margoliouth, *Mohammed*, 127-128.
[62] Margoliouth, *Mohammed*, 63.

lür.[63]

İlk bakışta Hz. Peygamber'in olumlu bir vasfını ortaya koyuyormuş gibi görünen Margoliouth, etkili iletişimini ve üstün hitabet yeteneğini manipülatif bir araç olarak görmektedir. Bu sayede onun insanların gözlerini boyayıp yeni ihdas ettiği dine girme noktasında etkilemeyi başardığını ima eder. Onu medyumlara benzetmesi ise, onun nübüvvetini reddetmesi hatta sıradanlaştırması anlamına gelir. Üstelik Hz. Peygamber'in hangi araç ve aracıları kullanarak insanlar hakkında özel malumat elde ettiğine dair kanıt ve kaynak sunmaz. Dikkatimizi çeken bir diğer nokta da Margoliouth'un, kendi içinde çelişmesidir. Zira bir yandan Hz. Peygamber için aklî zafiyet sahibi derken, diğer yandan da onun üstün iletişim becerileri ve keskin zekâsından övgüyle söz etmektedir.

Margoliouth, İslam'ın yayılmasını sadece manipülatif becerilere bağlayarak indirgemeci bir yaklaşım sergiler. İlk Müslümanların ise sadece sosyal ve ekonomik açıdan alt tabakadaki insanlardan teşekkül ettiği iddiası tarihsel olarak doğru değildir. Zira ilk Müslümanlar arasında Hz. Ebu Bekir gibi zengin ve saygın kişiler de bulunmaktaydı.

Son tahlilde Margoliouth, Hz. Peygamber için ikna ve mantıktan ziyade duygularına yenik düşen otoriter bir lider portresi çizer. Hz. Peygamber'i tartışmaktan korkan biri olarak vasıflandırırken delil getirdiği Enam suresi 68. ayet[64] ise, onun iddiasını desteklememektedir çünkü Allah, müşriklerin Kur'an ayetleri hakkında ileri geri konuşmaları halinde Hz. Peygamber'in onlardan uzaklaşmasını tavsiye etmektedir.

Hz. Peygamber'in çocukluk döneminde belagat alanında çalıştığına dair iddiası ise mesnetsizdir. Arap şiirinin kafiyeli örgüsünü Kur'an'a da yansıttığı fikri de Kur'an'ın kendine has üslubunun nazım ve nesirden farklı olması hasebiyle desteklenmemektedir. Allah, Hz. Peygamber'in şair, Kur'an'ın da şiir olmadığını açıkça vurgular.[65]

2.4. Hz. Peygamber'in Hesapçı ve Despot bir Lider Olduğu İddiası

Margoliouth, Hz. Peygamber'in liderliğini sorgularken, stratejist olduğu kadar hesapçı bir hüviyete sahip olduğunu ima eder. Özellikle gizli davet döneminde Hz. Peygamber'in Dârülerkam'da yaptığı toplantılar sürecinde, sadece sınırlı sayıda ve özel isimlerle iletişim kurmasını ve planlı hareket etmesini eleştirir.[66] Kendi

[63] Margoliouth, *Mohammed*, 106.
[64] Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar kendilerinden uzak dur. Eğer şeytan sana unuttursa, hatırladıktan sonra artık o zalimler topluluğu ile oturma! el-En'âm 6/68.
[65] Yâsîn 36/69, eş-Şuarâ 26/224-227.
[66] Margoliouth, *Mohammed*, 89-90, 112-114.

fikirlerine karşı çıkanları vahiyle[67] susturan ve eleştiriye asla tahammülü olmayan[68] otokrat[69] bir lider görüntüsü çizer.

Margoliouth, çıkarcı ve hesapçı peygamber imajını, Habeşistan hicreti üzerinden de sürdürür. Habeşistan hicretini, Hz. Muhammed'in siyasî emelleri ve muhacirlerin Habeş ordusuyla Mekke'ye dönme umudu olarak yorumlar. Bu iddiasıyla ilgili de Muir'e atıfta bulunur.[70] Görebildiğimiz kadarıyla, klasik İslam tarihi kaynaklarında Margoliouth'u ve Muir'i destekleyen bir kayıt yer almamaktadır. Üstelik yorumu, asıl maksadı dinî inançlarını özgürce yaşama ve zulümden kaçma olan amaçlarla[71] çelişir ve tarafgir bir değerlendirme olduğu gözlerden kaçmaz.

Hz. Peygamber'i pragmatik ve fırsatçı tanıtma çabasını Medine'ye hicreti üzerinden de devam ettirir. Ona göre Hz. Peygamber, Mekke'de başarısız olmuş, hicreti siyasî bir manevra ve güç elde etme fırsatı olarak planlamıştır. Medine'deki kabileler arası çatışmaları ve Yahudilerle ilişkileri de bu çerçevede değerlendirir. Yahudilerin usta savaşçılarından ve zenginliklerinden Hz. Muhammed'in yararlandığı örneğini verir.[72]

Hz. Muhammed, yaşadığı her felaketi, ardından bir başarıyla tazmin etme stratejisine sahiptir. Medine'de Yahudilerden kurtulduğu için her zafere kolayca erişebileceğinden emindir. Gözlerini, düşmeye hazır Mekke'ye dikmiş ancak saldırabilmek için bir bahaneye muhtaçtır. Kureyş müşrikleriyle imzaladığı Hudeybiye antlaşmasını bu siyasî emeli için amaç olarak kullanır.[73] Bir Huzâalının, Kureyş'in yardım ettiği müttefiki Kinane tarafından öldürülmesi Mekke-Medine cephesindeki ilişkileri bozmuş, bu boşlukta devreye giren Hz. Muhammed, bu kozu lehine değerlendirmek için Mekke üzerine yürüme hazırlıklarına başlamıştır.[74]

Margoliouth, Hz. Peygamber'in dürüstlük ve samimiyetini sorgulayan anekdotlar aktarır. Onun güvercin eğittiği ve gösterişli davranışlar sergilediği gibi rivayetlerle onu hilekâr, oyunbaz ve çıkarcı bir figür olarak göstermeye çalışır. Üstelik

[67] Margoliouth'un referans verdiği ayet Mücadele suresinin 9. ayetidir: Ey iman edenler! Aranızda gizli konuştuğunuz zaman, günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşmayın; iyilik ve takvâ hakkında konuşun ve huzurunda toplanacağınız Allah'a saygısızlık etmekten sakının.

[68] Margoliouth, *Mohammed*, 245, 279.

[69] Margoliouth, *Mohammed*, 115.

[70] Margoliouth, *Mohammed*, 157.

[71] Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsḥâḳ b. Yesâr el-Muṭṭalibî, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî),* nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 213; Ebû Muḥammed ʿAbdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Muṣṭafâ es-Saḳḳâ v.dğr (Mısır: Mektebetu Muṣṭafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955), I/321-322. Daha detaylı bilgi için bk. Levent Öztürk, "İslamiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Aralık 2001), 7-24.

[72] Margoliouth, *Mohammed*, 189.

[73] Margoliouth, *Mohammed*, 381.

[74] Margoliouth, *Mohammed*, 382.

bu konuda kaynak göstermez. Tüm bunları, *Muhammedü'l-emîn* unvanını alması da dâhil, toplumdaki politik itibar ve otoritesini sağlamlaştırmak için gizli ajandasını hayata geçirmeye dönük araçlar olarak yorumlar.[75] Hz. Peygamber'in üstün zekâsına sıkça atıf yapan Margoliouth, satır aralarında ise bu bâriz özelliğini şahsî ihtiraslarını gerçekleştirme yönünde ustaca kullandığını savunur.[76]

Margoliouth, Tebük seferinin arka planı için de yine sadece siyasî sebepleri adres gösterir. Hz. Peygamber, Huneyn'de ganimetin adaletsiz bir şekilde taksimi ve Mute'de Müslümanların yenilmesi nedeniyle ortaya çıkan moral bozukluğu ve iç karışıklıkları Tebük seferi ile telafi etmeyi amaçlamıştır ve bu skandaldır. Nitekim Medineli Müslümanlar sefere katılmakta gönülsüz davranmışlardır. Hasat sezonunu, birtakım sıkıntı ve hastalıklarını bahane etmişlerdir.[77]

Margoliouth, gizliliği, şeffaflıktan uzak bir örgütlenme biçimi olarak algılar ve yeni filizlenen bir inancın korunması ve yayılması için gizliliğin doğal bir yöntem olarak değerlendirilebileceğinden uzaklaşır. Margoliouth'a göre despot Hz. Peygamber sözlerinin üstüne söz söylenmesini, kendisine itiraz ve muhalefet edilmesini asla kabul etmemekte, ayetlerle muhataplarını susturmaktadır. Bu konuda atıfta bulunduğu Mücadele suresinin 9. ayeti, Hz. Peygamber'in eleştirilerin önünü kestiğini değil, topluluk içerisinde özellikle onun huzurunda fısıldaşarak konuşmayı yasaklamıştır. Gizliden veya açıktan zaten günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme gibi kötü konuların konuşulması İslam'a göre tasvip edilmemiştir. Margoliouth'un bu ayetten Hz. Peygamber'i eleştirilere kapalı ve diktatör bir lider olarak tanıtması art niyetten başka bir hususla açıklanabilir mi? Diğer yandan verdiği dipnot[78] incelendiğinde Margoliouth'un öne sürdüğü, Hz. Peygamber'in tahammülsüz ve eleştirilere kapalı olduğuna dair iddiası boşa çıkacaktır. Nitekim onun istişareyi tavsiye ettiği ve ashabının fikirlerini önemsediği, Margoliouth'un da referans aldığı kaynaklarda[79] yer bulmuştur.

2.5. Hz. Peygamber'in Kadın Düşkünü Olduğu İddiası

Hz. Peygamber'in evlilikleri Margoliouth'un alaycı ve hakaretkâr bir üslupla eleştirdiği konulardan biridir. Hz. Peygamber'in çok eşliliğini, "harem" olarak niteler. Yahudilerin Hz. Muhammed'den nefret etmesinin sebeplerinden biri, onun, haremine olan düşkünlüğüdür.[80] Hz. Peygamber'in henüz küçük yaştaki Hz. Aişe ile evlenmesini ise 53 yaşında bir adamın, salıncağından ve oyuncaklarından koparıl-

[75] Margoliouth, *Mohammed*, 88.
[76] Margoliouth, *Mohammed*, 82.
[77] Margoliouth, *Mohammed*, 419.
[78] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/45.
[79] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/329.
[80] Margoliouth, *Mohammed*, 232.

mış bir kız çocuğuyla evlenmesi şeklinde karakterize eder.[81] Güzel ve münbit kadınlara zaafı vardır, hatta bu fark edildikten sonra Medine içinden ve dışından bizzat kadınlar yahut kocaları tarafından Muhammed'e teklif edilirdi. Dul kadınlar, evlendirilmeden önce Hz. Peygamber'e o kadını isteyip istemediği sorulurdu.[82] Kadınlara düşkünlüğü herkesçe malum Hz. Muhammed'in kalbine girebilmek için kabile reisleri Mekke fethinden sonra en güzel kadınları ona sunuyordu. Muhammed de bu sayede haremini genişletiyordu.[83]

Margoliouth Ensar'dan dul kadınların, tekrar evlenmeden yahut evlendirilmeden önce mutlaka Hz. Peygamber'e o kadınla evlenmek isteyip istemediği sorulurdu iddiasına dayandığı hadisin[84] ilk cümleleri okunduğunda, kadını Hz. Peygamber'in, kendine istediği anlaşılmaktadır ancak metnin devamında, Ensar'dan evlendirmek istediği Cüleybib için sorduğu açıktır. Margoliouth yine kasıtlı bir kesinti ile rivayeti tahrif etmiş, taraflı bir yoruma imza atarak Hz. Peygamber'i kadın düşkünü bir peygamber olarak tasvir etmeye çalışmıştır.

Margoliouth, kadınlara zafiyet gösteren Hz. Muhammed imajını Hz. Aişe'den aktarılan bir rivayete dayanarak sürdürür. Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile evliyken gece yarısı evinden çıkmış, Aişe de onun bir gönül meselesi peşinde olduğunu düşünerek bir dedektif gibi gizlice takip etmiş, ancak Bakī mezarlığına gittiğini fark etmiştir.[85] Halbuki rivayete göre Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'yi rahatsız etmemek için yavaş ve sessiz hareket etmesi, Aişe'nin dikkatini çekmiş ve merak ederek onu takip etmiştir.[86] Buradan Hz. Peygamber'in bir gönül işi peşinde olduğu sonucunu çıkartmak imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla Margoliouth'un iddiasını destekleyen en ufak bir ibare hadiste yer almamaktadır. Bu da onun yine zihninde oluşturduğu kadın düşkünü ve şehvetperest Hz. Muhammed imajını, okuyucunun zihninde de inşa etme çabası olarak yorumlanmalıdır.

2.6. Hz. Peygamber'in Hırsız/Haydut/Ganimet Hırslısı Olduğu İddiası

Margoliouth, kervan baskınları ve ilk seriyyeleri materyalist bir bakış açısıyla izah eder. Ona göre Hz. Peygamber ve muhacirler, maddî açıdan yokluk ve zorluk içindedirler ve bu yüzden elde edecekleri ganimet ile içinde bulundukları ekonomik darboğazdan kurtulmayı hedeflemişlerdir.

Medine'ye hicretten sonra müşriklere karşı başlatılan ilk seriyyeler ve ker-

[81] Margoliouth, *Mohammed*, 234-235.
[82] Margoliouth, *Mohammed*, 351-352.
[83] Margoliouth, *Mohammed*, 449-450.
[84] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/422.
[85] Margoliouth, *Mohammed*, 466.
[86] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/221.

van baskınlarında ilk Müslümanları hırsız[87] ve haydut[88], Hz. Peygamber'i de bu şebekenin lideri[89] olarak tanımlar. Nitekim Nahle seriyyesi özelinde onun gasp ve ganimet uğruna haram aylardaki savaş ve saldırı yasağına uymadığını bilakis şiddeti teşvik ettiğini öne sürer.[90]

Nahle seriyyesi üzerinden, ganimet ve para için deyim yerindeyse her yolu mübah gören, kutsalı çiğneyen ve yegâne söz sahibi[91] bir peygamber imajı çizer. Ganimetin Hz. Peygamber ve muhacirler için ihtiyaç olduğunu kabul eder ancak haysiyetsiz (!) bir biçimde elde edilmesine karşı çıkar [92] ve hakarete varan iddialarda bulunur. Örneğin Bedir esirlerini öldürmeyi düşünen Hz. Peygamber, onlar üzerinden elde edeceği ganimet ve parayı düşününce bundan vazgeçmiştir.[93] İlk etapta tüm ganimeti kendi hesabına almayı planlamış ancak daha sonra beşte birini almaya ikna edilmiştir.[94] Margoliouth bu son iddiasını kanıtlayacak bir kaynak sunmamakta dolayısıyla öznel bir iddiayla Hz. Peygamber'i ganimet düşkünü olarak tahkir etmektedir.

Margoliouth'un gözünden Hz. Peygamber, her ne zaman paraya ihtiyaç duysa Yahudilerin üzerine giderek onları gasp etmiştir.[95] Hz. Peygamber, kendisinin ve muhacirlerin ihtiyaç duydukları mal-mülk ve paraya, Benî Kaynukā' Yahudilerini Medine'den sürerek ulaşmaya çalışmıştır. Çalışkan tüccar Yahudilerin mallarının ve mülklerinin gasp edilmesi, ileriki yıllardaki yağma faaliyetleriyle, çalışmadan hazıra konmak isteyen Müslümanlara örnek teşkil edecektir.[96]

Margoliouth'a göre Bedir zaferinden sonra Hz. Peygamber Medine ve çevresindeki kabileleri de kontrolü altına alarak hâkimiyet alanını genişletmiştir. İngiliz oryantaliste göre bu hâkimiyetin sonucu, büyükbaş hayvan hırsızı[97] Hz. Peygamber yüzünden Mekke'nin can damarı olan Mekke-Suriye ticaret yolunun Kureyş için kapanması demektir.

Margoliouth'a göre Hz. Muhammed, hicretten sonraki altı yıl haydutluk ve yağmacılıkla geçinmiştir. Medine'ye oldukça uzakta yaşayan masum Hayber halkının Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara zararı olmadığı halde onlara saldırması ve mallarını gasp etmesi ancak onun ganimet hırsı ile açıklanabilir. Hz. Muhammed'in

[87] Margoliouth, *Mohammed*, 239.
[88] Margoliouth, *Mohammed*, 248.
[89] Margoliouth, *Mohammed*, 238.
[90] Margoliouth, *Mohammed*, 243-244.
[91] Margoliouth, *Mohammed*, 245.
[92] Margoliouth, *Mohammed*, 245.
[93] Margoliouth, *Mohammed*, 267.
[94] Margoliouth, *Mohammed*, 272.
[95] Margoliouth, *Mohammed*, 413.
[96] Margoliouth, *Mohammed*, 286.
[97] Cattle-stealing. Margoliouth, *Mohammed*, 289.

Hayber'e saldırmasının nedeni, Yahudilere olan öfkesi, İslam'ı kabul etmemeleri ve onlardan elde edeceği ganimetin cazibesidir.[98]

Hz. Peygamber'in askerî faaliyetlerini sadece onun ganimet sevdası üzerinden okumaya devam eden Margoliouth'a göre, Huneyn savaşından sonra onun niyetinin Taif'i ele geçirmek olduğunu öne sürer. Zira Taif, münbit topraklara ve zengin su kaynaklarına sahiptir ve buradan elde edeceği ganimet çok makbule geçecektir.[99] Taif kuşatmasında Huneyn savaşından kaçan Sakīflilerin Taif kalesine sığınarak burada bir tehdit oluşturabileceği ihtimalini dikkate almaz.

Tevbe suresi 60. ayette[100] zekâtın kimlere verileceği açıkça belirtilirken, Margoliouth, Hz. Muhammed'in zekât sayesinde kendi cebini doldurmayı planladığından bahseder.[101] Ayakları üzerinde yeni durmaya çalışan yeni İslam devletinin malî ihtiyaçları için bir nevî devlet vergisi olan ve ama hakkında edebî bir isim tercih edilen zekât zorunluluğu yeni Müslümanlara külfet getirmiştir.[102]

Görüldüğü gibi Margoliouth, Hz. Peygamber'in neredeyse tüm askerî faaliyetlerini salt ekonomik çıkar ve ganimet hırsı ekseninde değerlendirir. Olayların perde arkasındaki siyasî, askerî ve dinî motivasyonları göz ardı eder. Özellikle Mekke döneminde müşriklerin Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara uyguladıkları düşmanlık, zulüm ve ambargoya değinmez. Kaynak göstermediği, Bedir esirleri üzerinden attığı iftira dolu satırlarda, esirleri öldürmek yerine paralarına göz koyarak serbest bıraktığını iddia eder. Halbuki, "yegâne söz sahibi" olarak nitelendirdiği Hz. Peygamber esirler konusunda istişare etmiş, neticede hem esirlerin hem de Müslümanların ihtiyaçlarını göz önüne alarak merhametle yaklaşmıştır.[103] Ganimetin paylaşımı konusunda da Hz. Peygamber, Kur'an'da belirtilen açık hükmü uygulamış ve beşte bir payı sadece kendisi için değil İslam devleti ve Müslümanlar için de harcamıştır. Sonuç olarak Margoliouth seçmece rivayetler üzerinden yaptığı öznel ve tarafgir yorumlarla Hz. Peygamber'i ganimet düşkünü ve bencil lanse etmeye çalışmıştır.

Yahudiler'i bir maddî kazanç kapısı gördüğüne dair anlatılarında Margoliouth, Hz. Peygamber'in tüm Medine'nin siyasî, sosyal ve dinî gruplarını Medinelilik

[98] Margoliouth, *Mohammed*, 362-363.
[99] Margoliouth, *Mohammed*, 402-403.
[100] Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.
[101] Margoliouth, *Mohammed*, 442.
[102] Margoliouth, *Mohammed*, 413.
[103] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye,* 1/645; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîḫu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Ṣılatu Târîḫ eṭ-Ṭaberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/460.

kimliliği altında eşit hak ve sorumluluklarla Medine Vesikası çerçevesinde birleştirdiğini, Yahudilerin Medine Vesikasına muğayir davranmasını, Müslüman bir kadını çarşıda taciz etmelerini ve çıkan kavgada iki taraftan da kan dökülmesini zikretmez.

Hz. Peygamber aslında elde edilen ganimetlerden müellefe-i kulûba vererek, Benî Mustalik ve Sakif halkının esirlerini serbest bırakarak ganimet ve dünyalık peşinde olmadığını ispatlamıştır. Asıl gayesi dinî tebliğdir. Amaç Margoliouth'un öne sürdüğü gibi insanları gasp etmek olsaydı İslam bu denli benimsenmez, yayılmaz ve en önemlisi kalıcı hale gelmezdi. Tarih bunun şahididir.

2.7. Hz. Peygamber'in Savaş ve Şiddet Yanlısı Olduğu İddiası

Margoliouth'a göre Mekke'de zulme karşı sabrı tavsiye eden Hz. Muhammed, Medine'de gözü dönmüş bir kan dökücüye dönüşmüştür. Her ne kadar Kureyş, onun kanını dökmekten imtina ettiyse de o, onların kanını dökmekten çekinmeyecek bir karaktere evrilmiştir.[104] Mekke'de risâlet vazifesinin başarısız olmasıyla Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber, şehri adeta bir silahlı kampa dönüştürmüş, Mekke'yi de kısmen zorla kısmen de rüşvet kullanarak boyunduruğu altına aldıktan sonra tüm Arabistan'a hükmetmek için hızla ilerlemiştir.[105]

Margoliouth'a göre saldırı siyasetine Nahle seriyyesi ile ivme kazandıran Hz. Peygamber, ashabı arasından her savaşta bedeninin paramparça edilerek şehit edilmesi için dua eden bir fanatik olan Abdullah b. Cahş'ı komutan atamıştır. Hz. Peygamber, Abdullah b. Cahş'a verdiği gizli mektupta, açıkça Kureyş kervanına saldırmayı emretmiştir.[106] Emre itaat eden Nahle birliği, Kureyş kervanından iki kişiyi esir alıp, Amr b. El-Hadramî'yi öldürmüştür ki, Amr bu andan sonra Allah ve Peygamberi adına öldürülecek milyonlarca insanın ilki olmuştur.[107]

Kur'an'ın da kan dökmeyi teşvik ettiğinden ve büyük katliamlardan Allah'ın razı olacağından söz eden ayetlerin varlığından bahseden[108] Margoliouth dipnot vermekten kaçınır. Yine aynı şekilde, bir Müslümanın canı karşılığında en az on müşriğin katledilmesi gerektiği Hz. Peygamber'in zihin dünyasıdır[109] derken yine kaynak göstermeyerek mesnetsiz değerlendirmelerde bulunur. Ona göre eğer peygamber bir kimseden rahatsız olmuş ve ona öfke duymuşsa, o insanın yaşama şansı yoktur ve sonu ölümdür. Bu da Yunanlıların tiranlık adını verdikleri despotlukla

[104] Margoliouth, *Mohammed*, 239.
[105] Margoliouth, *Mohammed*, 31.
[106] Margoliouth, *Mohammed*, 244.
[107] Margoliouth, *Mohammed*, 245.
[108] Margoliouth, *Mohammed*, 267.
[109] Margoliouth, *Mohammed*, 275.

tanımlanabilir.[110] Asma bint Mervan ile Ebu Afak gibi şairler, Hz. Muhammed'in siyasî emellerine, hicveden şiirlerle taş koydukları için öldürülmüşlerdir.[111] Öldürülme sebepleri kadar öldürülme şekillerini de ele alan Margoliouth, selefi Muir ve Sprenger'a atıfta bulunarak cellatla infaz edilmek yerine sinsi bir suikasta kurban gitmelerini vicdansız ve kalleşçe cinayetler olarak tasvir eder.[112] Bedir savaşında diğer esirler serbest bırakılırken Nadr b. Hâris'in öldürülmesinin sebebi de Kur'an'a benzer şiirler serdetmesidir.[113]

Margoliouth'a göre, Kâ'b b. Eşref'in sonu da, Medineli muhalifler ile Kureyşliler arasında bir işbirliği tesis etme çabası yüzünden gelmiştir.[114] Kâ'b'ın komplo kurularak canice öldürüldüğünü uzun bir tiyatral sahne halinde anlatır. Sadece Kâ'b b. Eşref değil, tüm Yahudilerin sürülmesi ve görüldüğü yerde öldürülmesi için makul sebepler yoktur[115] derken, onların, Hz. Peygamber'in keyfî ve saldırgan siyasetine kurban gittiklerini ima eder. Beni Nadir Yahudilerinin Hz. Peygamber'i öldürme planlarıyla ilgili bilgiler Yahudi kaynaklarında yer almadığı için meseleye ihtiyatlı yaklaşan ve klasik İslam kaynaklarındaki rivayetleri görmezden gelen Margoliouth, Yahudileri masum, Hz. Peygamber'i de Yahudilerin kendisini sürekli öldürmek istedikleri düşüncesinde saplantılı bulur.[116]

Margoliouth'un zaman zaman da Hz. Muhammed'e olan kini ve Mekke müşriklerini aklama ve masum gösterme çabası dikkat çekmektedir. Örneğin Uhud savaşından sonra Ebu Süfyan'ın Müslümanları takip etmemesini ve Hz. Muhammed gibi bir düşmanın az bir cezayla salıverilmesini eleştirir, müşriklerin insaflı davranıp barıştan yana bir yaklaşım sergilediklerinden övgüyle bahseder.[117] Müsle yapan kadınları ise aklamaya çalışır ve ciğer çiğneme geleneğinin o dönem Arap toplumunda var olduğundan söz eder, bunun adresini de ciğerin büyülü olduğuna dair inançta arar.[118]

Hz. Muhammed, Margoliouth'un iddiasına göre, Uhud yenilgisinin acısını çıkartmak için, Kureyş'in zaferinden cesaret alan çevre kabilelere gözü dönmüş haydut ve suikastçılar görevlendirerek onları kontrolü altına almayı bir politika haline getirmiştir. Bu yöntemle aynı zamanda kendisine inanmayan Yahudilere de gözdağı vermeyi hedeflemiştir. Nitekim bu amaçla Huzeyl kabilesinin başı olan Süfyan bin Halid öldürülmüş, Amr bin Ümeyye de Ebu Süfyan'ı öldürmekle gönderilmiş-

[110] Margoliouth, *Mohammed*, 275-276.
[111] Margoliouth, *Mohammed*, 277-278.
[112] Margoliouth, *Mohammed*, 279.
[113] Margoliouth, *Mohammed*, 135.
[114] Margoliouth, *Mohammed*, 286-287.
[115] Margoliouth, *Mohammed*, 288.
[116] Margoliouth, *Mohammed*, 314.
[117] Margoliouth, *Mohammed*, 302-303.
[118] Margoliouth, *Mohammed*, 306.

tir.[119]

Margoliouth'un satırlarına göre, Bi'rimaûne'de yetmiş kadar yetişmiş masum insanın, -üstelik can emniyeti sağlanacağına dair teminat verilmesine rağmen- hunharca katledilmesi, bu grubun arasından sağ kurtulan Amr b. Ümeyye'nin, kaçış yolunda düşman zannederek sehven iki Müslümanı öldürmesinden daha az önemi haizdir. Silahsız ve tek niyetleri İslam'ı anlatmak olan insanların öldürülmesine büyük ölçüde sessiz kalan Margoliouth, Amr b. Ümeyye için "gözü dönmüş haydut"[120] sıfatını kullanır.

Margoliouth'a göre Hz. Muhammed, Yahudileri ortadan kaldırdıktan sonra gündemine intikam ve fetih planlarını almıştır. Hatta Yahudilerin intikam yeteneği yokken, Peygamber bu konuda oldukça mahirdir.[121] Recî' vak'ası olayının intikamını almak için Beni Lihyân kabilesine askerî sefer düzenlemiş ancak Lihyânoğullarının, harekatı önceden haber alıp dağlara gizlenmeleri sebebiyle intikam planları suya düşmüştür.[122]

Saldırgan peygamber imajını çizmeye devam eden Margoliouth'a göre Hudeybiye antlaşmasından önce Medine'den Mekke'ye ashabıyla hareket eden Hz. Peygamber'in gizli ajandası Mekke'ye saldırmaktır, umre yapmak aslında bu amacın bir kılıfıdır. Mekkeliler, Müslümanların hazırlıklarından haberdar olunca Hz. Peygamber saldırı fikrinden vazgeçmiş ama umre yapma niyetini korumuştur. Bu sayede Mekke'de yapacağı gövde gösterisiyle Kureyş'i etkileyecektir.[123] Hudeybiye antlaşmasıyla ilgili yaptığı bu tarafgir değerlendirmelerle ilgili Margoliouth hiçbir kaynak ve dipnot göstermez.

Margoliouth'a göre Hz. Peygamber ne zaman bir başarısızlığa uğrasa, bunun telafisini Yahudilere saldırmakta görür. Nitekim ashabını tatmin etmeyen Hudeybiye antlaşmasının ardından Hayber Yahudilerini hedef tahtasına oturtmuştur.[124] Hayber'in fethi Hz. Muhammed'in ve İslam'ın yayılmacı politikasının ilk basamağını teşkil eder zira bu gelişmeden sonra çevre devletlerin hükümdarlarına mektuplar göndermiştir.[125]

Ömrünün son yıllarında hac yapmaya niyetlenen Hz. Muhammed, toplanan Araplara hitaben manifesto niteliğinde kan kokan bir ayet ihdas etmiştir. Sure ve ayet numarası belirtmeyen Margoliouth'a göre Hz. Muhammed, şiddetin dozunu daha da artırmaktadır. Bu açıklaması hem Mekke ticaretini zarara uğratmakta hem

[119] Margoliouth, *Mohammed*, 310-311.
[120] Margoliouth, *Mohammed*, 312-313.
[121] Margoliouth, *Mohammed*, 338.
[122] Margoliouth, *Mohammed*, 338-339.
[123] Margoliouth, *Mohammed*, 345.
[124] Margoliouth, *Mohammed*, 355-356.
[125] Margoliouth, *Mohammed*, 364.

de Medine içerisinde huzursuzluğa sebep olmaktadır ki Hz. Muhammed bunları göze almaktadır.[126]

Risâlet vazifesi başladıktan sonra Hz. Peygamber'in, muhatap aldığı çevrelerden en çok Yahudilere karşı öfke duyduğu ve saldırgan bir tutum sergilediği izlenimini veren Margoliouth, onların ihanet, savaşa teşvik, suikast teşebbüsü, düşmanı kışkırtma gibi suçlarına yer vermeyerek yanlı bir tavır sergiler.

Açık tebliğ döneminden itibaren Mekke'de müşriklerle Müslümanlar arasında yaşanan gerginliklere ve çatışmalara vurgu yapar. Müşriklerden bir saldırı geldiğinde, hemen misilleme yaparak karşı saldırıya geçmenin Hz. Muhammed'in benimsediği bir ilke olduğunu, İslam'ın da bu sayede hızla ilerlediğini kaydeder.[127]

Daha genel bir ifade ile İslam'ın kılıç zoruyla yayıldığını ima eden Margoliouth, naklettiği bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'in Hayber fethine görevlendirdiği Hz. Ali'ye, bölge halkını zorla Müslüman yapmasını emrettiğini ifade eder.[128] Hâlbuki rivayette Hz. Peygamber'in zor kullanmayı emretmesi bir kenara, sakince Hayber halkını İslam'a davet etmesini emrettiği açıktır:[129]

Ali (r.a.), "Ey Allah'ın Resulü! Onlarla bizim gibi oluncaya kadar mı savaşayım?" diye sordu. Resulullah şöyle buyurdu: "Sakin bir şekilde hareket et. Onların topraklarına indiğinde onları İslam'a davet et. Onlara Allah'ın üzerlerindeki hakkını bildir. Vallahi, Allah'ın senin vasıtanla bir kişiyi hidayete erdirmesi, senin için kızıl develere sahip olmaktan daha hayırlıdır."

Hz. Peygamber'in emri barışçıl bir davet ve tebliğ yöntemi iken, Margoliouth'un art niyetli yaklaşımı genelde İslam'ı, özelde Hz. Peygamber'i ve Müslümanları karalamaya dönük bir algı operasyonudur. Margoliouth, Hz. Peygamber'in, sadece insanlara değil, hayvanlara karşı da şiddet eğilimli olduğunu öne sürer. Bu noktada Margoliouth, diğer hayvanlara bir sempati beslerken Hz. Muhammed'in, köpeklerden nefret ettiğini, insanları da onlardan soğuttuğunu hatta neredeyse köpeklerin imha edilmesini emredeceğini öne sürer.[130] Margoliouth köpek öldürme emriyle ilgili satırlarını kaydederken dipnot yahut kaynak gösterme zahmetinde bulunmaz. Kaldı ki Hz. Peygamber, Margoliouth'un da başvurduğu *Müsned* nüshasındaki hadislere göre avcılık, çiftçilik ve çobanlıkta köpek edinilmesine ruhsat vermiştir.[131] Ayrıca Hz. Peygamber'in köpeklerin öldürülmesine dair emri genel bir emir değil, istisnaî bir durumdur. Zira Medine'de yaşanan salgın ve köpekler yoluy-

[126] Margoliouth, *Mohammed*, 430-431.
[127] Margoliouth, *Mohammed*, 154-155.
[128] Margoliouth, *Mohammed*, 362-363.
[129] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/333.
[130] Margoliouth, *Mohammed*, 53.
[131] İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4/86; Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Musnedu's-Ṣaḥîhu'l-Muḫtaṣar bi Naḳli'l-ʿAdl ʿani'l-ʿAdl ilâ Resûlillâh,* nşr. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 5/38.

la yayılan ve bulaşan hastalık köpeklerin öldürülmesini elzem kılmıştır.[132]

Savaşçı/saldırgan/şiddet yanlısı peygamber imgesinin Margoliouth'un en çok üzerinde durduğu ve geniş yer ayırdığı olumsuz tipolojilerin başında geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kitabının, Bi'rimaune vakası, Hendek savaşı, Beni Nadir ve Beni Kurayza Yahudilerinin cezalandırılması konularını işlediği dokuzuncu bölümüne "Yahudilerin Yok Edilmesi"[133] başlığını atması bu konuya dair bir delildir. Margoliouth'un gözden kaçırdığı yahut görmek istemediği nokta Mekke döneminde Müslümanlara uygulanan baskı, zulüm ve ambargodur. Buna rağmen tarihen Mekke döneminde şiddet yerine, sabır, metanet ve tebliğ ön plandadır. Açık tebliğ döneminden sonraki süreçte Hz. Peygamber'in saldırgan siyasetine vurgu yapan Margoliouth genelde İslam'ı özelde de Hz. Peygamber'i şiddet yanlısı gösterme çabasındadır.

Medine döneminde ise, Margoliouth'un bakış açısına göre, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların saldırgan tutumu daha da sertleşmiştir. Nahle seriyyesini Müslümanlar açısından, haram aylara yapılan saygısızlık ve yüz kızartıcı bir eşkıyalık olarak tasvir eder.[134] Nahle seriyyesinde Hz. Peygamber'in saldırı emri verdiğini savunarak fikrini –kendi ifadesiyle- sahih bir rivayete dayandırmaktadır. Kaynak olarak Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Megāzî*'sinin Wellhausen tarafından yapılan Almanca özeti, *Muhammed in Medina*[135] isimli kitabını gösterir. Bu kaynağa ulaştığımızda ise Hz. Peygamber'in saldırı emri yoktur. *Kitâbü'l-Megāzî*'nin Arapça aslına müracaat ettiğimizde de Hz. Peygamber'in emrinin tarassut etmek/gözetlemek[136] olduğunu fark ediyoruz. Margoliouth'un bu manevraları açıkça Hz. Peygamber'i saldırgan bir lider olarak tasvir etmek için rivayetleri manipüle ettiğini ortaya koymaktadır. Arapça bildiği kaydedilen Margoliouth, *Kitâbü'l-Megāzî*'nin neden Arapça aslını kullanmamıştır, bu da onun cevaplaması gereken diğer bir sorudur.

Margoliouth'un yukarıda kaydettiğimiz anlatımlarından Hz. Peygamber'in Yahudilere karşı saldırgan tutumunun temelinde öfke gibi duygusal sebepler yattığı görünmektedir. Yahudilerin Medine Vesikasına muğayir davranmaları Margoliouth tarafından görmezden gelinir. Hâlbuki dış tehdit ve düşmanlara karşı birlikte hareket edilmesi, tarafların birbirine saygı göstermesi, iç işlerine müdahale et-

[132] Ömer Ali. Özdemir, "Köpek Öldürme ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 262-279.
[133] The destruction of the Jews.
[134] Margoliouth, *Mohammed*, 251.
[135] Julius Wellhausen, *Muhammed in Medina Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin: G. Reimer, 1882.
[136] Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâḳıd el-Eslemî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989)I/13.

memesi gibi ilkeler[137] Medine Vesikası'nda kaleme alınmış, Yahudiler de kendi rızalarıyla sözleşmeyi kabul etmişlerdi. Ancak Bedir zaferinden sonra Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhine Kureyş'i kışkırtma çabaları açıkça verdikleri sözlere ihanet anlamı taşımaktaydı.

Dipnot vermediği, "kan kokan" sıfatıyla yorumladığı ayet muhtemelen Tevbe suresinin ilk ayetleridir. Ona göre, Hz. Muhammed'in yazdığı bu manifesto niteliğindeki ayetler, kendilerine teslim olmak ya da saldırıya hazırlıklı olmaktan başka seçenek sunulmayan kabileleri Medine'ye akın etmek zorunda bırakmıştır.[138]

Son olarak Muhammed Hamîdullah'ın da kaydettiği gibi, Hz. Peygamber'in savaşlarında her iki taraftan da öldürülenlerin sayısı oldukça azdır. Çoğu savaş çarpışma olmadan kazanılmış ve sonlandırılmıştır.[139] Dolayısıyla Margoliouth'un iddia ettiği gibi ilk dönem İslam tarihindeki savaşların amacı kan dökmek değil, insanları kazanmak ve dinî tebliğin önündeki engelleri bertaraf etmektir.

Sonuç

Klasik oryantalizm döneminin öne çıkan isimlerinden biri olarak Margoliouth, hem Hz. Peygamber'in şahsiyetini büyük ölçüde eleştirel bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Hz. Peygamber'in kişiliğini ve liderliğini daha çok olumsuz tipolojiler üzerine inşa etmektedir. Zaman zaman hakarete varan sıfatlarla Hz. Peygamber'i tasvir etmesi, orta çağ ve Aydınlanma dönemlerindeki Batılı yazar ve teologların geleneksel olumsuz Hz. Muhammed tasavvurlarının bir devamı niteliğindedir.

Hz. Peygamber'in, iletişim becerilerini siyasî emellerine dönük bir manipülasyon aracı olarak ustaca kullandığını savunması ve dinî liderliğini de stratejik bir girişim olarak sunması İngiliz oryantalistin indirgemeci ve materyalist bir bakış açısı geliştirdiği sonucuna bizi ulaştırmaktadır. Her ne kadar akademik bir yöntem takip ediyor gibi görünse de rivayetleri kendi öznel bakış açısına göre seçmesi ve yorumlaması bu iddiasıyla çelişir. *Mohammed and the Rise of Islam* kitabının girişinde ne savunmacı ne de saldırgan bir tavır takınmayacağını, objektif ve özgün bir Hz. Muhammed biyografisi ortaya koyacağını kaydetse de pratikte bunu başaramadığı örneklerle açıkladığımız öznel ve keyfî yorumlarından anlaşılmaktadır.

Kanıt sunmadan yapılan tarih anlatımı ve yazımı bilimsel değer taşımadığı gibi okuyucuyu da yanıltma riski barındırır. Bu açıdan bakıldığında kaynak seçimi ve kullanımı konusunda Margoliouth'un zaman zaman dipnot ve kaynak göstere-

[137] İbn İshak, *es-Sîre,* 295, Vâkıdî, *el-Meġāzî*, 1/176; İbn Hişâm, es-Sîre, 2/501-504; Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ, *eṭ-Ṭabaḳât*, nşr. ʿAlî Muḥammed ʿOmer (Kahire, Mektebetu'l-Ḫancî, 1421/2001), 2/29, 57-58, 74-77.

[138] Margoliouth, *Mohammed*, 430-431.

[139] Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Acar Matbaacılık, ts.)

mediği ve iddiasını temellendiremediği dikkat çekmektedir. Kaynaklar arasındaki seçmeci tutumu, rivayetler arasında da görülmektedir. Zaman zaman da tarihî verileri ve hadisleri bağlamından koparark önyargılı düşüncelerine zemin oluşturacak şekilde çarpıtması onun akademik objektifliği yakalayamadığının bir göstergesidir.

Hz. Peygamber'in biyografisini incelemeye çalışan Margoliouth, konunun temel kaynakları olan başta Kur'an'ın otantikliğini ve orijinalliğini reddeder. İlk dönem İslam tarihi kaynaklarını ve hadis külliyatını güvenilmez bulur. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in hayatı hakkında bilgi edinmek neredeyse imkânsız hale gelecektir. Kabul etmediği İslam'ın temel kaynaklarının yerine hangi epistemolojik temel esas alınacaktır? Alternatif güvenilir kaynaklar da sunmayan Margoliouth'un, buna rağmen ortaya koyduğu Hz. Peygamber biyografisi ne ölçüde güvenilirdir?

Margoliouth'un tipik bir oryantalist bakış açısını takip ettiği ve tarafsız bir anlama çabasından ziyade, manipülasyon yaptığı rahatlıkla söylenebilir. İddiaları ve metodolojisi, İslam'a ve onun peygamberine dair bütüncül bir anlayış geliştirmekten uzaktır. Geliştirdiği Hz. Muhammed tasavvuru, seküler ve materyalist bir perspektiften yorumlama amacı taşıyan bir tarih okumasını yansıtmaktadır.

Margoliouth, Batı merkezli ve kendi kültürünün üstünlüğüne dayanan bir perspektifi yansıtan klasik oryantalizmin zirvesine denk gelen bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla Batı Hristiyan kültüründen gelen bir bakış açısıyla ve döneminin genel oryantalist eğilimlerine paralel olarak Hz. Peygamber'i değerlendirdiğini söylememiz mümkündür. Her ne kadar o dönemde yapılan çalışmaların akademik bir veçheyle sunulduğu iddia edilse de Margoliouth'un klasik oryantalizmin Hz. Muhammed hakkındaki olumsuz iddia ve fikirlerinin etkisinden kendini soyutlayamadığı çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardandır.

Son olarak, bu mütevazı makalemizin yeni araştırmalara ve araştırmacılara ışık tutacağı ümidini taşıyoruz. Bir sonraki çalışmamızın konusunun da "David Samuel Margoliouth'un Hz. Peygamber'in Nübüvveti Hakkındaki İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım" olacağını ifade etmeyi faydalı buluyoruz. Oryantalist bakış açısının daha kapsamlı ve hacimli çalışmalarla analiz edilmesi, İslam dünyasında da Batı merkezli bilimsel ve akademik paradigmalar yerine, yapıtaşları Hz. Peygamber tarafından belirlenen, İslam'ın temel değerleri ve epistemolojik prensiplerine dayanan bir ilim anlayışı geliştirilmesine yardımcı olacaktır.

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

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

Kaynakça

Aliyü Muhammad, Akilu ve Adibah Abdul Rahim. "David Samuel Margoliouth on Prophet's Monotheism: Evaluation of His Imagination." *Journal of Al-Tamaddun* 13/2 (2018), 103-110.

Aliyü Muhammad, Akilu ve Adibah Abdul Rahim. "The Misrepresented Claims of David Samuel Margoliouth on Prophet Muhammad's Miracles: A Critical Evaluation". *Ulum Islamiyyah* 24 (2018), 1-10.

Aliyü Muhammad, Akilu ve Adibah Abdul Rahim. "The Remnant of Medieval Christian Attitudes Towards Prophet Muhammad: A Critical Evaluation of Margoliouth's Pathological Theory." *Afkar* 21/2 (2019), 141-174.

Alkan, Arif. *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1997.

Artikbaev, Kudrat. "Ahmed b. Hanbel'in 'Müsned' Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Ekim 2013), 165-178.

Atay, Esma. *İlk Dönem İngiliz Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları: W. Muir ve D. S. Margoliouth Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Buaben, Jabal Muhammad. Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt. Leicester: Islamic Foundation, 1996.

Bushman, Richard L. *Joseph Smith and The Beginning of Mormonism.* University of Illinois Press, 1984.

Doyle, Arthur Conan. The History of Spiritualism: Volumes I and II – The Complete, Unabridged Aspects of Mediums and the Spirit World. Adansonia Publishing, 2019.

Fayda, Mustafa. "İbn Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/71-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fayda, Mustafa. "Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/92-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Fayda, Mustafa. "Hâlid b. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/289-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Mohammedanism An Historical Survey*. London, New York: Oxford University Press, 1949.

Hamîdullah, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Savaşları*. çev. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: Acar Matbaacılık, ts.

Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Işık, Ramazan. "A Research on Mormonism and the Mormon Church". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 165-190.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 6 Cilt. nşr. Ebû'l-Muʿâṭî en-Nûrî. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1419/1998.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed ʿAbdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. nşr. Muṣṭafâ es-Saḳḳâ v.dğr. Mısır: Mektebetu Muṣṭafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsḥâḳ b. Yesâr el-Muṭṭalibî. *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Saʿd, b. Menîʿ, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed. *eṭ-Ṭabaḳât*. nşr. ʿAlî Muḥammed ʿOmer. Kahire: Mektebetu'l-Ḫancî, 1421/2001.

Jeffery, Arthur. "David Samuel Margoliouth". *The Muslim World* 30/3 (1940), 295-298.

Koelle, Sigismund Wilhelm. *Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered*. London: Rivingtons, 1889.

Kur'an Yolu. (Erişim 16 Kasım 2024). https://kuran.diyanet.gov.tr/

Margoliouth, David Samuel. *Mohammed and the Rise of Islam*. New York and London: G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, 1905.

Margoliouth, David Samuel. *Muhammed ve İslam'ın Yükselişi*. çev. Muhammed İkbal Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Mills, Charles. An History of Muhammedanism: Comprising the Life and Character of the

Arabian Prophet, and Succinct Accounts of the Empires, Founded by the Muhammedan arms. London: Black, Kingsbury, Parbury & Allen, 1818.

Muslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Müsnedu's-Ṣaḥîhu'l-Muḫtaṣar bi Naḳli'l-ʿAdl ʿani'l-ʿAdl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Cîl, tarihsiz.

Najwa binti Ismail, Farah Umaina. *Islam as a Secret Society: A Critical Study on David Samuel Margoliouth's View*. Malaysia: Universiti Sains Islam Malaysia, Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Oğuzay, Fatih. "Hz. Peygamber'in Tarıma Bakışı Ve Medine Merkezli Tarımsal Düzenlemeleri". *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (Kasım 2020), 215-242.

Önkal, Ahmet. "Amr b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özdemir, Ömer Ali. "Köpek Öldürme ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 262-279.

Özsoy, Naci. "David Samuel Margoliouth'un Hayatı, Eserleri ve Arap Şiirine Bakışı". *International Social Sciences Studies Journal* 6/61 (2020), 1903-1914.

Öztürk, Levent. "İslamiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Aralık 2001), 7-24.

Reeves, Minou. *Muhammad in Europe A Thousand Years of Western Myth-Making*. New York: New York University Press, 2000.

Sarıçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Taberî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîḫu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Ṣılatu Târîḫ eṭ-Ṭaberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.

Editors of Encyclopaedia Britannica. "David Samuel Margoliouth". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 23 Aralık 2024. https://www.britannica.com/biography/David-Samuel-Margoliouth

Vâḳıdî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿOmer b. Vâḳıd el-Eslemî. *el-Meğâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989.

Wellhausen, Julius. Muhammed in Medina Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe. Berlin: G. Reimer, 1882.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "David Samuel Margoliouth". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/53-54. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Erken İslâmî Dönemde Bir Kâtip Portresi: Mısır'ın İlk Âmili Verdân er-Rûmî

Portrait of a Scribe in the Early Islamic Period: Verdan, the First Accountant of Egypt

Abdullah Burgu

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya, Türkiye
Assist. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Literature, Department of History, Konya, Türkiye
aburgu@selcuk.edu.tr | https://orcid.org/0000-0001-9057-0688

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1630752

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 31.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Burgu, Abdullah. "Erken İslâmî Dönemde Bir Kâtip Portresi: Mısır'ın İlk Âmili Verdân er-Rûmî". *İstem* 45 (2025), 31-50. https://doi.org/10.31591/istem.1630752

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

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

Erken İslâmî Dönemde Bir Kâtip Portresi: Mısır'ın İlk Âmili Verdân er-Rûmî

Öz

Arap Yarımadası'ndan henüz devletleşmemiş bir siyasi kültürün içinden gelen Müslüman fatihler; Doğu'da Sâsânî İmparatorluğunu yıkarak, Batı'da ise Roma-Bizans İmparatorluğunu hakimiyetindeki bazı bölgeleri ele geçirerek, fetihlerin hemen akabinde bin yıllık iki geleneğe varis olmuşlardır. Köklü devlet mekanizmasıyla dikkat çeken bu iki devlet, çeşitli meslek sınıflarından meydana gelen kâtiplerle toplum ve devlet işlerine yönelik çözümler üretmeyi başarmışlardır. Müslüman idareciler yeni bir devletin temellerini atarken tecrübe ve birikimlerinden faydalanmak istedikleri imparatorluk tecrübesine sahip bu tür kâtiplerin idari işlerde kullanılmasında bir mahsur görmemişlerdir. Bu nedenle İslâm'ın ilk yüzyılı boyunca, İslâm İmparatorluğunun bürokratik işlerini yürüten Irak, Mısır, Suriye ve Horasan'da bu geleneği temsil eden ve kâtip sınıfından gelen çok sayıda isimler ve figürler ile karşılaşılmaktadır. Bu makale, Hz. Ömer dönemi gibi çok erken bir devirde Mısır'da maliye bürokrasisinde istihdam edilen Verdân isimli bir kâtibin biyografisi, faaliyetleri, siyasi ve mali hadiselerdeki rollerini incelemektedir. Çalışma, Verdân'ın şahsında söz konusu geçiş döneminin kâtipler sınıfındaki ve İslâm İmparatorluğunun bürokratik sistemindeki gelişmelerin yapısal bir analizini içermektedir.

Araştırmada, İslâm tarihi incelemelerinde genellikle halife, vali ve Arap kökenli üst idarecilere yoğunlaşan yerleşik tarih bakış açısının yerine, bir arka planda ve ikinci derecede tarihsel olayların gelişimini organize eden, gündelik hayat ve bürokratik yaşama değin muhtelif olaylarda rol oynayan alt figürlerden birine odaklanılmıştır. Her ne kadar modern çalışmaların dikkatini çekmese de mevcut tarih kaynakları bu tür şahıslarla ilgili mebzul miktarda bilgiler aktarmaktadırlar. Söz konusu bilgiler, değerlendirilerek erken İslâmî dönemde siyasi olayların dahi içerisinde yer alan bir kâtibin portesinin çıkarılması hedeflenmiştir. Kaynak tahlili ve doküman analizi yönteminin kullanıldığı çalışmada ahbâr niteliğindeki erken dönem İslam kronikleri, fütûh kitapları, şehir tarihleri ve Mısır tarihine ayrılan eserlerden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mısır, Kâtip, Verdân er-Rûmî, Amr b. Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân.*

Portrait of a Scribe in the Early Islamic Period: Verdan, the First Accountant of Egypt

Abstract

The Muslim conquerors, emerging from a political culture in the Arabian Peninsula that had not yet fully developed into a state, inherited two millennia-old traditions shortly after their conquests—by overthrowing the Sasanian Empire in the East and seizing certain territories under the control of the Roman-Byzantine Empire in the West. These two states, which were characterized by their established state mechanisms, managed to create solutions for societal and governmental affairs with clerks from various professional classes. While Muslim rulers were laying the foundations of a new state, they saw no issue in employing clerks with imperial experience to assist in administrative tasks, benefiting from their expertise and accumulated knowledge. Consequently, during the first century of Islam, many names and figures representing this tradition, coming from the clerical class, can be found in the administrative affairs of the Islamic Empire in Iraq, Egypt, Syria, and Khorasan. This article examines the biography, activities, and roles of a scribe named Verdân, who was employed in the financial bureaucracy of Egypt during the early period of the caliphate, such as the time of Caliph Umar. The study presents a structural analysis of the developments in the scribe class and the bureaucratic system of the Islamic Empire during this transitional period, through the lens of Verdân.

The research focuses on one of the secondary figures who, although often overlooked in Islamic history studies that typically focus on caliphs, governors, and Arab-descended high officials, played a significant role in organizing the development of historical events in the background, influencing daily life and bureaucracy. While not the subject of modern studies, historical sources provide substantial information about such individuals. By analyzing these sources, the aim is to draw a portrait of a scribe involved in political events during the early Islamic period. The study utilizes source analysis and document analysis methods, drawing on early Islamic chronicles, conquest books, city histories, and works focused on the history of Egypt.

Keywords: *Egypt, Scribe, Verdan er-Rumi, Amr b. As, Muawiyah b. Abu Sufyan.*

Giriş

Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde tarihte az görülen bir hızla kadim dünyaya yayılan İslâm fetihleri beklenmedik bir şekilde Kuzey Afrika'ya kadar uzanmış, 21/642 senesinde Mısır'ın fethiyle Bilâdü'ş-Şam ve Filistin gibi yerleşimler Müslümanların yönetimine girmişti.[1] Fetihlerin hızla gelişmesine bağlı olarak yeni idari merkezlerin kurulmasına ihtiyaç duyulmuştu. Bu kapsamda Hz. Ömer, Basra, Kûfe ve Fustat'ta üç tane ordugâh şehrin yapılmasını istemişti. Halkının çoğunluğunu Kıptîlerin oluşturduğu Mısır bölgesinde garnizon şehir mahiyetinde Fustat şehri kurulmuş ve bölgenin tamamı merkezden atanan bir vali ile idare edilmeye başlanmıştır. Fustat şehrinde kurulan idarede ilk defa mali sistemi ve yazışmaları bilen ve Bizans geleneğinde yetişen bürokratlar istihdam edilmiştir.[2] Ayrıca Müslüman fatihler, ele geçirdikleri bölgelerin daha başından itibaren arazi ve vergi sistemleri ile ilgili kapsamlı çalışmalar yapmışlardır. Hz. Ömer ile Amr b. Âs (ö. 43/664) arasındaki yazışmalar fethedilen bölgelerin nüfus, vergi ve arazi kayıtlarının güncellendiğini göstermektedir.[3] Müslüman fatihlerin hâkimiyetine giren Mısır'da eskiden beri Nil Havzası'nın suladığı bereketli toprakların vergilerini toplama ve yeni Müslüman idareye zengin kaynak temini ile elde edilen gelirlerin taksimi gibi işleri bir bütün halinde yapmak için ileri düzeyde yazışma ve bürokratik geleneğin tesisi gerekliydi. Bundan dolayı devletin merkezine uzak bir coğrafyanın fethedilmesi şüphesiz beraberinde bazı zorlukları da getirmişti. Bu zorlukların en başında son derece büyük arazilerin İslâm toprak sistemine ve mali düzenine göre şekillendirilmesi gelmekteydi. Nitekim Mısır'ın fatihi Amr b. Âs, bölgeyi İslâm Devleti'nin topraklarına kattığında söz konusu problemin çözümünde yerel halkı temsil eden kimselerden faydalanmak maksadıyla harekete geçmiş ve aşağıda görüleceği üzere köle asıllı ve mühtedi olduğu bilinen Verdân ismindeki bir kâtibi Mısır'a âmil olarak atamıştır.

İslâm tarihinin kaynaklarında erken dönemde yaşanan yoğun siyasi olaylar içerisinde ciddi kırılmalar ve krizlerle sonuçlanan vakalara odaklanılması mezkûr kâtibin ismini gölgede bırakmıştır. Mısır bölgesine âmil olarak görevlendirildiği anlaşılan Kâtip Verdân, Hz. Ömer, Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661) ve

[1] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, çev. Heyet (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 9/499; Ph. K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 378-379.

[2] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân* (Beyrût: Dârü Mektebü'l-Hilâl, 1988), 192-193; Claude Cahen, *İslamiyet Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar*, çev. Esat Nermi Erendor (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000), 243; Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 597-598; Bertold Spuler, *Halifeler Çağı*, çev. İlhan Aslan (İstanbul: Post Yayınları, 2025), 47, 63.

[3] Ebü'l-Kâsım Abdurrrahman b. Abdullah b. Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415), 272-274; Mustafa Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003,) 277.

Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) zamanlarında meydana gelen bütün siyasi ve mali olayların tanığı olmuş ve merkezinde yer almıştır. Fakat kaynaklarda hakkında çeşitli detaylar bulunmakla birlikte tarihî olaylardaki rolü hakkında neredeyse hiçbir değerlendirme yapılmamıştır. Gittikçe meçhul bir kimliğe dönüşen kâtibin portresini ele alan bu çalışmanın başında bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. İslâm tarihinde çok sayıda Verdân ismine rastlanılmasına[4] rağmen biz en eski metinlere yoğunlaşarak, Kâtip Verdân ile ilgili bilgileri tahlil ederek bu tarihî kişiliğin önemli olaylardaki rolünün ortaya çıkarılmasına çalışacağız.

1. Verdân'ın Kimliği ve Mısır Fetihleri Esnasındaki Durumu

Verdân ile ilgili en eski ve yalın bilgiyi erken dönem müelliflerinden İbn Sa'd (ö. 230/845) ve İbn Abdülhakem (ö. 257/870) vermektedir. Fakat buradaki bilgiler ismi ve menşei hakkında doyurucu bir tahlile imkân tanımamaktadır. Özellikle İbn Sa'd, Verdân'ın "Ebû Ubeydullah" şeklinde künyesini vermek ve Mısır'da mukim bir hadis râvisi olduğunu belirtmekten öte bir ayrıntı kaydetmemiştir.[5] Bu yüzden muahhar kaynaklarda Mısır âmili Verdân'ın Ebu Ubeyd künyesini[6] taşıdığı bilgisi yer almakta, etnik ve dinî menşei hususunda Rum kökenli bir Hıristiyan olduğuna dair kayıtlar bulunmaktadır ki kendisi Verdân er-Rûmî nisbesi ile tanınmaktaydı.[7] Geç dönem müelliflerinden Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) eserinde Ermeniyye bölgesi Rumlarından veya Batı Trablus Rumlarındandı kaydına rastlanılmaktadır.[8] İbn Asâkir (ö. 571/1176) tarafından kaleme alınan *Târîḫu medîneti Dımaşk*'ın Verdân ile ilgili kaydında ise onun Rum asıllı olduğu ve İsfahan[9] esirleri arasında bulunduğu bilgisinden sonra Dımaşk'ta ikamet eden Rum bir aileden geldiği ve Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafetinde burada bir evde kaldığı belirtilmektedir.[10] Bu bilgiler neticesinde soyunun Bilâdü'ş-Şam bölgesinin Rum ailelerine da-

[4] Hz. Ali'ye düzenlenen suikastta rol oynadığı bilinen bir Verdân ve Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) Türkistan fetihlerinde ismine sıkça rastlanan Verdân-Hudâh, çalışmada ele alınan Mısır âmili Verdân ile sadece isim benzerliği taşıyan şahıslardır.

[5] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 9/517.

[6] Yine Sıbt İbnü'l-Cevzî, Verdân için Ebû Abdullah künyesini düşmüştür. Fakat eserin tahkik ve neşrini gerçekleştiren Muhammed Bereket ve arkadaşları dipnot kısmında Verdân'ın Ebû Ubeyd ve Ebû Ubeydullah künyeleri ile de bilindiğini hatırlatmışlardır. Bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân*, thk. Muhammed Bereket vd. (Dımaşk: Dârü'r-Risâletü'l-İlmiyye, 2013), 7/316.

[7] Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Mar'ûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002), 7/294; Şihâbeddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hâmevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrût: Dârü's-Sâdr, 1995), 3/284.

[8] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 7/316.

[9] İsfahan ve Erdebil gibi kadim yerleşimler İslâm fetihleri esnasında çok kültürlü yapılarıyla dikkat çekmiş; Kafkasya, Hazar ülkesi, Ermeniyye ve Anadolu'ya açılan garnizon şehirler görevini görmüşlerdir. Tarih boyunca da bu özelliklerini korumuşlardır. Bk. Hatice Aksoy, "Selçuklu Yönetiminde Erdebil: Kafkasya'ya Açılan Kapı", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 21 (Aralık 2024), 61-62.

[10] Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşk,* thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995-2001), 62/428.

yandığı kesinlik kazanmaktadır. Verdân'ın, "er-Rûmî" nisbesi, muhtemelen muahhar müelliflerin onu diğer Verdân ismini taşıyan şahıslardan ayırmak ve tarihî olaylardaki rolünün karışmasını engellemek maksadıyla sonradan tercih ettikleri bir isimlendirme olmalıdır.

Kaynaklarda tam doğum tarihinin tespitini kolaylaştıracak bilgi bulunmayan Verdân, Filistin'in Remle bölgesinde yaşarken Mısır civarında Müslüman orduların ilerleyişine şahitlik etmiş ve Müslümanların hizmetine giren ilk eşrafın arasında yer almıştır. Amr b. Âs tarafından Arapça, Rumca ve Kıptîce bildiği için Mukavkıs'a elçi olarak gönderilen heyetin içerisinde görevlendirilmek istenmiştir.[11] Hatta Verdân, Mısır bölgesinin fethinden sonra ise Mısır valileri Amr b. Âs'a ve Mesleme b. Muhalled'e (ö. 62/682) mali danışmanlık, kâtiplik, tercümanlık ve kumandanlık yapmıştır. O, mali görevleri yerine getirmenin yanı sıra muhtemelen Mısır'ın fethedildiği 21/642 senesinden önceki bir dönemden itibaren azatlı köle statüsüyle Amr b. Âs'ın özel hizmetinde bulunmuş ve gerektiğinde siyasi kararları almasında istişaresine başvurulan bilge bir devlet adamı ve tecrübeli kâtip olarak dikkat çekmiştir.[12]

Verdân, her ne kadar Amr b. Âs'ın mevlâsı yani azatlı kölesi olarak ün yapsa da kâtiplik hayatını birkaç farklı Mısır valisinin yanında hizmet ederek geçirmiştir. Mısır valilerinin azledilmesi gibi idari değişiklikler neticesinde başarılı bir bürokrat olarak vazifesini sürdürmüş, görevden ayrılmak gibi bir teşebbüsü de hiç düşünmemiştir. Nitekim Verdân, üçüncü halife Hz. Osman'ın, Amr b. Âs'ı görevinden azletmesi üzerine Mısır'a vali atanan Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'in de (ö. 36/656-57) hizmetinde bulunmuştur.[13] Bu süreçte Amr b. Âs'ın valilikten uzaklaşmasına (27/648) bağlı olarak yaklaşık on bir yıl boyunca efendisiyle ayrı kalmışlardır. Fakat Medine'de Hz. Osman'ın kuşatılarak öldürülmesinden bir müddet sonra Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, Amr b. Âs'ı tekrar Mısır valiliğine getirmesiyle (38/658) bir kez daha bir araya gelmişlerdir.[14]

Verdân'ın kâtiplik, müşavirlik gibi görevlerinin yanı sıra kumandanlık da yaptığına dair örnekler bulunmaktadır. Verdân, Amr b. Âs'ın azatlı kölesi ve hizmetçisi olarak onunla ve oğlu Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) ile çeşitli savaşlara katılmış hatta Rumlar ile İskenderiye yakınlarında yapılan Kiryevn Savaşı'nda san-

[11] Bizans İmparatoru Herakleios (ö. 21/641) ile yapılan savaşta Humus emirinin Verdân adında bir kimse olduğu bilinmektedir. Humus emiri Verdân'ın muasır olmalarına rağmen kâtip Verdân ile aynı kişi olup olmadığı belirsizdir. Bk. Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîḫü'l-Hülefâi'r-Reşîdînü'l-fütûḥat ve'l-incâzâtü's-siyâsiyye* (Bağdat: Dârü'n-Nefâis, 2003), 158, 167-168.

[12] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 53, 97.

[13] Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus es-Sadefî, *Târîḫu İbn Yûnus el-Mışrî*, thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/501.

[14] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 55/26-27.

cağı taşıyarak, ordunun ön saflara ilerlemesini sağlayıp; *"rahatlık mı istiyorsun? Rahatlık önündedir, arkanda değildir."* diyerek, yaralı olmasına rağmen Abdullah b. Amr'ı, zafere teşvik etmiştir.[15] Ayrıca aşağıda detayları görüleceği üzere 37/657'de Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali karşısında yer alan ordunun Amr b. Âs'a bağlı kolunda da sancaktar olarak görev almıştır.[16]

Belâzurî'deki (ö. 279/892-93) bir kayıtta Amr b. Âs tarafından Verdân'ın İskenderiye şehrine vali tayin edildiği ve kısa bir dönem bu görevi yürüttüğü belirtilmiştir. Daha sonra Amr b. Âs, Hz. Osman tarafından görevden alınmış ve yerine Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh atanmıştır.[17] Mısır valisinin değişmesi üzerine Belâzurî'nin kastettiği görevi sona eren Verdân, daha sonra Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına gelerek Dımaşk'da bir eve yerleşmiştir.[18] Verdân 53/672-73 senesinde Mısır yakınlarındaki bir köy olan el-Berellus'ta, (البرلس) Rumlarla yani Bizans birlikleriyle yapılan bir savaş esnasında öldürülmüş ve kaynaklara şehit olarak yazılmıştır.[19]

Verdân'ın Rumlarla yapılan savaşta şehit düşmesi ve Müslümanların yenilmesi, İbn Asâkir'in kaydına göre bir ihmalin sonucunda gerçekleşmiştir. Buna göre savaşın yaşanmasından bir müddet önce İskenderiye'de dostluk kurduğu bir keşişle görüşen Verdân, keşişin Rumların savaşmaya geleceğini haber veren kehanetini arkadaşlarına anlatmış fakat ciddiye alınmamıştır. Nihayetinde baskına gelen düşman gemileri kıyıya yaklaşınca durum anlaşılmış ve savaş alanından ayrılmak istemeyen ve kumandan olarak vazifelendirilen Verdân, düşman askerleriyle savaşırken öldürülmüştür.[20]

Diğer yandan Verdân'ın ne zaman ihtida ettiğine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Onun kaynaklarda şehit olarak anılması Müslüman olduğunu göstermektedir. Muhtelif müellifler, Verdân'ı ileri görüşlü ve akıllı bir kimse şeklinde tavsif etmişlerdir. Genellikle zekâ ve iş bilirliği övülen Verdân hakkında kaynaklar, hiçbir olumsuz ifadeye yer vermemişlerdir.[21] Dolayısıyla Rumca, Arapça ve Kıptîce'ye hâkim olduğu anlaşılan Verdân, kendi döneminin aynı meslek grubu içerisinde parlak bir kâtip olarak yöneticilerin dikkatini çekmiştir. Böylece 21/642 senesin-

[15] Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Fütûḥu'ş-Şâm* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/47; İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 97.

[16] Minkarî, *Vak'atu Sıffîn*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 328.

[17] Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân* 220. Ayrıca bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iẓ ve'l-i'tibâr bi-ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṡâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/95.

[18] Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/284.

[19] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 151; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 7/316.

[20] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/433-434.

[21] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1996), 287; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 7/316.

den 53/672-73 senesindeki ölümüne kadar kâtip, müşavir, tercüman ve kumandan derecesinde yaklaşık 30 yıl boyunca İslâm Devleti'ne hizmetini sürdürmüştür.

2. Mısır'ın Fethinden Sonra Verdân

Verdân, Mısır'ın fethine katılan seçkinler statüsünde yeni kurulan Fustat şehrine ilk yerleşen kimselerdendi. O, kâtiplik görevinde ikamet maksadıyla Fustat'ta cami etrafına inşa edilen ve daha sonraki dönemde Ömer b. Mervân kasrı olarak bilinen evi yapmıştır. Verdân'a ait bu evin, Kasr-ı Ömer b. Mervân ismini almasının sebebi, Mısır valisi Abdülâziz b. Mervân (ö. 86/705) tarafından satın alınarak kardeşi Ömer'e verilmesiydi.[22] Verdân'ın Fustat'taki söz konusu evi, ikamet ettiği tek meskeni değildi. Aslında bu ev daha önce de el değiştirmiş, Verdân daha farklı bir yerleşimde yeni bir ev inşa etmişti. İbn Abdülhakem'in bu yeni evin yapılışı ile ilgili verdiği bilgiye göre, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yine mühtedi veya zımmî olduğu isminden anlaşılan haraç âmili Entenâs, kendisi için dîvâna yakın bir ev tahsisi istemişti. Muâviye b. Ebû Süfyân, Vali Mesleme b. Muhalled'e durumu anlatan bir mektup yazmış ve Verdân'ın evinin satın alınmasını, Verdân'a ise istediği yerden bir ev yaptırılmasını emretmiştir. Daha sonra Mesleme b. Muhalled tarafından bir okun ulaşabileceği bir yerin Verdân'a tahsisi için Simt isminde Fars asıllı bir gulâm ile Verdân birlikte görevlendirilmiştir. Simt ile Münâhi'l-İbil (Deve ağılı) mevkiine gelen Verdân, aslında Nil nehrinin Müslümanların yerleşiminin en son hududuna ulaşmıştı. Burada Simt; *"Bizler bugün, Fars okunun, Rumlarınkinden daha hızlı olduğunu göreceğiz."* diyerek okunu fırlatmış, Verdân mesafeyi ölçmüş ve arazinin kendine tahsisi böylelikle gerçekleştirilmiştir. Bu ölçümlerin sonucunda arazi ev yaptırabilmesi için Verdân'a verilmiş ve muhtemelen Mısır'da ilk ikta sahiplerinden biri de Verdân olmuştur.[23]

Mısır bölgesinde özellikle Fustat'ın kuruluşundan itibaren devlet mülkü statüsündeki savâfî arazilerin verilmesi göz önünde bulundurulduğunda,[24] Verdân'ın evine doğrudan el konulmamış, bir tür becayiş yöntemi uygulanmıştır. Esas itibariyle devlet bu tür durumlarda el koyma (müsadere) ile de evi Verdân'dan alabilme yetkisine sahipti. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Verdân'ın kâtiplik hizmetindeki şöhreti böyle bir teşebbüsün önüne geçmiştir. Dolayısıyla devlet bu tür kâtiplerin iyi yaşam şartlarına sahip olmalarını da istemiştir.

Mısır'ın fethinin hemen akabinde gerçekleşme ihtimali yüksek olan ilginç bir hadise yaşanmıştır. Hirbetu Verdân adını taşıyan bir köyün, İskenderiye üzerine

[22] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 122; Ayrıca bk. Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. A. P. van Leeuwen-A. Ferré (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1992), 2/603.
[23] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 122-123.
[24] Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 89.

yönelen Amr b. Âs tarafından yıktırıldığı bilinmektedir. Yıkımın gerekçesi, savaş hazırlığındaki Amr b. Âs'ın yanından ihtiyacını gidermek maksadıyla ayrılan Verdân'ın, tamamı aslında rahip olan Hirbeliler tarafından kaçırılmasıydı. Çünkü birliğinden uzaklaşan Verdân kaybolmuş, arkadaşları onu ararken köydeki evlerin birinde bulunmuştu. Duruma kızan Amr b. Âs, köylülerin oturdukları evlerden çıkarılıp köyün yıkılmasını emretmiştir. Hatta daha sonra Hirbeliler, Amr b. Âs'ın adamlarına saldırarak öldürmüşler ve bunun üzerine Verdân onların üzerine gönderilmiş, Verdân onları öldürerek geri kalan yerleşimlerini de yıkmıştır.[25] Bu olaydan dolayı yıkılıp, harabe hale gelen köyün Verdân'a atıfla Hirbetu Verdân ismini aldığı görülmektedir.

Aşağıda anlatılacağı üzere Verdân Mısır'ın fethinin akabinde devlet hizmetinde oldukça hareketli bir ömür sürmüştür. O, Fustat-Dımaşk arasında gidip gelmiş, bir müddet Dımaşk'ta ikamet etmiş Mısır valilerinin değişmesine paralel bir şekilde farklı yerlerde yaşamaya başlamıştır.

3. Verdân'ın Kâtipliği ve Elçiliği

Geç dönemin muhtelif müellifleri tarafından, Amr b. Âs'ın yanında adeta sahibü'ş-şurtası derecesinde bir pozisyona sahip olduğu belirtilen[26] Verdân, hizmetinde bulunduğu efendisinin idari işlerinde sürekli yanında yer almıştır. Bilindiği gibi Amr b. Âs, Hz. Ömer devrinde İskenderiye şehrini alıp Mısır'ı fethettiğinde tüm bölge ahalisine şamil bir anlaşma yapıp bir sulhnâme yazdırmıştır. Şüphesiz söz konusu sulhnâmeyi yazan ve Mısır halkına muhtelif vergilerin belirlenmesinde rol oynayan kişi Amr b. Âs'ın çok güvendiği kâtibi Verdân'dan başkası değildi. Çünkü Taberî'nin (ö. 310/923) bir bütün halinde kitabına aldığı İskenderiye Anlaşması'nın metninin sonunda şahit olarak ismi Kâtip Verdân şeklinde zikredilmiş ve Verdân, daha sonraki dönemde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın vergi müdahaleleri esnasında bu metindeki mali hükümleri hatırlatan ifadeler kullanmıştır.[27]

Verdân'ın önemli metinlerin yazılmasındaki rolü Mısır'ın fethinden sonraki anlaşma ile sınırlı kalmamıştır. İbn Asâkir, hilafet iddiaları esnasında Muâviye b. Ebû Süfyân ile Amr b. Âs'ın Mısır valiliği konusunda aralarında yaptıkları anlaşmanın metnini Verdân'ın 38/658-659 senesinde yazdığını kaydetmiştir.[28] Muâviye b. Ebû Süfyân ile Amr b. Âs'ın yaptığı anlaşma, efendisinin tüm mühim meselelerinde

[25] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mıṣr ve'l-Maġrib*, 204; Makrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 1/312-313.
[26] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/431; Yâkût el-Hâmevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 3/284. Ayrıca bk. Mücahit Yüksel, *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2017), 195.
[27] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu't-Ṭaberî-Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'arif bi-Mısr, 1380/1960), 4/125. Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, 10/92.
[28] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 55/26-27.

yanında olan Verdân tarafından kaleme alınmıştır. Bu hadiselerden anlaşıldığı gibi Verdân sadece maliye kâtipliği değil, aynı zamanda hat kâtipliğini de yürüterek, kâtip olmanın neredeyse tüm şartlarını taşımıştır.

Verdân'ın, Amr b. Âs tarafından Mısır mukavkıslığı yapması kuvvetle muhtemel Kryos'a elçi gönderilmesi veya gönderilmek istenmesi de dikkat çekici bir gelişmedir. Tam olarak onun elçilik görevi açık bir şekilde kaynaklara yansımamıştır. Çünkü Mısır'ın fethi esnasında Bizans İmparatoru Herakleios'a (ö. 641) tabii halde Amr b. Âs'a kan dökülmemesi için arabulmaya çalışan Mukavkıs Kryos ile yüz yüze bir görüşmenin yapılmadığı ancak onun elçileri ile görüşüldüğü bilinmektedir.[29] Söz konusu olaylar esnasında Amr b. Âs, Verdân'ın Kıptî dilini çok iyi konuştuğunu söylemiş, ancak bunu gizlediğini belirtmiştir. Amr b. Âs ile Verdân birlikte Mukavkıs Kryos'a bir mektup yazmak istemişler, bu esnada bir Bizans kumandanı olduğu anlaşılan Artules'in elçisi yanlarına gelerek onları saraya davet etmiş, böylece Amr b. Âs ve Verdân, Artules'in sarayına veya konağına gitmiştir.[30] Bu ziyaret esnasında İslâm'ı anlatan uzunca bir konuşma gerçekleşmiştir.[31] Görüşmeden sonra Mısır'ın fethi hızlanmış ve Verdân, Amr b. Âs tarafından aşağı Mısır köylerine anlaşma yapmak üzere gönderilmiş ve burada yerel muhataplarıyla Taberî'nin metnini kaydettiği İskenderiye Anlaşması esaslarına göre bir anlaşma yapmıştır.[32]

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafete hâkim olması ve Amr b. Âs'ın 43/664 yılındaki ölümünden sonra, Hz. Ali'nin Mısır âmili Masar b. Fadakî (ö. ?) azledilmiş ve Mısır'daki haraç işlerine bir kez daha Verdân bakmaya başlamıştır. Neredeyse Mısır'ın tüm mali işlerine hâkim olan Verdân, hilafetinin üçüncü yılında Muâviye b. Ebû Süfyân adına bu görevi yürütmüştür.[33] Verdân'ın Mısır'da kâtiplik yaptığı esnada Muâviye b. Ebû Süfyân ile vergiler konusunda bir anlaşmazlık yaşadığı bilinmektedir. Hz. Ali-Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki hilafet mücadelesinin tetiklediği iç savaşın iktisadi krizlerini hafif atlatan Mısır, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hızlı mali kaynak bulmada dikkatini cezbetmişti. Bu nedenle her erkek için iki dinar halinde resmileşen verginin üç dinara çıkarılmasını isteyerek,[34] Dımaşk'tan Verdân'a bir mektup yazıp, verginin kişi başı bir kırat artırılması gerektiğini emretmiştir. Verdân ise yazdığı cevapta; *"Onlarla olan antlaşmalarda verginin artırılmaması şartı varken, nasıl artırılır."* şeklinde bir itirazda bulunmuştur. Aralarında çıkan anlaşmazlıktan ve Verdân'ın ısrarla karşı çıktığı vergi artışından dolayı

[29] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 229-23.
[30] Vâkıdî, *Fütûḥu'ş-Şâm*, 2/47-48.
[31] Vâkıdî, *Fütûḥu'ş-Şâm*, 2/49-50.
[32] Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân*, 214.
[33] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/430.
[34] İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 236.

Muâviye b. Ebû Süfyân, Verdân'ı görevinden azletmiştir.[35] Şüphesiz Verdân'ın söz konusu tutumu haraç âmilliğini yaptığı bölgeyi ve Mısır'ın fethi esnasındaki şart koşulan uygulamaları kâtiplik hassasiyeti ile değerlendirmesi ve halka fazla vergi yüklenmesini istemeyişiyle ilgili görünmektedir. Zira o görevinden azledilmek pahasına bu itirazı yapmış, gücünün zirvesini yaşayan Muâviye b. Ebû Süfyân'ın talebine karşı çıkma cesaretini göstermiştir.

Bir diğer rivayete göre ise Emevîlerin ordu kumandanı olarak görev yapan Utbe b. Ebû Süfyân (ö. ?), Verdân'ın haraç âmilliğine getirildiğini öğrenmesi üzerine Mısırlılardan oluşan bir heyetle birlikte Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına gitmiş ve ona; "*Ey Emirü'l-Mü'minîn! Haraç işlerinden beni geri bıraktın. Oysa onların üzerinde hukukları vardır. Ben oturmayı hoş karşılamam. İstenen her şeyi yapmam, cimri davranırım."* demiştir. Mısırlıların haklarının kastedildiği bu sözlerden sonra Verdân'dan haraç işleri alınmış ve Utbe b. Ebû Süfyân'a verilmiştir.[36]

Verdân ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ın olumsuz sonuçlar doğuran yazışmalar haricinde yüz yüze görüşmeleri, hatta atışmaları da vaki olmuştur. Verdân'ın âmillikten azlinden önceki bir dönemde Amr b. Âs'ın da bulunduğu özel bir görüşme esnasında Muâviye b. Ebû Süfyân, kendisini mutlu eden şeyin tenha bir yerde gözyaşı dökmek olduğunu adeta bir itiraf gibi dile getirmiştir. Daha sonra Muâviye b. Ebû Süfyân sözü Amr b. Âs'a getirerek ondan kendisini neyin mutlu edeceğini sormuş, o ise asil bir Arap kadınla evlenip onunla gecelemenin sevimli geleceğini belirtmiştir. İkili arasında geçen bu samimi sohbete dâhil olan Verdân ise kendisine göre faziletli gelen güzel şeyin ihvana yani Müslümanlara muhabbet ve ikram olduğunu söylemiş ve bu sözler karşısında Muâviye b. Ebû Süfyân, insanlara yardımın esas kendisinin görevleri arasında yer aldığını belirterek itirazda bulunmuştur. İtiraz üzerine Verdân, *"madem öyle, o zaman gereğini yap."* şeklinde bir cevap vererek, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın esas görevini hatırlatan bir ifade kullanmıştır.[37]

Bazı kaynaklarda farklı anlatılar ile yer alan bu konuşma haricinde, Verdân yine yanlarında Amr b. Âs olduğu halde Muâviye b. Ebû Süfyân ile bir araya gelmiş, aralarında şu şekilde bir konuşma daha geçmiştir: Amr b. Âs, "*artık bana dostlar ile muhabbetten ve yitiğimin bulunmasından başka bir keyif veren bir şey kalmamıştır."* dediğinde; Muaviye, *"Vallahi ben de bu durumdayım."* diye cevaplamıştır. Bu esnada Verdân muhabbete dâhil olarak; *"Benim için ise dinlediğim güzel bir sözden, müşkül durumda ne yapacağını şaşırmış bir kimsenin bana sığınmasıyla onun ihtiyacını karşılayarak, dünyada hayırla anılmaktan, ahirette de onun mükâfatına kavuşmaktan*

[35] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 110; Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân*, 215; İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/431-432; Makrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 1/149; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 195.
[36] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 110.
[37] Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 5/335.

daha zevkli bir şey kalmamıştır." ifadesini kullanmıştır. Verdân'ın sözleri karşısında şaşırdığı anlaşılan Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs'a dönerek, *"Ey Amr, biz bu işin neresindeyiz?"* şeklinde sorunca, bir kez daha Verdân konuşmaya başlayarak, *"yemin ederim ki her ikiniz de bu işe benden daha muktedir kimselersiniz."* yanıtını vererek, idarecilik görevlerini hatırlatmıştır.[38]

Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) Muâviye b. Ebû Süfyân', Amr b. Âs ve Verdân başlığı altında zikrettiği olay da Verdân'ın Muâviye b. Ebû Süfyân'ın meclislerinde bulunup, onunla cüretkâr bir üslupla sohbet ettiğini göstermektedir. Bir gün Amr b. Âs ile Verdân, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına girmişler ve Amr b. Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân'a dünyada tadına bakmadığı herhangi bir şeyin kalıp kalmadığını sormuştur. Muâviye b. Ebû Süfyân ise bu sual karşısında aşağıdaki cevabı vermiştir:

"*Kadınlara karşı bir arzum kalmadı. Elbiselerin en yumuşağı ve kalitelisini giydim. Öyle ki cildim mi elbiseler mi daha yumuşak anlayamadım. Yemeğin de en güzel ve tatlılarından yedim. Hatta hangisinin lezzetli ve güzel olduğunu anlamadım. Burnuma giren kokuların çokluğundan dolayı hangisinin daha güzel olduğunu bilemedim. Benim en fazla lezzet duyduğum şey, yaz günlerinde soğuk içecekler ve etrafımda dolaşan oğullarım ile erkek torunlarımdır. Ey Amr, senin elde edemediğin şey nedir?*"

Bu soru karşısında Amr b. Âs, "*ekip meyve ve ürününü alacağım bir mal."* cevabını vermiş, bunun üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân, Verdân'a dönerek; *"Ey Verdân, senin elde edemediğin nedir?"* diye sormuştur. Verdân, "*Kıymete ve değere haiz bir sanat ki onu muteber ve seçkin bir topluluğa öğreteyim. Fakat hiç biri beni bu hususta geçmesin ve Allah benim bu sanattaki şöhretimi benden sonra nesilden nesle aktarsın."* Bu sözler üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân, yine çarpıcı bir yüzleşme yaşamış gibi; *"Yazık bugünün harici sohbetlerimize! Şu köle, seni ve beni mağlup etti."*[39] demekten kendini alamamıştır.

Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Verdân'ın kaynaklara yansıyan bir görevi daha bulunmaktadır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Mısır valisi Mesleme b. Muhalled'e hizmet ederken Menfis bölgesinde bulunduğu düşünülen Firavun hazinelerinin kazılması için görevlendirilmiş fakat bu teşebbüs Abdullah b. Amr tarafından engellenmiştir. Çünkü Abdullah b. Amr definenin Müslüman fatihlere ait olmadığını Habeşlilerin bunda hak sahibi olduğunu belirtmiştir. Abdullah b. Amr'a göre;

"Habeşliler, gemilerle Menfis'e kadar ilerlerler. Burada Firavun definesini bulurlar. Ondan dilediklerini aldıktan sonra 'Bundan daha iyi bir ganimet arzulamadık'

[38] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Zirikli (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996), 5/60.

[39] Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve meʿâdinü'l-cevher*, thk. Yûsuf Es'ad Dâgır (Beyrût: Dârü'l-Hicre, 1965), 3/22-23.

diyerek geri ayrılırlar. Müslümanlar da onların peşine düşerek, onlarla savaşıp bir kısmını öldürüp, bir kısmını esir alırlar ve Habeşli köleler bir elbiseye satılırlar."[40]

Abdullah b. Amr'ın ifadesinden açıkça anlaşıldığı gibi bu durum Müslümanların, Habeşlileri bölgeye çekip köle olarak ele geçirmeleri için düzenlenmiş bir stratejiden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Verdân, Firavun hazinelerini kazma görevini yerine getiremeden dönmek zorunda kalmıştır.

4. Sıffin Savaşı'nda Verdân

Amr b. Âs'a Mısır'ın fethinin hemen akabinde kâtip olarak hizmete başladığı görülen Verdân'ın aynı zamanda bir müşavir gibi efendisini yönlendirmeye çalıştığı da anlaşılmaktadır. Bu hususta en mühim hadise Amr b. Âs'ın, Hz. Ali-Muâviye b. Ebû Süfyân kavgasındaki konumuna dair ne yapması gerektiğini içeren tavsiyeleridir. Amr b. Âs, Verdân'ı kendisine danışman olarak da görevlendirmiş olmalı ki hilafet mücadelesinde kimin yanında yer alacağına dair oğullarından sonra kâtibinin fikirlerini sormuş, hangi tarafa yakınlık göstermesi gerektiğini açıkça öğrenmek isteyerek, ondan düşüncelerini paylaşmasını istemiştir. Söz konusu istişare ise şu şekilde yaşanmıştır: 35/656 senesinde muhalif gruplar tarafından gerçekleştirilen Hz. Osman'ın katli esnasında Medine'de bulunamadığından dolayı Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'dan çekinen Amr b. Âs, Sıffin Savaşı'na giden süreçte kararsız ve tarafsız bir konumda yer almaktaydı. Fakat Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ısrarlı teşebbüsleri onu bir karar almaya zorlamış ve kararsızlık içerisinde tüm gece düşünerek, ertesi sabah oğulları Abdullah ile Muhammed'e danışarak bir karara varmayı istemiştir. Oğullarının her ikisinin farklı görüşler belirtmesi kararsızlığını artırmış, böylece Verdân'ı yol hazırlıklarını yapması için yanına çağırmıştır. Verdân yolculuk için birkaç kez atları ve erzakları hazırlamış ve her defasında Amr b. Âs'ın kararsızlığı yüzünden yükler geri indirilmiştir.[41] Kaynaklarda zekâ ve dehası ile övülen Verdân, Amr b. Âs'ın kararsız durumunu anlamış; *"ben senin içindekileri söyleyeyim."* diyerek söze girmiş; *"dünya ve ahiret kalbinde mücadeleye girişmiş, sen kendi kendine Ali'de dünya değil, ahiret var; Muâviye'nin yanında ise dünya vardır ahiret yoktur. Ali'nin yanında olan kalacak, Muâviye'nin yanında yer alan helak düşecektir diye içinden geçirdin*." demiştir. Amr b. Âs ise cevap olarak, *"haklısın, yanlış söylemedin. Peki, sen ne dersin?"* yanıtını vermiştir. Verdân, Amr b. Âs'ın nasıl kazançlı çıkacağına dair mutedil bir fikir ileri sürerek; *"benim görüşüm evinde oturup beklemendir. Din ehli galip gelirse dinlerinin kolaylığında yaşarsın. Ehl-i dünya galip olursa senden faydalanırlar."* şeklinde efendisini fazlasıyla etkilemeye çalışan bir

[40] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 55. Ayrıca bk. Celâaleddîn es-Süyûtî, *Ḥüsnü'l-muḥâḍara fî târîḫ-i Mışr ve'l-Ḳāhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-İhyâü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1967), 1/45.

[41] İbn A'sem, *el-Fütûh*, çev. Mehmet Cevher Saduk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 1/540.

yaklaşım sergilemiştir. Fakat bu konuşmadan sonra Amr b. Âs, muhtemelen kararsızlığın verdiği endişeyle acele bir karar alarak, kölesi Verdân'a yol hazırlıklarını yapmasını söylemiş ve hemen Dımaşk'a giderek Muâviye b. Ebû Süfyân ile hareket etmeye başlamıştır.[42] Bu örnekte de görüldüğü gibi Amr b. Âs, özellikle siyasi tercihlerinin eğiliminde ileri görüşlülüğüne güvendiği Verdân'a danışmadan karar almamaya çalışmıştır.[43]

Görüldüğü gibi Amr b. Âs'ın adeta hayatının en önemli siyasi kararlarının alınmasında ve bunların doğurduğu sonuçların yaşanmasında Verdân'ın özel bir yeri olmuştur. Ayrıca bu hadise, Verdân'ın Müslümanların ve onların hilafet kavgası veren en seçkin idarecilerinin toplumsal karşılıklarını da fark ettiğini gösteren detayları içermektedir. Verdân, din ehli diyerek Hz. Ali'yi ve onun İslâmiyet'e olan katkılarını hatırlatmakta; diğer yandan dünya ehli tanımını yaptığı Muâviye b. Ebû Süfyân'ı işaret ederek, belki de İslâm öncesi Ümeyye ailesinin durumuna ve Hz. Peygamber'e olan muhalefetlerine bir imada bulunmaktadır.

Ayrıca Verdân, 37/657 senesinde Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân'ın sancağını taşıyan kişiler arasındaydı ki, Amr b. Âs, oğulları Muhammed ve Abdullah'ın yanı sıra ona da sancak vererek, coşkulu bir şekilde terennüm ettiği bir şiirle; *"Ali'nin yanındaki Kanber ise benim yanımdaki Verdân"* imasıyla ona güvendiğini göstermiştir.[44]

Sıffîn Savaşı esnasında Verdân, adeta bir kumandan gibi doğrudan harp sancağı taşımış, Amr b. Âs'ın oğulları Abdullah ve Muhammed'in yanında savaşın en önemli figürleri arasında yer almıştır. İslâm tarihinin en trajik ve mühim olayında, Hz. Ali'nin ileri hareketlerinden dolayı endişeye düşen ve oğullarının canının tehlikeye girdiğini gören Amr b. Âs, Verdân'ın ileri saflara ilerlemesini emretmiş, bunun üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân, saf düzeninin bozulmaması gerektiğini söyleyerek Verdân'ı bu hareketten menetmiş ve Amr b. Âs'a oğullarının durumunun iyi olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Fakat Amr b. Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kendisine veya bir başka rivayete göre ulağına çıkışarak, "*Muâviye'ye söyle! Onları sen doğurmadın, onlar benim evlatlarım."* diyerek ön saflara ilerlemiş ve Verdân'a *"benim yayım kadar daha ileri bir noktaya sancağı dik, sana falanca cariyeyi hediye ediyorum."* diyerek Verdan'ı ön hatlara göndermiştir.[45]

[42] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 145; Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/286-287; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/195; Minkarî, *Vak'atu Sıffîn*, 45-46.

[43] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 7/316.

[44] Minkarî, *Vak'atu Sıffîn*, 317; Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 4/563; Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 5/101.

[45] Minkarî, *Vak'atu Sıffîn*, 328; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 1/143.

Yine Verdân'ın Sıffîn Savaşı'ndaki rolünün değerlendirilmesi açısından muharebenin başlarında Amr b. Âs ile girdiği diyalog son derece mühim ayrıntıları içermektedir. Amr b. Âs, Verdân'a; *"Senin ve benim durumum bir deve örneğindekine çok benzemektedir. Eğer ilerlerse sakat kalır, gecikirse öldürülür. Geç kalıp gecikirsen boynunu vururum."* diyerek onu dikkat ve çevikliğe teşvik etmiştir. Biraz da tehdit içeren bu sözler üzerine Verdân, ayaklarına zincir geçirmiş ve "*Ey Ebû Abdullah! Seni ölüm havuzlarına götüreceğim."* diyerek hazır olduğunu vurgulamıştır.[46] Şüphesiz bu diyaloğun yaşanmasının temel sebebi savaş stratejisidir ve Amr b. Âs'ın en yakın adamları arasında yer alan Verdân'ın diğer askerlere bir örnek olmasıyla ilgilidir.

5. Verdân Ailesinden Haraç Âmilleri

Verdân'ın 53/672-73 senesinde Rumlarla yapılan savaşta şehit olarak ölmesinden sonra çocuklarının Benû Verdân ailesi ismiyle Mısır'da yaşamaya devam ettikleri anlaşılmaktadır.[47] Verdân'ın geride kaç çocuk bıraktığına dair bilgi bulunmamakla birlikte Musa ile İsâ ismindeki iki oğlunun Mısır'daki faaliyetleri kaynaklara geçmiştir. Aile üyeleri, kâtiplik mesleğini icra etmelerinden dolayı ailenin adını taşıyan Hatt-ı Benû Verdân ismiyle bir yazı sanatını da geliştirmişlerdir.[48] Ayrıca Musa b. Verdân'ın kâtiplik ve hadis râviliğini içeren ilginç yaşamı dikkat çekicidir. Mısır tarihi ile ilgili muhtelif kaynaklara göre, Usâme b. Zeyd et-Tenûhî'nin (ö. ?), Mısır âmilliği esnasında Verdân'ın oğlu Musa b. Verdân'dan 20 bin dinara biber satın aldığı ve bunların Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715) tarafından Rum valisine hediye gönderilmek maksadıyla muhafaza edildiği bilinmektedir. Biberlerin konulduğu bu yere doğrudan biber deposu anlamını içeren Dârü'l-Filfil ismi verilmiştir. Parasını alamayan Musa b. Verdân bu depolama işini Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) hilafete geçince şikâyet konusu etmiş ve halife biberlerin sahibine teslimini emretmiştir. Bununla birlikte, muhtemelen bir kâtip ve hadis râvisinin bu tür bir işle meşgul olmasından rahatsızlık duyan Ömer b. Abdülazîz; *"Tâcir fâcirdir, fâcir de ateştedir."* diyerek onun ticaret yapmasına kızmış ve bir daha huzuruna alınmasını yasaklamıştı. Nitekim Musa b. Verdân, sıklıkla Ömer b. Abdülazîz'in yanına Hz. Peygamber'in sahabelerinden işittiği hadisleri aktarmak için giderdi.[49]

Diğer yandan Musa b. Verdân'ın tâbiînden ünlü fakih Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) tarafından Mısır halkının ribâyı terk etmesi için görevlendirildiği bilin-

[46] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/430.
[47] Dîneverî, *Ma'ârif*, 287; İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 146.
[48] İbn Yûnus es-Sadefî, *Târîḫu İbn Yûnus*, 1/502; Yâkût el-Hâmevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 3/284.
[49] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 124; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 2/603; Makrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 3/328.

mektedir.[50] Emevî idaresine karşı muhalif tutumlarıyla bilinen Saîd b. Müseyyeb'in Musa b. Verdân'ı fıkhî meseleleri içeren hassas bir konu üzerine görevlendirmesi şüphesiz ona olan güvenini göstermektedir. Aynı zamanda Musa b. Verdân'ın bölgeyi yakından tanıması, halkın ona karşı gösterdiği itimat bu hususta görevlendirilmesini etkilemiştir. Bir nasihat ve uyarı mahiyetinde gerçekleştiği anlaşılan görevlendirmenin neticeleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Verdân'ın nisbesini taşıyan çocukları uzun bir dönem boyunca özellikle Mısır'da cereyan eden olayların râviliğini yapmışlar ve İslâm tarih literatürüne zengin malumatları ile kaynaklık etmişlerdir. Özellikle Musa b. Verdân, sadece hadis rivayetiyle değil aynı zamanda Mısır ahvalinden rivayetleri ile de meşhur hale gelmiştir.[51] Ayrıca muahhar dönem muhtelif kaynaklarda yer alan Ubeydullah b. Verdân el-Mısrî, Musa b. Ubeydullah b. Verdân el-Mısrî, İsmail b. Verdân el-Mısrî, Ahmed b. Verdân el-Mısrî, Muhammed b. Ahmed b. Verdân el-Mısrî, İsâ b. Ahmed b. İsâ b. Verdân ve Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Verdân[52] isimleri bu açıdan dikkat çekmektedir.[53] Anlaşılan Verdân'ın soyu Mısır'da uzun bir dönem etkili bir aile olma özelliğini korumuştur.

Verdân, Amr b. Âs'ın kumandanlarından Rebî'a b. Hubeyş b. Urtufa es-Sadefî'nin (ö. ?) kızıyla evlenmiştir. Hatta bu evlilik Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından hoş karşılanmamıştır.[54] Verdân'ın yaptığı diğer evlilikler ile ilgili bir detay bulunmamakla birlikte, yukarıda da belirtildiği gibi erkek evlatları Mısır'da hayatlarını sürdürmüşler ve isimlerinden de anlaşılacağı üzere babalarının geçmişinde bir mühtedi öyküsü bulunmasına rağmen tamamen Müslüman bir aile geleneğine sahip olmuşlardır. Oğullarının yanı sıra Verdân'ın en az bir kız evladı yetiştirdiği bilinmektedir. Velîd b. Abdülmelik zamanında (86-96/705-715) Hz. Peygamber'in mezarını yaptıran kişinin Verdân'ın kızı olduğuna dair bir kayda rastlanılmaktadır.[55] Bu durum, ailenin samimi bir Müslüman hisleri taşıdığına dair açık bir delildir. Muhtemelen söz konusu olayın arka planında, Velîd b. Abdülmelik'in, Mescid-i Nebevî'nin tamiri için 87/706 senesinde Şam ve Mısır Hıristiyanlarından yaklaşık seksen kişiyi görevlendirmesi[56] yatmaktaydı. Velîd b. Abdulmelik bu hususta Rum hükümdarına; *"Biz, yüce Peygamberimizin mescidini yeniden inşa etmek istiyoruz.*

[50] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 263.
[51] Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 7/313.
[52] Hatîb el-Bağdâdî, bu sonuncu ismi Mısırlılar (el-Mısriyyûn) arasında olarak zikretmektedir.
[53] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 8/359, 22/79; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 12/ 99, 488.
[54] İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/433.
[55] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 12/259.
[56] Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân*, 6.

Bize bu konuda işçi ve mozaik desteğinde bulunmanı talep ediyoruz."[57] ifadelerini içeren mektubu da dikkat çekicidir. Verdân'ın kızının Mısır'dan Medine'ye giden heyette bulunma ihtimali ve heyete bir şekilde Mescid-i Nebevî'nin tamiratında kullanılmak üzere bağış şeklinde maddi destek verme olasılığı güçlüdür.

6. Mısır'da Sûku Verdân (Verdân Çarşısı)

Verdân'ın Mısır'da geride bıraktığı ailesinin akıbetini belirleyebilmek isimlerin zaman içerisinde değişmesinden dolayı imkânsız bir hale gelmiştir. Fakat ailenin izlerini taşıyan yapılar uzun bir dönem boyunca Mısır ile ilgili kayıtlarda yer almıştır. Benî Verdân ailesinin meskûn olduğu mahalleye Verdân Sokağı ismi verilmiş ve buradaki evlere el-Verdâniyyîn denmiştir.[58] Ayrıca Mısır'da Vakf-ı Verdân ismiyle bilinip İsâ b. Verdân'a atfedilen bir vakıf bulunmaktaydı.[59] Mahallenin şekillenmesi Fustat'ın imar planıyla doğrudan ilgili bir gelişme gibi görünmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi Verdân, cami etrafında idari işlerin yürütüldüğü merkeze yakın bir yerde evini inşa etmişti. Mısır'da muhtemelen Fustat'ta Müslümanlar tarafından yapılan ilk meskenlerin sahiplerinden olmasından dolayı zaman içerisinde bu evin etrafı genişlemiştir. Nitekim Fustât'ta ismini kâtip Verdân'dan alan Sûku Verdân adıyla bilinen bir çarşı kurulmuştu.[60] Amr b. Âs valiliğe atandığında el-Kantara'nın arkasındaki Rum kilisesinden ve sağındaki eski köprüden el-Kebş hamamına (Hammamü's-Sûk) kadar uzanan bölgeyi azatlısı Verdân'a iktâ etmişti.[61] Başta hamam olmak üzere çeşitli yapılar burada işletilmekte ve zaman içerisinde miras yoluyla devredilmekteydi. Benû Verdân ailesi uzun bir dönem buradaki yapılara sahip olmuşlardır. Suriye, Filistin ve Mısır fetihlerinde İslâm ordularına yardımcı kuvvet komutanlığı yapan Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Fustat'ın imar ve iskânında görev almış, her ne kadar fazla kalamasa da kendine ait bir evi sonradan Sûku Verdân'a dönüşecek olan yere yapmıştı. Yine Muâviye b. Ebû Süfyân ve Mesleme b. Muhalled'in evi de bu mevkideydi. Ayrıca çok sayıda Emevî ve Abbâsî üyeleri burada ev ve arsa gibi mülklere sahip olmuşlardır.[62] Sûku Verdân adeta yeni kurulan Fustat şehrinin kalbini oluşturmuş, Verdân'ın bir ev inşa ederek temellerini attığı bu bölge zaman içerisinde idarenin merkezi ve halkın rağbet ettiği bir Pazar haline gelmiştir. Hatta günümüz Mısır'ında başta İskenderiye şehri olmak üzere Verdân Çarşısı adını taşıyan bedestenler bulunmaktadır.

Aradan geçen uzun yıllar Fustat'ın ilk mesken örnekleri arasında yer alan bu

[57] İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medine Medine Tarihi*, çev. Fatih Mehmet Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 74.
[58] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 146; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/606.
[59] Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/284.
[60] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 9/517; İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, 62/429.
[61] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 163; Dîneverî, *Ma'ârif*, 287; Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân*, 214.
[62] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 126, 141; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 2/603, 605.

evlerin yıkılmasına neden olmuş, hatta 552/1157 senesindeki şiddetli bir deprem esnasında Sûku Verdân'daki evler tamamen enkaz haline gelmiştir.[63] Dolayısıyla ailenin imar faaliyetlerine dair örnekler zaman içerisinde ortadan kaybolmuştur.

Fustat'ın en eski mahallesine adını veren Sûku Verdân (Verdân Çarşısı) zaman içerisinde bir kayseriyye (çarşı merkezi) statüsüne dönüşmüş ve özellikle mavi ve beyaz renkteki keten kumaş ticareti açısından önemli bir Pazar haline gelmiştir. Kahireli tüccarlar söz konusu meşhur kumaşlar için Çarşamba ve Pazar günleri burayı ziyaret etmişlerdir.[64]

Mescid-i Sûku Verdân adıyla inşa edilen mescidin yapılması da ilgi çekici bir olaydır. Emevîlerin kudretli valisi Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) yeni bir imla ile Kur'an nüshalarını yazdırarak Mushaf dağıttığı esnada, nüshanın birini de Mısır'a göndermesi dönemin valisi Abdülazîz b. Mervân tarafından hoş karşılanmamış ve bunun üzerine Esma nüshası adıyla Mısır'da bir Mushaf yazılmış, okutulmuş ve çoğaltılmıştır. Bu Mushaf'ın okutulması için her ay üç dinar bağışlayan Hakem b. Ebî Bekr, Kubbetü Sûk-u Verdân adıyla bir mescid inşa ettirmiştir.[65] Muhtemelen bu mescid, Mısır'da yapılan en eski mabetlerden biriydi ve uzun bir dönem boyunca Mescid-i Sûk-u Verdân ismiyle meşhur olmuştu. Nitekim mescidin 622/1225 yılına kadar ayakta kaldığına dair bilgi bulunmaktadır.[66] Diğer yandan Verdân'ın da Mısır'da yaşadığı süre içerisinde Amr b. Âs Camii ve kendi adını taşıyan mescide de birer minare yaptırdığı bilinmektedir.[67]

Sonuç

Erken İslâmî dönemde bir kâtip olarak görev yapan Verdân üzerine yapılan bu çalışmada, Mısır bölgesinin fethinin ince detaylarına, gündelik hayata ve fetihten sonra kurulan yeni idareye dair çok az bilinen detaylara ulaşılmıştır. İslâm tarihi boyunca kâtipler, hizmetinde bulundukları devletlerde sadece mali işlerde değil siyasi kararların alınmasında da önemli derecede rol oynamışlardır. Kâtipler, köle ve mühtedi asıllı olmalarına bakılmaksızın İslâm Devleti'nin en önemli mevkilerinde istihdam edilerek bilgi ve tecrübelerinden yararlanılmışlardır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren güçlü devlet mekanizmasının tesisi ile kendini adeta güvende hisseden kâtipler, Verdân'ın Muâviye b. Ebû Süfyân'a yönelik tepkisinde de görüldüğü gibi mali düzenlemelerin mevzuata aykırı bir değişiklik getirmesine

[63] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İtti'âẓü'l-ḥunefâ' bi-aḫbâri'l-e'immeti'l-Fâṭımiyyîn el-ḫulefâ',* thk. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed (Kahire: Dârü'l-Ulûm, 1971-1973), 3/232, 296.

[64] Makrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, 3/166.

[65] İbn Abdülhakem, *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*, 145.

[66] Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 46/299.

[67] Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, en-*Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mışr ve'l-Ḳāhire,* thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1970-1972), 1/133.

ve halka ağır vergi mükellefiyeti yüklenilmesine karşı çıkmaktan çekinmemişlerdir. İslâm Devleti'nin idari anlamda zenginleşmesi ve köklü bir gelenek meydana getirmesi, Verdân gibi kâtiplerin devlet hizmetinde çalışmalarının doğal bir neticesidir. İslam Devletleri'nin güçlü idari yapısını şekillendiren süreç, bu araştırmada görüldüğü gibi Hz. Ömer zamanında zımmî veya mühtedi kâtiplerin istihdamı ile başlamıştır.

Kişiliği ve hayatı bir bütün halinde ortaya çıkarılan Verdân'ın yaşadığı dönemin neredeyse önemli tüm siyasi olaylarında rol oynadığı görülmektedir. Kumandanlığı, kâtipliği, maliyeciliği ve müsteşarlığı ile mühim bir şahsiyet ve samimi bir Müslüman olarak dikkat çeken Verdân, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi halifelerin; Amr b. Âs, Mesleme b. Muhalled, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ve Abdülazîz b. Mervân gibi Mısır valilerinin idaresini yakından görmüş, hepsiyle birlikte çalışmış bir kâtip özelliğine sahiptir. Onun ismi geçen devlet adamları nezdinde vazgeçilmez olduğunu gösteren bu durum, işinde ve çözüm odaklı düşünmedeki pratik zekâsıyla ilgilidir.

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

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

Kaynakça

Aksoy, Hatice. "Selçuklu Yönetiminde Erdebil: Kafkasya'ya Açılan Kapı". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 21 (Aralık 2024), 57-78. https://doi.org/10.23897/usad.1541117

Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Târîḫu Baġdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Mar'ûf. 16 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002.

Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. nşr. A. P. van Leeuwen-A. Ferré. 2 Cilt. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1992.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Zirikli. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Fütûḥu'l-büldân*. Beyrût: Dârü Mektebü'l-Hilâl, 1988.

Cahen, Claude. *İslamiyet Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar*. çev. Esat Nermi Erendor. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000.

Demirci, Mustafa. *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Maʿârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1996.

Hitti, Ph. K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûḥu Mışr ve'l-Maġrib*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dimaşkî. *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995-2001.

İbn A'sem. *el-Fütûh*. çev. Mehmet Cevher Saduk. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1997.

İbn Kuteybe. *el-İmâme ve's-Siyâse*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. çev. Heyet. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mışr ve'l-Ḳāhire*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1970-972.

İbn Zebâle. *Ahbâru'l-Medine Medine Tarihi*. çev. Fatih Mehmet Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1992.

Hâmevî, Şihâbeddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Muʿcemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü's-Sâdr, 1995.

Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İttiʿâẓü'l-ḥunefâ' bi-aḫbâri'l-e'immeti'l-Fâṭımiyyîn el-ḫulefâ'*. thk. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ulûm, 1971-1973.

Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Mesʿûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve meʿâdinü'l-cevher*. thk. Yûsuf Es'ad Dâgır. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Hicre, 1965.

Minkarî. *Vak'atu Sıffîn*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Sadefî, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus. *Târîḫu İbn Yûnus el-Mışrî*. thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîḫi'l-a'yân*. thk. Muhammed Bereket vd. 40 Cilt. Dârü'r-Risâletü'l-İlmiyye, Dımaşk 2013.

Spuler, Bertold. *Halifeler Çağı*. çev. İlhan Aslan. İstanbul: Post Yayınları, 2025.

Süyûtî, Celâaleddîn. *Ḥüsnü'l-muḥâḍara fî târîḫ-i Mışr ve'l-Ḳāhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Dârü'l-İhyâü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire 1967.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu't-Ṭaberî-Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 10 Cilt. Kahire Dâru'l-Ma'arif bi-Mısr, 1380/1960.

Takkûş, Muhammed Süheyl. Târîḫü'l-Hülefâi'r-Reşîdînü'l-fütûḥat ve'l-incâzâtü's-siyâsiyye. nşr. Dârü'n-Nefâis, Bağdat 2003.

Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Fütûḥu'ş-Şâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yüksel, Mücahit. *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2017.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm.* thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrût 1413/1993.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Çankırı Su Kültürünün İzinde: Ilgaz Çeşmeleri

Tracing the Water Culture of Çankırı: The Fountains of Ilgaz

Melike Demirtaş

Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Konya, Türkiye.
PhD Student, Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Art History, Konya, Türkiye
melikee_demirtas@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0001-6744-1562

Murat Karademir*

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Konya, Türkiye.
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Art History, Konya, Türkiye
karademir22@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0002-9776-3789
*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1641150

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 17.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 23.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Demirtaş, Melike – Karademir, Murat. "Çankırı Su Kültürünün İzinde: Ilgaz Çeşmeleri". *İstem* 45 (2025), 51-78. https://doi.org/10.31591/istem.1641150

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

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

Ethical Statement / Etik Beyan: *This article is extracted from my master thesis entitled "Çankırı Fountains" supervised by Assoc. Prof. Dr. Murat Karademir (Master's Thesis, Selçuk University, Konya/Türkiye, 2022). /Bu çalışma Doç. Dr. Murat Karademir danışmanlığında 2022 tarihinde tamamladığımız "Çankırı Çeşmeleri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.*

Çankırı Su Kültürünün İzinde: Ilgaz Çeşmeleri

Öz

Türk-İslam mimarisinin önemli yapı unsurlarından biri olan çeşmeler, tarih boyunca hem işlevsel hem de estetik bir unsur olarak varlık göstermiştir. Su, yaşamın kaynağı olarak kabul edildiğinden, çeşme mimarisi bu anlayış çerçevesinde şekillenmiş ve toplumun temel ihtiyaçlarını karşılayan bir yapı türü olmuştur. Özellikle Osmanlı döneminde hayırseverlik anlayışıyla inşa edilen çeşmeler, su temini işlevinin yanı sıra işçilikleriyle de dikkat çekmiştir. Bu yapılar, Osmanlı mimarisinin hem kent hem de kırsal alanlardaki önemli örnekleri arasında yer almakta, sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, Ilgaz ve çevresinde bulunan tarihi çeşmelerin mimari, işlevsel ve kültürel niteliklerini incelemektedir. Ilgaz'daki çeşmelerin hepsi Osmanlı dönemine tarihlendirilmekte olup, genellikle hayır amaçlı olarak inşa edilmiştir. Çeşmelerin inşasında yerel taş malzemeler kullanılmış, bu da bölgenin coğrafi ve kültürel yapısıyla uyumlu bir mimari karakter ortaya koymuştur. Çeşmelerin tasarımında işlevsellik ön planda tutulmuş, aynı zamanda kemerler, ayna taşları, su yalakları ve kitabeler gibi mimari unsurlar ile sanatsal bir estetik kazandırılmıştır. Bu yapılarda, Osmanlı taş işçiliğinin inceliklerini görmek mümkündür. Araştırma kapsamında, Ilgaz ve çevresindeki çeşmelerin mimari yapıları incelenmiş, saha çalışmaları gerçekleştirilmiş, arşiv belgeleri ve literatür taramaları yapılmıştır. Çeşmeler, tipolojik özellikleri, kullanılan malzemeleri, yapı elemanları ve süsleme detayları açısından değerlendirilmiştir. Ilgaz çeşmelerinin en dikkat çekici özelliklerinden biri, sade ancak işlevsel bir tasarım anlayışına sahip olmalarıdır. Osmanlı kırsal mimarisinin birer örneği olan bu çeşmeler, gösterişten uzak, toplumun temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir anlayışla inşa edilmiştir. Bununla birlikte, mimari detaylarında dönemin sanatsal üslubunu yansıtan öğeler yer almaktadır.

Ilgaz ve çevresindeki çeşmeler, Osmanlı mimari ve kültürel mirasının önemli bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu yapılar, tarihi kimlikleriyle geçmişin izlerini günümüze taşımakta ve yerel su kültürünün anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Çeşmelerin korunması ve belgelenmesi, kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Çankırı, Ilgaz, Su Mimarisi, Kırsal Mimari, Çeşme.*

Tracing the Water Culture of Çankırı: The Fountains of Ilgaz

Abstract

Fountains, as one of the significant structural elements of Turkish-Islamic architecture, have played both a functional and aesthetic role throughout history. Since water is regarded as the source of life, fountain architecture has been shaped within this belief system and has served as an essential means of meeting the daily needs of society. Particularly during the Ottoman period, fountains were constructed as acts of charity, not only fulfilling the function of water distribution but also standing out for their craftsmanship. These structures are considered important examples of Ottoman architecture in both urban and rural areas, serving as integral components of social life.

This study examines the architectural, functional, and cultural characteristics of historical fountains in Ilgaz and its surroundings. All of the fountains in Ilgaz date back to the Ottoman period and were generally built for charitable purposes. The construction of these fountains utilized local stone materials, resulting in an architectural style that harmonizes with the geographical and cultural context of the region. While functionality was prioritized in their design, architectural elements such as arches, mirror stones, water basins, and inscriptions contributed to their artistic aesthetic. The delicate craftsmanship of Ottoman stonework is evident in these structures. Within the scope of this research, field studies, archival document analysis, and literature reviews were conducted to assess the architectural structures of fountains in Ilgaz and its surroundings. The fountains were evaluated based on their typological features, materials used, structural components, and decorative details. One of the most striking characteristics of the Ilgaz fountains is their simple yet functional design approach. As examples of Ottoman rural architecture, these fountains were constructed with a focus on meeting the essential needs of society rather than displaying ostentatious decoration. Nevertheless, they incorporate artistic elements that reflect the architectural style of their period.

In conclusion, the fountains of Ilgaz and its surroundings are regarded as significant components of

Ottoman architectural and cultural heritage. These structures preserve traces of the past and contribute to the understanding of the local water culture. The documentation and preservation of these fountains are of great importance for transmitting cultural heritage to future generations.
Keywords: *Çankırı, Ilgaz, Water Architecture, Rural Architecture, Fountain.*

Giriş

Çeşmeler, tarih boyunca suyun insanlara ulaştırılmasını sağlayan önemli mimari yapılar olarak işlev görmüş, aynı zamanda dönemin mimari üslubunu yansıtan zarif yapılar olmuştur. Türkiye'de, özellikle Osmanlı döneminde çeşme mimarisi gelişmiş ve hem işlevsel hem de estetik bakımdan önem kazanmıştır. Ilgaz çeşmeleri de bu gelenekten beslenmiş, yerel dokuyu ve kültürel değerleri yansıtan yapılar olarak dikkat çeker.

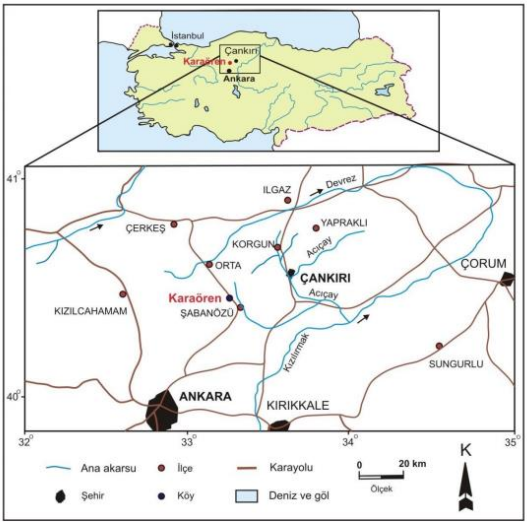
Çeşme kelimesi, Farsça kökenli olup, "göz" anlamına gelen "çeşm" sözcüğünden türemiştir (Eyice, 1993, 277). Bu bağlamda, suyun çıktığı pınar ve kaynakların "çeşm" kelimesiyle ilişkilendirilmesi, zamanla bu yapılar için "çeşme" teriminin kullanılmasına neden olmuştur (Eyice, 1993, 277). XIII. ve XVI. yüzyıllara ait kitabeler, o dönemde "çeşme" yerine Arapça "ayn" ve "sikaye" ifadelerinin kullanıldığını ortaya koymaktadır (Önge, 1997, 5). Osmanlı dönemine ait kitabelerde ise "çeşme-i kevser", "çeşme-i ab-ı zülal" ve "çeşme-i dil küşa" gibi ifadeler yaygın bir şekilde görülmektedir (Eyice, 1993, 277).

Çeşmeler, şehirler, kasabalar ve yerleşim alanlarının yanı sıra, ana yollar, yol kenarları, açık araziler ve kırsal bölgelerde de farklı malzemeler kullanılarak yapılmıştır. Ilgaz'da ve çevresinde yer alan çeşmeler de genellikle yerleşim yerlerinin merkezine yakın bölgelerde, köy meydanlarında veya yollar üzerinde konumlandırılmıştır. Bu konumlandırma, halkın suya kolayca ulaşmasını sağlarken, aynı zamanda sosyal bir buluşma noktası da yaratmıştır. Çeşmeler, özellikle cami avlularında, pazar yerlerinde veya köy meydanlarında yer alarak insanların günlük hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Osmanlı döneminde su medeniyetiyle yapılan çalışmalar, sadece şehirlerde suyun basit bir şekilde dağıtılmasından ibaret olmayıp, suyun toplandığı hazneden çeşmenin lülesine kadar gerekli bilgilerle birlikte, dönemin mimarisini yansıtan bir konfor sunmaktaydı. Osmanlı su mimarisinde, Orta Asya ve Selçuklu sanatının etkileri özellikle çeşme, sebil ve şadırvan gibi yapılarda açıkça görülebilmektedir. Bununla birlikte, Klasik dönemin sade ve zarif tasarımı, Lale Devri'nin öne çıkan süslemeleri, Türk Barok ve Ampir üsluplarının dekoratif zenginliği ve görkemi bu eserlerin genel karakterini oluşturmaktadır (Aytöre, 1962, 49).

Çankırı iline bağlı olan Ilgaz ilçesi, merkez ilçenin 50 km kuzeyinde, Ilgaz Dağları'nın güney eteklerinde yer almaktadır. İlçenin kuzeyinde Kastamonu'nun Araç ilçesi, doğusunda Tosya ilçesi, batısında Kurşunlu ilçesi ve güneyinde Çankırı merkez bulunmaktadır.

Ilgaz'daki en önemli akarsu, Devrez Çayı'dır. 211 kilometre uzunluğundaki bu akarsu, Ankara'nın Kızılcahamam ilçesindeki Semerözü (Yıldırım) Dağları'ndan doğar ve Kurşunlu, Orta ve Ilgaz ilçelerinden kuzeydoğu boyunca akar ve Mandıra ile Afşar köyleri ortasında Kızılırmak ile birleşir. Devrez Çayı'nın ortalama debisi 8-9 m^3/sn olmakla birlikte birçok kuru dere tarafından beslenmektedir (Ayhan, 2011, 11).



Harita 1. *Çankırı Su Yolları Haritası (Apaydın vd., 2019, 99)*

Osmanlı öncesi döneme ait Çankırı'nın su teminiyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Osmanlı klasik döneminde ise, yerleşim alanlarına su sağlanması ve bu suyun şehir içindeki künkler ve kanallar aracılığıyla dağıtımından "su yolcuları" sorumlu olmuştur (Martal, 1988, 1598). Su, menbaından alınarak künk, pöhrenk ve büz olarak isimlendirilen pişmiş toprak borular aracılığıyla taşınıyordu (Kankal, 2009, 47). Fakat bu su yollarının yeterince korunamaması ve kente ulaşan suyun değirmen, bağ veya bahçe sahiplerince kesilmesi önemli problemler oluşturuyordu.

19. yüzyılda, Anadolu'nun pek çok kasabasında olduğu gibi Çankırı'da su ve kanal altyapısından mahrum bir durumdaydı. Tanzimat dönemiyle birlikte, suyun kaynağından getirilip çeşmeler aracılığıyla kentte dağıtılması, belediyecilik faaliyetlerinin öncelikli uygulamaları arasında yer aldı (Türkoğlu, 2002, 256). Su yollarındaki problemler devam etmesine rağmen, Cumhuriyet döneminde de mevcut su kaynakları kullanılmıştır. 1981 yılında Devrez Çayı'nın kaynağında inşa edilen Güldürcek Barajı sayesinde Çankırı, modern su şebekesine kavuşmuştur.

Tarih boyunca suyun şehir yaşamındaki vazgeçilmez rolü, Anadolu'da olduğu gibi Çankırı'nın pek çok yerinde çeşme mimarisine yansımış; özellikle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yapılan çeşmeler, sadece birer su kaynağı değil, aynı zamanda estetik ve işlevselliğin bir araya geldiği önemli mimari yapılar olarak şehir kimliğine katkı sağlamıştır. Ilgaz genelinde yapılan araştırmalar sonucunda, günümüze kadar ulaşmış dört çeşme, yalnızca bir kısmı korunabilmiş bir çeşme ve tamamen yok olmuş iki çeşme tespit edilmiştir. Bu çeşmelerin detaylı incelenmesi katalog bölümünde ele alınacaktır.

Ilgaz Çeşmeleri

Belören Köyü Çeşmesi

Çeşme, Ilgaz İlçesi'ne yaklaşık 10 km uzaklıktaki Belören Köyü'nün meyda-

nında bulunmaktadır. Mimari özellikleriyle öne çıkan bu yapı, köy meydanının önemli bir unsuru olarak dikkat çekmektedir.



Fotoğraf 1. *Belören Köyü Çeşmesi Genel Görünüm*

Yapının yüzeyinde, 0.45 m eninde ve 0.42 m boyunda kare formlu kitabe bulunmaktadır. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan kitabe zemin oyma tekniğinde celî sülüs hat ile yazılmış olup iki satırdan meydana gelmektedir.

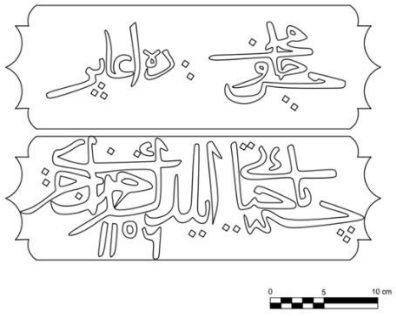
Kitabe metni şu şekildedir:

Metin:	*Okunuşu:*
حسن چاوش زاده محمد آغا پیر بانئ چشمه ... ایلدك ... ۱۱۵۶	**Hasan Çavuş zâde Mehmed Ağa Pîr** **Bâni-i çeşme ... eyledin ... 1156**

Kitabeye göre, çeşme Hasan Çavuşzade Ağa Pir Mehmet tarafından Hicri 1156 (Miladi 1743-44) yılında inşa ettirilmiştir.



Fotoğraf 2. *Belören Köyü Çeşmesi Kitabesi*



Çizim 1. *Belören Köyü Çeşmesi Kitabesi*

Çeşme, genel olarak andezit kesme taş malzeme kullanılarak inşa edilmiştir ve enine dikdörtgen bir plana sahiptir. Bağımsız bir yapı olarak tasarlanan çeşme, tek cepheli ve hazneli bir düzenlemeye sahiptir. Özgün yapısal özelliklerini koru-

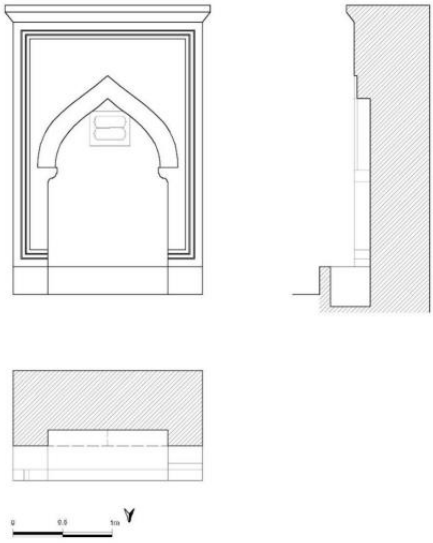
yarak günümüze ulaşan çeşme, su kaynağı olarak Ilıca Pınar'dan beslenmektedir (Çerkez, 2021, 275).

Doğu-batı doğrultusunda konumlanan çeşme, 2.10 m yüksekliğe ve 1.90 m genişliğe sahiptir. Yapının ön cephesi, kesme taş malzeme kullanılarak özenle inşa edilmiş, diğer cephelerde ise kaba yonu taş malzeme tercih edilmiştir.

Yapının yüzeysel teğet kemeri 0.15 m derinliğe sahiptir ve 2.06x1.16 m boyutlarındadır. Bu kemer, her iki tarafında başlıkları S formunda kavisli ayaklar üzerinde yükselmektedir. Kemerin içerisinde 0.45x0.42 m ölçülerinde kare formunda bir kitabe yer almaktadır. Yapının çevresi ise 0.03 m genişliğinde iç bükey ve dış bükey çift silme ile çerçevelenmiştir.

Çeşmede ayna taşı ve tas nişi bulunmamaktadır, ancak iki gözlü lüle deliğinde demirden yapılmış lüleler yer almaktadır. Üst bölümde, dışa taşkın profilli ve 2.12x0.22 m ölçülerinde bir saçak bulunmaktadır. Çeşmenin önündeki taş yalak 1.90x0.50 m boyutlarında olup, zamanla aşınmıştır. Yapının tüm cepheleri herhangi bir süsleme barındırmamakta ve düz bir görünüme sahiptir.

Çeşme, köy sakinleri tarafından yapılan basit onarımlar sayesinde günümüze ulaşmıştır ve yüzeyinde derz sıvalarının izleri görülmektedir. Güney cephesindeki pirinç levhadan, çeşmenin son restorasyonunun 2015 yılında Çankırı İl Özel İdaresi tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Batı ve güney cepheleri, yapının yarı seviyesine kadar yükselen duvarlarla çevrilmiştir. Zamanla çeşme yüzeyinde meydana gelen çatlaklar ve koyu tabakalaşmalar, yapının çevresel koşullara ve malzeme yıpranmasına karşı duyarlılığını ortaya koymaktadır.



Çizim 2. *Belören Köyü Çeşmesi Cephe, Kesit ve Plan Çizimi (Çerkez'den)*

Belsöğüt Köyü Çeşmesi

Çeşme, Ilgaz İlçesi merkezine 3 km uzaklıkta yer alan Belsöğüt Köyü'nde, 346 numaralı parsel üzerinde konumlanmıştır.



Fotoğraf 3. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Genel Görünüm*

Çeşmenin kemerinin altında, 0.46x0.37 m boyutlarında yatay dikdörtgen formda bir kitabe bulunmaktadır. Kitabe, dış kısmında 0.04 m genişliğinde iç bükey bir silme ile çevrelenmiştir. Bu silme, "V" formunda tekrarlanan "V" şeklinde bir ters bir düz devam eden zikzak motifleriyle dekore edilmiştir. Kitabe, ayrıca kademeli silmelerle çevrelenmiş olup, iki satırdan oluşmaktadır. Celî sülüs hatla yazılmış olan bu kitabe, Arapça mensur bir metin içermektedir.

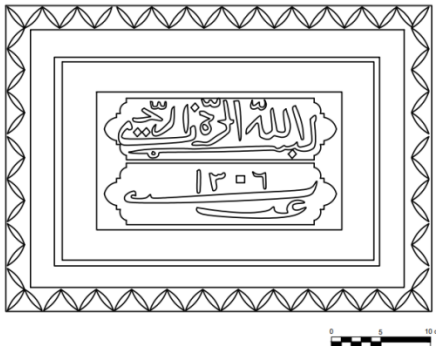
Kitabe metni şu şekildedir:

Metin:	*Okunuşu:*
بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ سن ١٣٠٦ اب	**Bismillahirrahmanirrahim** **Sene 1306 Ab**

Kitabe, çeşmenin Hicri 1306 yılı Ağustos ayında (Miladi 1890-91) inşa edildiğini belgelemektedir.



Fotoğraf 4. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Kitabesi*

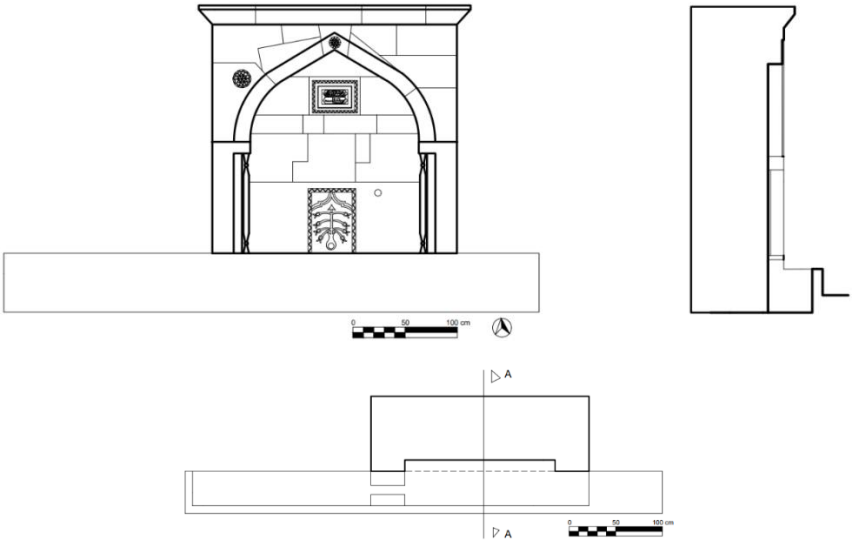


Çizim 3. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Kitabesi*

Adını bulunduğu köyden alan çeşme, doğu-batı doğrultusunda konumlanmaktadır. Enine dikdörtgen bir plana sahip olan çeşme, 2.50 m yüksekliğe ve 2.33 m genişliğe sahiptir. Ön cephesi düzgün kesme taş malzemeden yapılmış olup, yan

ve arka cephelerde moloz taş malzeme kullanılmıştır.

Yapının yüzeysel teğet kemeri, 0.11 m derinliğe sahip olup 2.10x1.60 m ölçülerindedir. Kemer, her iki tarafında yüzeyi düz bir kaide üzerine oturmakta ve 0.89 m uzunluğundaki dikdörtgen formunda bir nişe dayanmaktadır. Niş içinde yer alan silindir formlu köşe sütunçeleri sade bir tasarıma sahiptir ve kaide ile başlık arasında geçiş öğesi bulunmamaktadır. 0.20 m boyutlarındaki başlık ve kaideler, biçim olarak kum saati formunda tasarlanmış olup, orta bölümleri küp formunda bir boğum ile detaylandırılmıştır.



Çizim 4. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Cephe, Kesit ve Plan Çizimi*

Kemer kilit taşı üzerinde, zemin oyma tekniğiyle işlenmiş ve 0.12 m çapında bir gülbezek bulunmaktadır. Gülbezeğin içerisinde, merkezi bir noktadan yayılan ve V formunda dış bükey oyma tekniğiyle oluşturulmuş yıldız uçlarının birleşimiyle meydana gelen altı kollu bir yıldız motifi yer almaktadır.

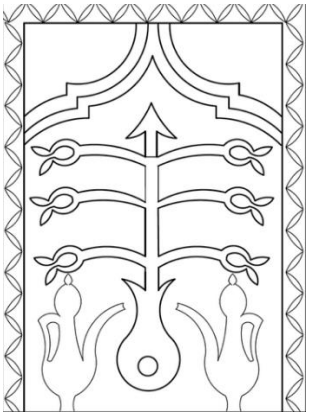
Kemer alınlığının her iki yanında ise 0.17 m çapında, yine zemin oyma tekniğiyle işlenmiş birer gülbezek bulunmaktadır. Bu dairelerin içinde, V formunda iç bükey oyma ile oluşturulmuş ve altı kollu yıldız motifinin sonsuz tekrarına dayanan bir desen işlenmiştir. Motifin çevresinde, V formunda dış bükey oyma tekniğiyle oluşturulmuş yaprak uçlarından meydana gelen bir bordür bulunmaktadır. Bu daireler, dış kısmında ince birer silmeyle çerçevelenmiştir. Kemerin batısındaki gülbezek, zamanla aşınmış olduğu için günümüzde net bir şekilde seçilememektedir.

Kitabenin altında yer alan 0.70x0.34 m ölçülerindeki ayna taşının ekseninde üst kısmı dilimli kaş kemer formunda tasarlanmış bir pano yer almaktadır. Panodaki süslemeler aşınmış olduğundan net olarak seçilemese de Çerkeş'teki Beymelik Köyü Çeşmesi'nin ayna taşıyla benzerlikler taşıdığı düşünülmektedir (Demirtaş, 2022, 125). Beymelik Köyü Çeşmesi'nde olduğu gibi, bu panoda kalan izlerden na-

türmort betimlendiği anlaşılmaktadır. Dikkatlice bakıldığında ayna simetrisi ile hazırlanan natürmortta en altta lale formlu bir vazodan çıkan bir dal sağa sola saplara ayrılmakta ve uçlarının lale motifiyle sonlandırıldığı anlaşılmaktadır. Vazonun iki yanında birer ibrik olduğu seçilebilmektedir. Sağdaki aşınmış olmasına rağmen soldaki ile aynı özellikleri taşıdığı izlerden anlaşılmaktadır. İbrik hafif yüksek kaideli, armudi gövdeli tek emzikli, tek kulplu ve kapaklıdır. Bu natürmort bir kaş kemer içine yerleştirilmiştir. Kemer köşeliklerinin diyagonal hatlarda kabartılarak kafes tarama yapıldığı görülebilmektedir.



Fotoğraf 5. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Ayna Taşı*



Çizim 5. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Ayna Taşı*



Fotoğraf 6. *Çankırı Çerkeş Beymelik Köyü Çeşmesi Üzerindeki Benzer Ayna Taşı Motifi (Demirtaş, 2022, 88)*

Panonun çevresinde, 0.04 m genişliğinde, yüzeyi V şeklinde dış bükey oyma tekniğiyle oluşturulmuş bir ters bir düz zikzak motifleriyle süslenmiş bir bordür yer almaktadır. Bu motif dilimli kaş kemerin yüzeyinde de kullanılarak tasarımda bütünlük sağlanmıştır.

Çeşme cephesinde tas nişi yer almazken, tek gözlü lüle deliğine sahiptir. Üst kısımdaki dışa taşkın profilli saçak, 2.63x0.24 m ölçülerindedir. Eserin önünde yer alan yalak, sonradan betonarme olarak inşa edilmiştir. Çeşmenin süslemeleri yal-

nızca ön cephede yoğunlaşmış, diğer cepheler oldukça yalın bir görünüme sahiptir.

Çeşme, günümüze kadar köy sakinleri tarafından yapılan basit onarımlarla korunmaya çalışılmıştır. Onarımlar sırasında taşların arasına derz sıvaları uygulanmış, ancak bu müdahaleler esnasında kitabenin dış bordürünün bir bölümünün harç ile kapatıldığı tespit edilmiştir. Yapının kimi taşlarında çatlaklar oluşmuş, kimi taşların da yerinde olmadığı gözlemlenmiştir. Ayrıca, ayna taşındaki süslemelerin büyük bir bölümü zamanla zarar görmüş ve bozulmuştur.

Yapısal özelliklerini büyük ölçüde muhafaza ederek günümüze ulaşan eser, şu anda kullanılmamaktadır.



Fotoğraf 7. *Belsöğüt Köyü Çeşmesi Gülbezek Motifi*

Kese Köyü Çeşmesi I

Kese Köyü Çeşmesi, Ilgaz merkezine 2 km mesafedeki Kese Köyü'nün meydanında konumlanmaktadır. Genel olarak, kesme taş malzemenin kullanıldığı, iki cepheli, bağımsız ve hazneli bir yapı olarak dikkat çekmektedir.



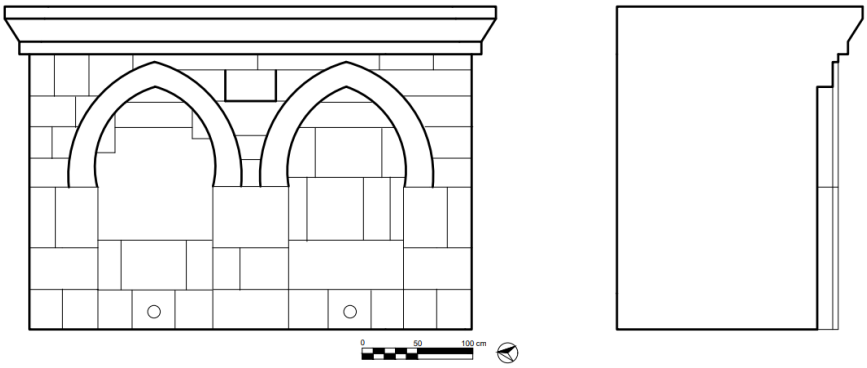
Fotoğraf 8. *Kese Köyü Çeşmesi I Kuzey-batı Görünümü*



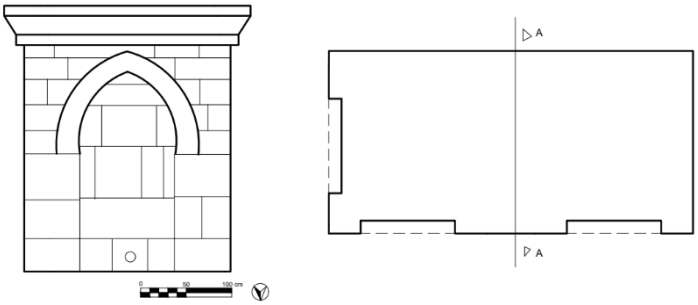
Fotoğraf 9. *Kese Köyü Çeşmesi I Batı Cephe Görünümü*

Bulunduğu köyün adını taşıyan çeşme, enine dikdörtgen planlı bir yapı olarak tasarlanmıştır. Kuzey-güney yönünde konumlanan yapı, 2.48 m yüksekliğe ve 3.93 m genişliğe sahiptir. Çeşme, tamamen kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir.

İki cepheli bir düzenlemeye sahip olan yapının kuzey cephesinde tek bir sivri kemerli niş, batı cephesinde ise yan yana konumlandırılmış iki sivri kemerli niş yer almaktadır. Güney ve doğu cepheleri sade tutulmuştur. Sivri kemerler 2.20 m yüksekliğinde ve 1.30 m genişliğinde olup 0.14 m derinliğe sahiptir. Kemerler iki yandan yapının duvarına oturmaktadır.



Çizim 6. *Kese Köyü Çeşmesi I Batı Cephe ve Kesit Çizimi*



Çizim 7. *Kese Köyü Çeşmesi I Kuzey Cephe ve Plan Çizimi*

Kemer kilit taşlarının merkezinde, ışınsal olarak dağılan altı kollu yıldız motifleriyle süslenmiş gülbezekler bulunmaktadır. Yıldızların yüzeyleri iç bükey oyma tekniği ile şekillendirilmiş ve uçları sivriltilmiştir. Yıldız uçları, yarım daire formlu oyma detaylarla birleşerek altıgen bir çerçeveye yerleştirilmiştir. Motiflerin en dış kısmı ince bir dairesel silme ile çerçevelenmiştir.

Çeşme yüzeyinde tas nişi ve ayna taşı bulunmamaktadır. Orijinal lüleler kaybolmuş olup, günümüzde yerine başka lüleler yerleştirilmiştir. Yapının üstünde 3.50 m genişliğinde ve 0.25 m yüksekliğinde dışa taşkın profilli saçak bulunmaktadır. Çeşmenin ön kısmındaki yalak ise sonradan betonarme malzeme ile yapılmıştır. Yapının tüm cepheleri son derece yalın bir tasarım sergilemektedir.

Çeşmenin üst kısmı, sonradan eklenen demir direklerle desteklenerek bir oturma alanı olarak düzenlenmiştir. Zamanla köy sakinleri tarafından çeşitli basit onarımlar gerçekleştirilmiş ve taşların arasına ince derz sıvaları eklenmiştir. Ancak, kimi taşlarda çatlaklar oluştuğu ve kimilerinin yerinden düştüğü tespit edilmiştir.

Orijinal yapısal özelliklerini büyük ölçüde muhafaza ederek günümüze ula-

şan çeşmeden halen su akmaktadır.

Kese Köyü Çeşmesi II

Yapı, Ilgaz İlçesi'ne 2 km mesafede yer alan Kese Köyü'nün meydanında bulunmaktadır. Genel olarak tek cepheli, bağımsız ve haznesiz bir yapıdır.

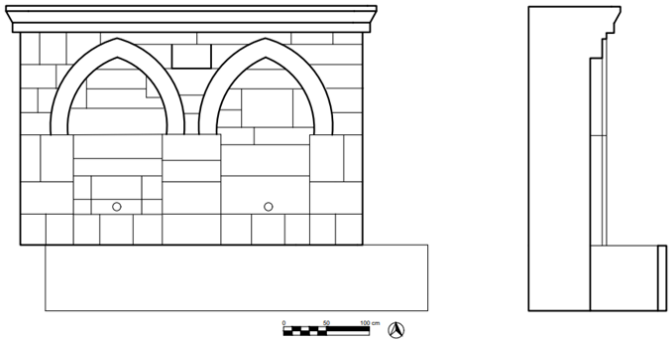


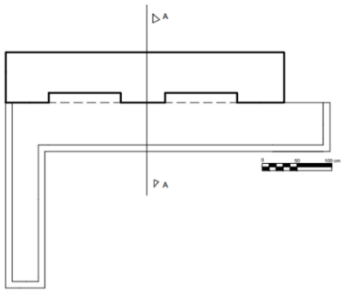
Fotoğraf 10. *Kese Köyü Çeşmesi II Genel Görünüm*

Bulunduğu köyün adını taşıyan çeşme, enine dikdörtgen planlı bir kütle üzerine yapılmıştır. Doğu-batı yönünde konumlanan yapı 2.75x3.65 m ölçülerindedir. Yapının güney cephesi düzgün kesme taş malzemeden, yan ve arka cepheler ise moloz taş malzemeden yapılmıştır.

Çeşme, mimari özellikleriyle Ilgaz'daki diğer yapılardan ayrılmaktadır. Güney yönüne bakan ön cephesinde, yan yana yerleştirilmiş iki sivri kemer yer almaktadır. Bu sivri kemerler 2.60 m yüksekte ve 1.60 m genişlikte olup, 0.11 m derinliğe sahiptir. Kemerler, iki taraftan çeşme duvarıyla birleşerek yapıya estetik bir özellik katmaktadır.

Çeşme yüzeyinde ayna taşı ve tas nişi bulunmamakla birlikte, iki adet lüle deliğine sahiptir. Yapının üstünde 3.65 genişlik ve 0.22 m yükseklikte dışa taşkın taş saçak bulunmaktadır. Çeşmenin önündeki betonarme yalak sonradan eklenmiştir. Çeşmenin bütün cepheleri son derece yalın bir görünüme sahiptir.





Çizim 8. *Kese Köyü Çeşmesi II Cephe, Kesit ve Plan Çizimi*

Çeşmenin güneybatı ve doğu cepheleri günümüzde moloz taş duvarlarla çevrelenmiş durumdadır. Zamanla köy sakinleri tarafından çeşitli onarımlar gerçekleştirilmiş ve taş aralarına derz sıvaları uygulanmıştır. Ancak, taşların bir kısmında çatlakların oluştuğu tespit edilmiştir.

Günümüzde kullanılmayan çeşme, orijinal özelliklerini büyük ölçüde koruyarak günümüze ulaşmıştır.

Günümüze Ulaşamayan Çeşmeler

Seki Köyü Çeşmesi

Çeşme, Ilgaz İlçesi merkezine 10 km mesafede yer alan Seki Köyü'nde, köy meydanındaki caminin doğusunda konumlanmaktadır.



Fotoğraf 11. *Seki Köyü Çeşmesi Genel Görünüm*

Seki Köyü Camisi'nin doğusunda bulunan tarihi çeşme yıkılmış, daha sonra kalan taşların da kullanıldığı yeni bir çeşme inşa edilmiştir. Tarihi yapıya ait kitabe, sonradan inşa edilen çeşmeye yerleştirilmiştir. Ancak sonradan kitabe üzerindeki harfler, siyah boya ile boyanmıştır.

Çeşmenin ön cephesinde 0.67x0.36 m boyutlarında, enine dikdörtgen formlu kitabe bulunmaktadır. Taş üzerine zemin oyma tekniğiyle işlenmiş olan kitabe, Celî sülüs hat ile Osmanlı Türkçesi kullanılarak yazılmıştır. Kitabe enine silmelerle üç satır ve iki sütuna ayrılmış olup, en altta tarih bölümü yer almaktadır.

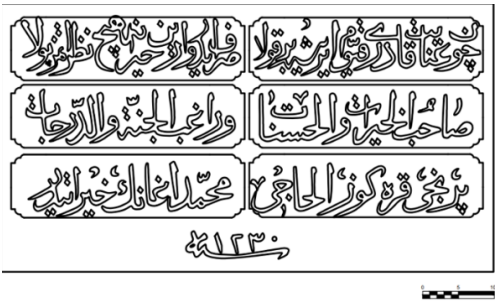
Kitabe metni şu şekildedir:

Metin:	*Okunuşu:*
چون عنایت قادری. قیوم ایریشسه بر قولا صرف خیراته هیچ نظر اتمز پولا1-ایدر وارین صاحب الخیرات و الحسنات و راغب الجنة و 2-الدرجات 3-پرنجی قره کوز الحاجی محمد اغانك خیراتیدر 4-سنه ۱۲۳۰	1-Çün inâyet Kâdir-i Kayyum irişir bir kula sarf eder varını hayrâta hiç nazar etmez pula 2-Sâhib-ül hayrât vel hasenat ve râğb-ül cennetühü ved-derecât 3-Per-u neciyy Karagöz el Hacı Muhammed Ağanın hayrâtıdır. 4-Sene 1230

Bu kitabe, tarihi çeşmenin Hicri 1230 (Miladi 1814-15) yılında Hacı Muhammed Ağa tarafından yaptırıldığını ortaya koymaktadır.



Fotoğraf 12. *Seki Köyü Çeşmesi Kitabesi*



Çizim 9. *Seki Köyü Çeşmesi Kitabesi*

Hüseyin Ağa Çeşmesi

Bu çeşmenin varlığına dair bilgi, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi kayıtlarında yer almaktadır. Kayıtlarda, Koçhisar'ın (Ilgaz) Yerkuyu Köyü'nde yer alan yapı hakkında "*Galatasaray Ağası Hüseyin Ağa mektebi ve çeşmesi evkafı kitabet görevinin, Ali Halife'ye tevcih edilmesi hakkında berat, 19 Eylül 1767*" ifadesi bulunmaktadır (BCA, C.MF, No: 7302). Bu belge, Yerkuyu Köyü'nde Hüseyin Ağa tarafından yaptırılmış bir çeşmenin varlığını ortaya koymaktadır. Ancak yapının inşa tarihi, ne zaman yıkıldığı ve mimari özellikleri üzerine bir bilgi bulunmamaktadır.

Çevrenoz Köyü Çeşmesi

Koçhisar (Ilgaz) ilçesine bağlı Çevrenoz Köyü'ndeki yapının varlığına ilişkin bilgi, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi kayıtlarında bulunmaktadır (BCA, i.DH, No: 9382). Kayıtlarda, "*Sultan Mahmud Han ruhu ve Bezm-i Alem Valide Sultan'ın sağlığı için bir çeşme yapıldığına dair*" Beşiktaş sakinlerinden Bekir'in 11 Haziran 1848 tarihli arzuhaline rastlanmaktadır. Ancak, yapının mimari özellikleri ve ne zaman yıkıldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Değerlendirme ve Karşılaştırma

Ilgaz'da yer alan tarihi çeşmeler, Osmanlı dönemi mimarisi ve sosyal yapısını yansıtan önemli kültürel miras unsurlarıdır. Bu çeşmeler hem işlevsellikleri hem de süsleme özellikleriyle dönemin taş işçiliği, yazı sanatı ve mimari estetiği hakkında değerli bilgiler sunmaktadır. Araştırmalar, bazı çeşmelerin özgün yapısal

özelliklerini koruyarak günümüze ulaştığını, bazılarının ise zamanla yıkıldığını veya değiştirilerek kullanıldığını göstermektedir.

Arşiv kayıtları, bölgedeki çeşmelerin inşa sürecinde hayırseverlik amacıyla yapıldığını ve dönemin önemli şahsiyetlerinin desteğiyle gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır.

Araştırmacılar, Türk su mimarisinin temel unsurlarından biri olan çeşmeleri farklı yöntem ve ölçütlere göre inceleyerek çeşitli gruplamalara tabi tutmuşlardır. A. Aytöre, çeşmeleri iki esasa göre şehir içi ve şehir dışı çeşmeleri olarak değerlendirmiş ve daha sonra şehir içi çeşmelerini de kendi içinde gruplandırmıştır (Aytöre, 1962, 57-58). C.E. Arseven, çeşmeleri bulundukları yerlere göre altı grupta ele almıştır (Arseven, 1983, 389). Y. Önge, çeşmeleri çalışma şekilleri ve mevcut durumlarına göre iki gruba ayırmıştır (Önge, 1997, 14). A. Ödekan, çeşmeleri bulundukları yerlere ve fiziksel biçimlerine göre gruplandırmıştır (Ödekan, 1992, 284). H. Karpuz ve O.N. Dülgerler de Konya çeşmeleri üzerine yaptıkları araştırmalarda çeşmeleri bulundukları yerlere, cephe kompozisyonlarına ve kaynaktan beslenme durumlarına göre gruplandırmışlardır (Karpuz- Dülgerler, 2006, 317)

Ilgaz'da bulunan çeşmeler, Ayla Ödekan'ın çeşmeleri konumlarına ve fiziki özelliklerine göre sınıflandıran tipolojisi esas alınarak gruplandırılmıştır (Ödekan, 1992, 281-297). Bu doğrultuda, incelenen çeşmeler öncelikle konumlarına göre, ardından fiziksel biçimlerine göre incelenmiş ve değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu sınıflandırma, çeşmelerin mimari özelliklerinin ve yerel bağlamlarının daha sistematik bir şekilde incelenmesine olanak sağlamaktadır. Katalogda genel mimari özellikleriyle ele alınan çeşmeler, bu bölümde form, tipoloji, yapı elemanları, kullanılan malzeme, kitabe özellikleri ve süsleme unsurları açısından ayrıntılı bir şekilde değerlendirilerek karşılaştırılacaktır. Bu yaklaşım, çeşmelerin mimari ve estetik özelliklerinin yanı sıra dönemsel ve yerel farklılıklarının ortaya konulmasına olanak sağlayacaktır.

Tipoloji

Konumlarına Göre Çeşmeler

Ilgaz'da tespit edilen örneklerin tümü bağımsız olarak herhangi bir yapıyla bağlantı kurmadan inşa edilmiştir. Ele alınan kimi örnekler, bir yapıya bitişik şekilde yapılmış izlenimi vermekle birlikte, yapı ile aralarında herhangi bir statik bağlantı bulunmaması nedeniyle bağımsız çeşmeler kategorisine girmektedir. Bu yapılar, konumlarına göre meydan çeşmeleri olarak sınıflandırılmıştır. Meydan çeşmeleri tipine Anadolu'dan birçok örnek verilebilir. Bunlar arasında, İzmir Kokluca Köyü II No'lu Çeşme (Uçar, 2020, 332), Manisa Derdiler Çeşmesi (1785) (Uçar, 2012, 94), Afyon Büyük Olucak Çeşmesi (1789-90) (Karasu, 2006, 92), Ankara Nazım Bey Çeşmesi (İşçen, 2019, 60) ve Kastamonu Abana Hacı Veli Camii Çeşmesi (19. yüzyıl) (Gür, 2009, 221) gibi yapılar yer almaktadır. Bu çeşmeler, bulundukları yerlerde hem işlevsel bir ihtiyaç karşılamış hem de estetik açıdan çevrelerine değer katmıştır. Ilgaz çeşmeleri, genellikle sosyal yaşam veya dini merkezlerin bulunduğu meydanlara inşa edilmiştir. Bu konumlandırma hem suya erişimi kolay-

laştırmak hem de toplumsal bir buluşma noktası oluşturmak amacı taşır. Bu çeşmeler, halkın günlük su ihtiyaçlarını karşılarken, aynı zamanda bulundukları alanın düzenli ve işlevsel bir şekilde kullanılmasını sağlar.

Fiziksel Biçimlerine Göre Çeşmeler

Cephe Kompozisyonlarına Göre Çeşmeler

Ilgaz genelinde ele alınan yapıların cephe kompozisyonlarında kemer, önemli bir mimari unsur olarak öne çıkmaktadır. Cephe kompozisyonuna göre çeşmeler; tek kemerli, yan yana iki kemerli ve iki cepheli olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir.

Tek Kemerli Çeşmeler

Bu formdaki çeşmelerin çoğunlukla meydanlara bakan cephelerinde, nişlerin üzeri kemer formlarıyla çevrelenmiştir. Ilgaz'da incelenen eserlerden Belören Köyü Çeşmesi (1694-95) ve Belsöğüt Köyü Çeşmesi (1890-91) bu gruba dahildir. Her iki çeşmede de kemer formu olarak teğet kemer kullanılmıştır. Anadolu'daki çoğu çeşmede görülen teğet kemer, üzengi seviyesinde dairesel bir formda başlayıp, yukarı doğru doğrusal bir hat kazanarak üçgen bir biçimde sonlanan bir kemer türüdür (Mutlu, 2014, 407).

Anadolu'da teğet kemerli çeşmelerin oldukça fazla sayıda bulunduğu bilinmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda, sivri ve teğet kemerin genellikle aynı grupta incelendiği gözlemlenmiştir. Teğet kemerli çeşmelere; Amasya Kapı Ağası Hüseyin Ağa Çeşmesi (1489) (Urak, 1994, 510), Karaman Halil Efendi Çeşmesi (19. yüzyıl) (Denktaş, 2000, 129) ve Eminönü Hacı Beşir Ağa Külliyesi Çeşmesi (1744) (Tay, 2015, s. 36) örnek gösterilebilir.

Yan Yana İki Kemerli Çeşmeler

Ilgaz'da incelenen çeşmeler arasında yalnızca Kese Köyü Çeşmesi II (19. yüzyıl sonları), yan yana düzenlenmiş iki kemerli nişten oluşan bir kurguya sahiptir. Yapının güney cephesinde, iki sivri kemer yer almaktadır. Bu düzenleme çeşmeye estetik bir özellik kazandırırken, onu diğer yapılardan ayıran önemli bir detaydır.

Anadolu'da bu formun kullanıldığı çeşmelere örnek olarak; Konya Ahırlı Hayrat Çifte Çeşmesi (1883) (Mutlu, 2014, 405), Çorum Sıtma Pınarı Çeşmesi (1915-16) (Okumuş, 2017, 58) ve İstanbul Horhor Çeşme (Kara Pilehvarian vd., 2000, 187) gösterilebilir.

İki Cepheli Çeşmeler

Bu tip yapılar, çeşmenin iki yüzünün su kullanımına uygun olarak çeşme şeklinde planlandığı, diğer yüzlerin ise sade ve işlevsiz bir şekilde bırakıldığı yapılardır. Bu düzenleme, çeşmenin işlevselliği kadar yapısal bütünlüğünü de korumayı amaçlamaktadır. İncelenen eserlerden Kese Köyü Çeşmesi I (19. yüzyıl sonları) bu grupta yer almaktadır.

Yapının batı cephesinde yan yana iki sivri kemerli niş, kuzey cephesinde ise tek bir sivri kemerli niş bulunmaktadır. Doğu ve güney cepheleri ise herhangi bir

açıklık ya da süsleme içermeyen, sağır cepheler olarak düzenlenmiştir.

İstanbul ve Anadolu'da bu tipe giren çeşmeler arasında birçok önemli örnek bulunmaktadır. Bunlar; İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa (1759) (Kara Pilehvarian vd., 2000, 100), Malatya Yukarı Pınar Çeşmesi (1803) (Derici, 2017, 205), Safranbolu Çatal Pınarı Çeşmesi (1833) (Bölükbaşı Ertürk, 2014, 237), Bolu Kaygana Mahallesi Pabuççular Çeşmesi (19. yüzyıl) (Can, 2015, 121) ve Balıkesir Merkez II. Kolordu Çeşmesi (1924) (Işıkakdoğan, 2013, 77) çeşmeleridir.

Gövde Biçimlerine Göre Çeşmeler

Cephelerinde nişler ve kemer formlarıyla öne çıkan Ilgaz çeşmeleri, yatay (enlemesine) dikdörtgen prizmal bir kütle üzerinde yükselmektedir. Sade ve işlevsel yapılarıyla dikkat çeken bu çeşmeler, düz hatlara sahip olup genellikle meydanlara konumlandırılmıştır.

Yapı Elemanları

Ilgaz'daki çeşmelerin yapısında su yalakları, kemerler, ayna taşları, açıklıklar ve üst örtü gibi mimari elemanlar yer almaktadır.

Su yalakları; hayvanların su ihtiyacını karşılaması ve çeşmeden akan suyun biriktirilmesi amacıyla ön cepheye eklenen farklı biçimlerde tasarlanmış yapı elemanlarıdır. Fonksiyonel olarak yapının en önemli elemanlarından biri olan su yalakları, aynı zamanda sürekli suyla temas halinde olmaları ve sıcaklık farkları nedeniyle en fazla tahribata uğrayan bölümler arasında yer almaktadır (Mutlu, 2014, 470).

Ilgaz'da günümüze özgün haliyle korunarak gelebilmiş tek su yalağı örneği Belören Köyü (1694-95) Çeşmesi'dir. Belsöğüt Köyü (1890-91), Kese Köyü 1 (19. yüzyıl sonları) ve Kese Köyü 2 (19. yüzyıl sonları) çeşmelerinin su yalakları tamamen yıkılmış olup, yerine betonarme yalaklar eklenmiştir.

Taslık nişleri, bardaklık, maşrapalık veya taslık gibi farklı isimlerle anılmaktadır. XV. yüzyıl ile birlikte yapı aynalarında tas koymak amacıyla yapılan kemerli küçük nişlerdir (Önge, 1997, 18). Bu nişler, duvar örgüsü şeklinde örülerek veya yekpare taştan oyularak oluşturulabilir. Ilgaz'da tespit edilen çeşmelerin hiçbirinde taslık nişi uygulaması bulunmamaktadır.

Kemerler, çeşme cephelerini hareketlendiren en önemli mimari elemanlardan biridir. Ilgaz'daki çeşmelerde de kemer uygulamalarına rastlanmaktadır. İncelenen çeşmelerden iki tanesinde teğet kemer, iki tanesinde ise sivri kemer kullanıldığı izlenmektedir.

Ilgaz'daki kemerli çeşmelerde, nişi örten kemer, yandaki ayaklar veya sütunlar tarafından taşınacak şekilde tasarlanmıştır. Bu düzenleme hem yapısal destek sağlar hem de çeşmenin mimari estetiğini artırır.

Belsöğüt Köyü (1890-91) Çeşmesi'nde kemer, her iki tarafta silindirik formda tasarlanmış sütunçelere dayanmaktadır. Sütunçelerin kaide ve başlıkları kum saati formludur. Belören Köyü (1694-95) Çeşmesi'nde kemerin taşıyıcısı ayaklardır. Bu ayakların kaide ve başlıkları S formlu olarak tasarlanmıştır. Kese Köyü I ve II (19. yüzyıl sonları) çeşmelerinde kemerler, her iki yandan çeşme kütlesiyle bir-

leşir ve oturduğu noktadan itibaren yapının örgüsü devam eder.

Ayna taşı, çeşmelerde lüle veya musluğun monte edildiği, aynalığa yerleştirilen ve genellikle bezemeli şekilde tasarlanan bir yapı elemanıdır (Mutlu, 2014, 466). İncelenen örneklerden sadece Belsöğüt Köyü (1890-91) çeşmesinde ayna taşı kullanılmıştır. Dikdörtgen formlu 0.70x0.34 m ölçülerindeki ayna taşının ekseninde üst kısmı dilimli kaş kemer formunda tasarlanmış bir pano yer almaktadır. Panodaki süslemeler aşınmış olduğundan net olarak seçilemese de sürahiden dışarı taşan lale motiflerinin kullanıldığı izlenmektedir. Çeşmelerin orijinal muslukları günümüze ulaşmamıştır. Bazı çeşmelerde ise sonradan musluk veya salma eklenerek suyun akması sağlanmıştır.

Açıklıklar; çeşmelerin farklı bölümlerinde yer alan hazne açıklıkları, işlevsel bir özellik taşımaktadır. Bu açıklıkların temel işlevlerinden biri, su kaynağından çeşmeye gelen suyun miktarını gözlemlemektir. Ayrıca, büyük boyutlu açıklıklar hazne temizliği amacıyla tasarlanmış olup, çeşmenin bakımını kolaylaştıran bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Kese Köyü I Çeşmesi'nin (19. yüzyıl sonrası) doğu cephesinde, 0.48x0.27 m ölçülerinde dikdörtgen formda bir açıklık bulunmaktadır. Bu açıklık, çeşmenin işlevselliğine katkı sağlayan mimari bir detaydır.

Hazneli çeşmelerden düz bir örtüye sahip olan çeşmeler; Belören Köyü (1694-95) ve Kese Köyü I (19. yüzyıl sonları) çeşmeleridir. Üst örtüsü izlenebilen, bir yapıya bağımlı olmayan çeşmelerden Belsöğüt Köyü (1890-91) ve Kese Köyü II (19. yüzyıl sonları) çeşmeleri düz bir örtü sistemine sahiptir.

Günümüze ulaşan çeşmelerden Belören Köyü (1694-95) ve Belsöğüt Köyü (1890-91) çeşmelerinde kitabe bulunmaktadır. Bunlar taş malzeme üzerine zemin oyma tekniğinde Osmanlı Türkçesi ve celî sülüs hatla yazılmıştır. Belsöğüt Köyü Çeşmesi'nin kitabesini çevreleyen silme, "V" formunda birbirini tekrarlayan zikzak motiflerinden oluşmaktadır. Günümüze sadece kitabesi ulaşan Seki Köyü (1814-15) çeşmesinin de kitabesi taş üzerine zemin oyma tekniğinde Osmanlı Türkçesi ve celî sülüs hatla yazılmıştır.

Malzeme ve Teknik

Ilgaz çeşmelerinde yapı malzemesi olarak taş tercih edilmiştir. Çeşmelerin ön cephelerinde genellikle estetik ve işlevsellik açısından kesme taş malzeme kullanılırken, yan ve arka cephelerinde kaba yonu taş ve moloz taş malzeme daha fazla tercih edilmiştir.

Belören Köyü Çeşmesi'nin (1694-95) ön cephesinde kesme taş, arka ve yan cepheleri kaba yonu taş kullanılarak inşa edilmiştir. Belsöğüt Köyü Çeşmesi'nin (1890-91) ön cephesinde kesme taş, yan ve arka cephelerinde ise moloz taş tercih edilmiştir. Kese Köyü I Çeşmesi'nin (19. yüzyıl sonları) tüm cepheleri kesme taş malzemeden yapılırken, Kese Köyü II Çeşmesi'nin (19. yüzyıl sonları) diğer cepheleri ise moloz taş malzemeden yapılırken, ön cephesi düzgün kesme taş malzemeden inşa edilmiştir.

Ilgaz'daki çeşmelerin inşasında Ankara taşı kullanılmıştır. Pembemsi bir renge sahip olan Ankara taşı, plajiyoklas minerallerinden kaynaklanan bu renk

özelliğiyle dikkat çeker (Kazancı - Gürbüz, 2004, 25). Bunun yanı sıra, tamamen gri tonlarında olan çeşitleri de bulunmaktadır.

Sert ve sık dokulu yapısıyla kolay işlenebilir özellikte olan Ankara taşı, gözeneksiz yapısı sayesinde oldukça dayanıklıdır (Kazancı - Gürbüz, 2004, 25). Sıcaklık değişimlerine ve soğuk hava koşullarına karşı gösterdiği yüksek dayanıklılık, bu taşı geçmişten günümüze özellikle İç Anadolu bölgesindeki inşaat ve mimari alanlarda vazgeçilmez bir malzeme haline getirmiştir. Ilgaz çeşmelerinde bu taşın tercih edilmesi hem estetik hem de dayanıklılık açısından bilinçli bir seçimdir.

Süsleme

Süsleme ögelerine genellikle çeşmelerin ön cephelerinde sıkça rastlanmaktadır. Ancak, Ilgaz çeşmelerinde sıklıkla yalın ve sade bir düzen tercih edilmiş olup, eserler daha sade mimari örnekler şeklindedir. Bu tasarım yaklaşımı, işlevselliği ön planda tutan bir anlayışın göstergesidir.

Ilgaz çeşmelerinde süslemelerdeki ağır taş işçiliğinin sebebi genel yapı malzemesi olarak kesme taşın kullanılmasıdır. Çankırı Ilgaz çeşmeleri, Anadolu'daki çeşme mimarisi ve süslemesi ile benzer bir biçim sergilemektedir. İncelenen çeşmelerde bitkisel, geometrik ve nesneli süslemeler dikkat çekmekte, bu unsurlar çeşmelere estetik bir zenginlik katmaktadır.

Geometrik Süsleme

Ilgaz çeşmeleri genellikle sade bir mimari tutum sergilemekte, ancak cephe yüzeyleri ve saçaklar silmelerle hareketlendirilerek estetik bir görünüm kazandırılmıştır.

Belören Köyü Çeşmesi'nin cephesi, ters U formunda 0.03 m genişliğinde dış bükey ve iç bükey formlu iki silme ile çerçevelenmiştir.

Belsöğüt Köyü Çeşmesi'nin ayna taşı, dışa fazla taşkınlık yapmayan silmelerle çerçeve içine alınmıştır. Silmenin yüzeyi, "V" formunda dış bükey oyma ile oluşturulmuş yıldız uçlarıyla doldurulmuştur.

Çeşmelerde yaygın bir süsleme unsuru alan silmelere Anadolu'dan örnek olarak; Karaman Boyahane Muhyiddin Çeşmesi (1469) (Denktaş, 2000, 15), Gebze Hünkâr (Fatih) Çeşmesi (1659) (Yavuzyılmaz, 2013, 578), Ardıçkaya Nadire Çeşmesi (1814-15) (Yavuzyılmaz – Karakök, 2022, 152), Çankırı Kurşunlu Hatıbın Pınarı (19. yüzyıl) (Bayhan vd., 2007, 72) çeşmeleri gösterilebilir.

Belsöğüt Köyü Çeşmesi'nin kemer kilit taşı üzerinde ve kemer alınlıklarında zemin oyma tekniğiyle işlenmiş birer gülbezek bulunmaktadır. Gülbezeklerin içinde merkezi bir noktadan gelişen, V formunda dış bükey oyma ile oluşturulmuş yıldız uçlarının birleşimiyle meydana gelen altı kollu birer yıldız motifi yer almaktadır.

Anadolu'da çeşmelerde kullanılan yıldız formlu gülbezeklere çeşitli örnekler bulunmaktadır. Bu örneklerden bazıları Çankırı Korgun Dikenli Köyü Çeşmesi (Demirtaş, 2022, s. 296), Bolu Demirciler Mahallesi Ulusu Sokak Çeşmesi (Can, 2015, 61) ve Çorum Temenne Deveci Çeşmesi (Okumuş, 2017, 53) olarak sıralana-

bilir.

Bitkisel Süsleme

Türk mimarisinde oldukça yaygın bir şekilde tercih edilen bitkisel süslemeler, yapıldıkları yerin dönemi ve kültürel seviyesine dair önemli bilgiler sunmaktadır.

Ilgaz'daki çeşmelerde görülen tek bitkisel süsleme ögesi lale motifidir. Bir çeşmede, bu motifin ayna taşında yer aldığı tespit edilmiştir. Lale motifi, Türk sanatında derin bir anlam taşımaktadır; eski Türkçe'de "lale" kelimesinin harflerinin "Allah" kelimesiyle birebir kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle cami ve mezar taşları gibi dini yapı ve eserlerde bolca kullanılmıştır (Arseven, 1950, 1219).

Türk sanatında lale motifi, Anadolu Selçuklu döneminden itibaren görülmekte olup, özellikle 18. yüzyılda III. Ahmet döneminde büyük bir ilgi görmüştür (Hakverdioğlu, 2008, 472). Bu motif, estetik bir süsleme ögesi olmasının yanı sıra, manevi bir simge olarak da önemli bir yere sahiptir.

Belsöğüt Köyü Çeşmesi'nin ayna taşında, bir sürahiden yükselerek iki yana kıvrılan lale motifleri bulunmaktadır. Osmanlı sanatında sıkça kullanılan bu motif, Anadolu ve İstanbul'daki çeşmelerde de yaygın bir şekilde tercih edilmiştir. Bu tarz lale motiflerine örnek olarak Bolu Kocabey Çeşmesi (19. yüzyıl) (Can, 2015, 27), İstanbul Damat İbrahim Paşa Çeşmesi (1720) (Koçyiğit, 2013, 44) ve Kastamonu Hepkebirler Çeşmesi (1829-30) (Gür, 2009, 124) verilebilir. Bu motifler, Osmanlı sanatının estetik anlayışını ve dönemin sanat zevkini yansıtmaktadır.

Nesneli Süsleme

Osmanlı süsleme sanatında sıklıkla kullanılan nesneli motiflerin başında ibrik ve sürahi figürleri gelmektedir. Bu iki motif arasındaki temel fark, sürahilerin genellikle daha küçük boyutlu olması ve bazılarında emzik bulunmamasıdır. İbriklerde ise sap ve suyun döküldüğü emzik kısmı her zaman mevcuttur (Altıer, 2019, 151).

Belsöğüt Köyü Çeşmesi'nin Çerkeş'teki Beymelik Köyü Çeşmesi'nin ayna taşıyla benzerlikler taşıdığı düşünülmektedir (Demirtaş, 2022, 301). Beymelik Köyü Çeşmesi'nde olduğu gibi, bu panoda da vazodan dışarı taşan lale motiflerine yer verildiği tahmin edilmektedir.

Vazo ve ibrik motifinin çeşme, hamam, şadırvan ve köprü gibi suyla ilişkili yapılarda işlenmesi anlamlı bir tercih olarak değerlendirilebilir. Bu motif, ibadetten önce abdest almayı çağrıştırdığı gibi, suyun kutsallığını ve bedensel temizliği ifade eden bir anlam da taşımaktadır (Altıer, 2019, 154).

Yazılı Süsleme

Ilgaz çeşmelerinde yer alan kitabeler, sadece bilgi verici metinler olmanın ötesinde, hat sanatının estetik gücünü yansıtan yazılı süsleme unsurlarıdır. Celî sülüs hatla yazılmış olan bu kitabeler, zemin oyma tekniğiyle taşa işlenmiş ve yapıların ön cephesinde mimari kompozisyonun merkezinde yer almıştır. Özellikle Belören ve Seki köyü çeşmelerinde görülen yazı düzenlemeleri, Osmanlı dönemi taş işçiliği ile hat sanatının bir sentezini sunmaktadır. Yazıların çerçevelenmesi, bor-

dürlerin desenleri ve yazının formu, bu kitabeleri yalnızca bilgi veren değil aynı zamanda süsleyici birer sanat eseri haline getirmektedir.

Belören Köyü (H. 1156/M.1743-44) Çeşmesi'nde kare formlu celi sülüs hat ile yazılmış Osmanlı Türkçesi kitabe yer almaktadır. Belsöğüt Köyü (H.1306/M.1890-91) Çeşmesi'nde dikdörtgen formlu "Bismillahirrahmanirrahim" ile başlayan tarih kitabesi bulunmakta olup celi sülüs hatlı kitabe bulunmaktadır. Kitabenin çevresinde zikzaklı bordür süslemesi görülmektedir. Seki Köyü (H. 1230/M. 1814-15) Çeşmesi'nde dikdörtgen formlu celi sülüs hat ile yazılmış Osmanlı Türkçesi kitabe yer almaktadır.

Sadece metin değil, kitabelerin konumlandırılması, harflerin oranları ve çevresel süsleme düzenlemeleri de Osmanlı yazı estetiğiyle uyumlu şekilde uygulanmıştır. Özellikle Belsöğüt Köyü Çeşmesi'ndeki gülbezek motifleriyle birlikte yazının aynı düzlemde kullanılması hem süsleme hem yazı sanatı bakımından nitelikli bir bütünlük oluşturmuştur.

Ilgaz çeşmelerinde yazılar, genellikle çeşme kemerinin alınlık kısmında veya cephe merkezinde konumlandırılmıştır. Bu konum, Osmanlı mimarisinde kitabelere verilen önemi yansıtırken, aynı zamanda yapının anlam katmanı olarak da işlev görmesini sağlar. Bazı kitabelerde dua niteliğindeki ifadeler ("sahibü'l-hayrat", "rahmetle yâd olunmak") yer almakta olup, bu metinler sadece bilgi verme değil, aynı zamanda manevi anlam taşıma işlevi de görmektedir.

Bu yönüyle Ilgaz çeşmeleri, yazı sanatı ile mimarinin birleştiği önemli örnekler arasında yer almakta; celî sülüs hattın taş üzerine uygulanmış zarif örneklerini taşımaktadır. Bu kitabeler hem epigrafik hem de görsel açıdan ele alınarak Osmanlı kırsal mimarisinin estetik yönünü daha görünür kılmaktadır.

Tarihlendirme

Çeşmelerin inşa tarihlerinin net olarak belirlenebildiği örneklerde (Belören Köyü Çeşmesi (H. 1156/M. 1743-44) ve Belsöğüt Köyü Çeşmesi (H. 1306/M. 1890-91) kitabelerden doğrudan bilgi edinilmiştir. Ancak inşa tarihi bilinmeyen bazı çeşmeler için, yapı malzemesi, süsleme özellikleri, mimari kurgu ve cephe düzenlemeleri gibi kriterler doğrultusunda benzer yapılarla karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

Kese Köyü Çeşmesi I'de yapının kesin inşa tarihi bilinmemekle birlikte, Edirne İsmail Ağa Çeşmesi (Karademir, 2020), Kastamonu Eligüzel Çeşmesi (19. yüzyıl) (Gür, 2009, 142), İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa (1759) (Kara Pilehvarian vd., 2000, 1000) ve Bolu Kaygana Mahallesi Pabuççular Çeşmesi (19. Yüzyıl) (Can, 2015, 121) çeşmesi gibi benzer yapılarla karşılaştırıldığında ve mimari ve süsleme özellikleri incelendiğinde 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında inşa edilmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Bu değerlendirme, dönemin taş işçiliği ve çeşme mimarisinde yaygın olan unsurlar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Kese Köyü Çeşmesi II'nin inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, mimari özellikleri ve detayları incelendiğinde, 19. yüzyıl sonlarına doğru yaptırılmış olabileceği tahmin edilmektedir. Bu değerlendirme, dönemin çeşme mimarisinde

kullanılan unsurlarla yapılan karşılaştırmalara dayanmaktadır. Bu tipin 19. yüzyılda inşa edilmiş benzer örnekleri arasında; Gebze Eskihisar Çeşmesi (Yavuzyılmaz, 2013, 579), Edirne Şair Hayali Çeşmesi (Karademir, 2020, 125), İstanbul Horhor Çeşme (Kara Pilehvarian vd., 2000, 187), Çorum Sıtma Pınarı Çeşmesi (1915-16) (Okumuş, 2017, 58) ve Konya Ahırlı Hayrat Çifte Çeşmesi (1883) (Mutlu, 2014, 405) bulunmaktadır.

Tarihlendirme açısından yapılan bu karşılaştırmalı yaklaşım, eserlerin dönem özelliklerini taşıyan mimari ve süsleme unsurlarının ortaya konması açısından önemlidir. Böylece, kitabe bulunmayan çeşmelerin de inşa dönemleri hakkında yorum yapılabilmiş ve eserlerin dönemsel bağlamları belirlenmiştir.

Sonuç

Ilgaz ve çevresinde yer alan tarihi çeşmeler, Osmanlı dönemi mimarisi ve estetik anlayışının yerel yorumlarını yansıtan önemli kültürel miras öğeleridir. Çeşmeler, işlevsel yapılar olmanın ötesinde, bulundukları bölgenin sosyo-kültürel dokusunu, dönemsel mimari üslubunu ve bölgenin doğal malzeme kullanımını gözler önüne sermektedir. İncelenen Ilgaz çeşmelerinde, sade bir mimari anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Ancak, bu sadelik içinde kullanılan taş işçiliği ve süsleme detayları, bu yapıların estetik değerini artırmaktadır.

Bu çalışmada, günümüze kadar mevcudiyetini koruyarak ulaşmış Ilgaz ve köylerindeki dört çeşme örneği detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, saha çalışmaları sırasında karşılaşılan ve günümüze yalnızca bir bölümü ulaşmış bir çeşme de değerlendirilmiştir. Bunun yanında, yazılı kaynaklardan tespit edilen ve günümüze ulaşamayan iki çeşme, ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Bu kapsamda, incelenen çeşmelerin mimari ve süsleme özellikleri, kullanılan malzemeler ve işlevsellik açısından analizi yapılmıştır.

Çalışmanın değerlendirme bölümünde, kataloğa alınan çeşmeler tipoloji, kullanılan malzemeler, yapı elemanları, kitabeler ve süslemeleri açısından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu başlıklar altında, Ilgaz çeşmeleri öncelikli olarak yakın çevredeki örnekler, ardından İstanbul ve Anadolu'daki benzer yapılar ile karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmalar doğrultusunda, çeşmelerin Türk mimarisindeki yeri ve önemi belirlenmeye çalışılmıştır.

Değerlendirme sonucunda, Ilgaz çeşmelerinin belirgin mimari ve estetik özellikleri ortaya konmuştur. Çeşmelerde genel olarak sade bir mimari anlayışın hâkim olduğu, ancak belirli yapı elemanlarında estetik zenginliklerin öne çıktığı görülmüştür. Kullanılan malzeme, süsleme motifleri ve yapısal düzenlemeler, bu çeşmelerin hem işlevsellik hem de estetik bakımdan Osmanlı mimarisine özgü detayları taşıdığını göstermektedir. Ilgaz çeşmeleri, bölgesel ve dönemsel özellikleri yansıtan mimari öğeler olarak Türk mimari geleneği içerisinde kendine özgü bir yer edinmiştir.

Çeşmelerin inşasında kullanılan ana malzeme taş olup, yörede yaygın olan ve dayanıklılığıyla bilinen Ankara taşı tercih edilmiştir. Ankara taşının kolay işlenebilir yapısı, çeşmelerde yer alan süsleme ögelerinin işlenmesine olanak sağla-

mıştır. Cephe düzenlemelerinde genellikle kesme taş malzeme ön cephelerde tercih edilirken, kaba yonu veya moloz taş malzeme yan ve arka cephelerde kullanılmıştır. Bu malzeme farklılıkları, yapıların estetik görünümünü zenginleştirirken, inşaat maliyetlerini ve işlevselliği de göz önünde bulundurur.

Süsleme açısından Ilgaz çeşmeleri, Osmanlı sanatında yaygın olarak kullanılan geometrik, bitkisel ve nesneli motiflerin yerel bir yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ayna taşlarında ve bordürlerde kullanılan yıldız motifleri, sonsuzluk temasını çağrıştıran bir estetik sunmaktadır. Bunun yanında, sürahi motifi gibi nesneli süslemeler, suyun kutsallığını ve bedensel temizliği simgelemektedir. Lale motifi ise, Osmanlı döneminin manevi ve estetik değerlerini yansıtan önemli bir süsleme unsuru olarak dikkat çekmektedir.

Ilgaz çeşmelerinin bir diğer dikkat çekici özelliği, kemer kullanımıdır. Çeşmelerde yer alan kemerler, yapının estetik ve yapısal dengesini sağlayan önemli unsurlardır.

İşlevsellik açısından değerlendirildiğinde, çeşmelerin suyun aktığı lüleler, suyun biriktiği yalaklar ve su hazneleri gibi elemanları, yapının günlük yaşamda ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ancak, orijinal musluk ve lülelerin büyük ölçüde kaybolmuş olması, yapıların korunması için daha fazla çabanın gerektiğine işaret etmektedir. Bazı çeşmelerde sonradan eklenen musluklar, yapının işlevselliğini sürdürebilmesi için yapılan müdahaleler olarak değerlendirilebilir.

Çeşmeler, genel olarak belirli bir ihtiyacı karşılamak amacıyla yapılan ve küçük ölçekli mimari yapılar olarak Türk mimarisinin işlevselliği ve sadeliğini temsil eden önemli unsurlardır. Ilgaz'da incelenen çeşmelerin, hayır ve dua kazanma amacıyla inşa edildiği ve halkın su ihtiyacını karşılamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu çeşmelerde süsleme ya da bulunduğu yerin mimari dokusuna katkı sağlamaktan çok, işlevselliğin ön planda tutulduğu görülmektedir.

Bir zamanlar hayırseverlik anlayışıyla yapılan bu çeşmeler, zamanla ihmal ve yıkımla karşı karşıya kalmıştır. Ancak, Türk mimarisi içindeki konumları değerlendirildiğinde, bu yapıların estetik boyutlarından çok işlevleri dikkate alınmalıdır. Ilgaz çeşmeleri, mütevazı ve sade görünümleriyle Türk toplumunun yaşam biçimini yansıtan önemli birer örnektir.

Sonuç olarak Ilgaz çeşmeleri, işlevsellik ve estetiği bir arada sunan mimari yapılar olarak öne çıkmaktadır. Bu yapılar, Osmanlı mimarisinin yerel yorumu olarak, dönemin kültürel ve sanatsal değerlerini yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda günlük yaşamda önemli bir rol oynamıştır. Çeşmelerin korunması, detaylı bir şekilde belgelenmesi ve restore edilmesi, bu değerli mirasın geleceğe taşınması açısından büyük önem taşımaktadır. Ilgaz çeşmeleri hem geçmişin izlerini taşıyan hem de bulundukları bölgenin kimliğini şekillendiren önemli yapılar arasında yer almaktadır. Bu kültürel mirasın korunması ve yaşatılması, geleceğe aktarılacak önemli bir sorumluluktur.

Author Contributions / Yazarların Katkısı:	***Author / Yazar 1***	***Author / Yazar 2***
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%50	%50
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%60	%40
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)/ Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%60	%40
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%50	%50
Writing – Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%60	%40

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

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

Kaynakça

Altıer, Semiha. "Osmanlı Sanatında İbrik Tasvirleri ve İkonografisi". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 17/26 (2019), 149-202. https://doi.org/10.17518/canakkalearastirmalari.585358

Apaydın, Ahmet vd. "Karaören (Şabanözü-Çankırı) Basınçlı Akiferinin Beslenme Koşulları ve Yeraltısuyu Dinamiğinin Analizinde Çevresel İzotopların (18O, 2H, 3H) Katkısı". *4. Ulusal Hidrolojide İzotop Teknikleri Sempozyumu* 95-116. İstanbul: DSİ, 2019.

Arseven, Celal Esat. "Lale". *Sanat Ansiklopedisi*. 3/1219, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.

Arseven, Celal Esat. "Çeşme". *Sanat Ansiklopedisi*, 1/389-390, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.

Ayhan, Bahattin. *Çankırı Orta İlçesi Dünü ve Bugünü*. Ankara: Karaca Ofset, 2011.

Aytöre, Ayhan. "Türklerde Su Mimarisi". *I. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Tebliğler*, 45-68, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962.

Bayhan, Ahmet Ali. *Tarihi ve Kültürel Değerleri ile Kurşunlu*. Çankırı: Kurşunlu Kaymakamlığı Kültür Yayınları, 2007.

Bölükbaşı Ertürk, Ayşen Esra. "Safranbolu Çeşmeleri Üzerine Tipolojik Bir Yaklaşım". *Turkish Studies* 9/10 (2014), s. 233-251. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6998

Can, Hüseyin. *Bolu ve Yöresinde Bulunan Tarihi Çeşmeler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), C.MF, NO: 7302. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), i.DH, NO: 9382. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr

Çerkez, Murat. "Çankırı-Ilgaz-Belören Köyü'nde Yaşayan Su Mirası: Çeşme ve Çamaşırhaneler". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (2021), 271-297. https://doi.org/10.16953/deusosbil.848425

Demirtaş, Melike. *Çankırı Çeşmeleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Denktaş, Mustafa. *Karaman Çeşmeleri*. Kayseri: Kıvılcım Yayınları, 2000.

Derici, Dilare. *Malatya Çeşmeleri.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Elibol, Ahmet. *XIX. Yüzyıl Başlarında Çankırı*. Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, 2008.

Eyice, Semavi. "Çeşme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/277-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Gür, Fatma. *Kastamonu Çeşmeleri.* Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Hakverdioğlu, Metin. "Lale Devri ve Lale İsimleri". *Turkish Studies* 3/4

(2008), 472-498.

Işıkakdoğan, Abdulbaki. *Balıkesir Çeşmeleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013

İşçen, Yavuz. *Osmanlı Dönemi'nde Ankara'nın Mahalle Çeşmeleri*. Ankara: Anafartalar Kuyumculuk, 2019.

Kankal, Ahmet. *XVI. Yüzyılda Çankırı*. Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.

Kara Pilehvarian, Nuran vd. *Osmanlı Başkenti İstanbul'da Çeşmeler.* İstanbul: Yem Yayınları, 2000.

Karademir, M. (2020). Edirne Çeşmeleri. Konya: Palet Yayınları.

Karasu, Gülay. *Afyon Çeşmeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Karpuz, Haşim - Dülgerler, Osman Nuri. "Konya Çeşmeleri Üzerine Bir tipoloji Denemesi", *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri, Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*. Ed. T. Yazar. 317. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2006.

Kazancı, Nizamettin - Gürbüz, Alper. "Jeolojik Miras Nitelikli Türkiye Doğal Taşları". *Türkiye Jeoloji Bülteni* 57/1 (2004), 19-44. https://doi.org/10.25288/tjb.298752

Koçyiğit, Fazilet. *Lale Devri İstanbul Çeşmeleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Martal, Abdullah. "XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Su-Yolculuk". *Belleten* 2/205 (1988), 1585-1653. https://doi.org/10.37879/belleten.1988.1585

Mutlu, Mehmet. *Konya'da Su Mimarisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Okumuş, Erdal. *Çorum Çeşmeleri.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Ödekan, Ayla. "Kent içi Çeşme Tasarımında Tipolojik Çözümleme". *Semavi Eyice Armağanı-İstanbul Yazıları*. ed. Ö. Kırkpınar. 281-297. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1992.

Önge, Yılmaz. *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.

Tay, Lokman. "Hacı Beşir Ağa'nın İnşa Ettirdiği Çeşmeler". *Akdeniz Sanat Dergisi*, 8/16 (2015), 26-36.

Türkoğlu, Ömer. "Çankırı Su Tarihine Genel Bir Bakış". *Kebikeç Dergisi* 13 (2002), 255-259.

Uçar, Hasan. "İzmir Kokluca Köyü'nde Üç Osmanlı Çeşmesi". *History Studies* 12/1 (2020), 331-360. doi:10.9737/hist.2020.833

Uçar, Hasan. *Sipilden Manisa'ya Ab-ı Hayat Manisa Çeşmeleri.* Manisa: Manisa Belediyesi Kültür Yayını, 2012.

Urak, Gediz. *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analiz ve Değerlendirilmesi.* Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Yavuzyılmaz, Ahmet. "Gebze Çeşmeleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/25 (2013), 577-593.
Yavuzyılmaz, Ahmet - Karakök, Cahit. "Ermenek'te Kurtarılmayı Bekleyen Bir Yapı: Ardıçkaya Nadire Çeşmesi". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 6/2 (2022), 148-159

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Bâbürlü Bahçe Sanatının Hindistan'daki İlk Örneği: Aram Bağ

The First Example of Mughal Garden Art in India: Aram Bagh

Fadime Özler Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kayseri, Türkiye
Associate Professor, Erciyes University, Faculty of Theolog, Departman of Islamic History and Arts, Kayseri, Türkiye
fozler@erciyes.edu.tr | http://orcid.org/0000-0002-9241-9874

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1632790

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 04.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Özler Kaya, Fadime. "Bâbürlü Bahçe Sanatının Hindistan'daki İlk Örneği: Aram Bağ". *İstem* 45 (2025), 79-104. https://doi.org/10.31591/istem.1632790

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

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

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

Bâbürlü Bahçe Sanatının Hindistan'daki İlk Örneği: Aram Bağ

Öz

Bâbürlü bahçe sanatının Hindistan'daki en eski örnekleri Agra şehrinde bulunmaktadır. Bâbür Şah tarafından inşa ettirilen ilk Bâbürlü bahçesi Aram Bağ'dır. Türkçe "dinlenme" anlamında Farsça "ârâm" sözcüğünden gelen Aram Bağ'a günümüzde Ram Bağ denmektedir. Bâbür Şah, dedesi Timur idaresindeki şehirler başta olmak üzere özellikle Semerkant, Fergana, Kabil ve Andican'daki bahçeleri görmüş, buralarda çocukluk ve gençlik yıllarını geçirmiş, buralara duyduğu özlemi gidermek için de hakimiyeti altına aldığı bölgelere bahçeler inşa ettirmiştir. Agra'da taraçalı ve çârbağ örneklerinin ilki olan Aram Bağ; su kanalları, su havuzları, su tankları, yürüyüş yolları ve uzun yıllar ilk hali korunan ağaçlık ve çiçeklik bölümleri ile yalnızca bir meyve bahçesi olma özelliği göstermeyip onun da ötesine geçerek adeta eterik bir atmosfere bürünmüş, tüm bileşenleriyle dönem modası haline gelmiştir. Hindistan'daki bu ilk Bâbürlü bahçesi, Bâbür'ün cennet kavramını yalnızca su ve çevre düzenlemesiyle değil, aynı zamanda simetri ve görsel düzen yoluyla da yansıtmaktadır. Daha sonra bu bahçe, Bâbür Şah'ın ikinci kuşak torunu Cihangir Şah tarafından yenilenerek 1615-1619 yılları arasında yine aktif bir şekilde kullanılmıştır. Yapıldığı dönemdeki özelliklerini günümüze kadar neredeyse tamamıyla koruması açısından öne çıkan Aram Bağ, bu durumu biraz da Cihangir Şah döneminde eşi Nur Cihan Hatun tarafından kullanılmış olmasına borçludur. Bu dönemde bahçede yer alan köşkler yenilenmiş, ancak bahçede herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Bu araştırmada Aram Bağ'ın güncel literatür taraması yapılarak mevcut hali 2023 Eylül-Ekim aylarında yapılan saha çalışması ile belgelenmiştir. Bahçenin vaziyet planı çıkarılmış, içerisinde bulunan köşklerin mimari çizimleri yapılmış, güncel fotoğrafları çekilmiştir. Ayrıca yapının adı ve yeri hususundaki bilim çevrelerince hala netlik kazanamayan durumu, dönem kaynaklarına dayandırılarak ve saha çalışması yapılarak tartışılmış, bu çalışma ile tarihi öneminin yanı sıra günümüz kent peyzajı ölçeğinde de uygulanabilirliği konusunda örnek olabileceği fikri amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Bâbürlü Bahçeleri, Aram Bağ, Çârbağ, Bâbür Şah, Nur Cihan Hatun.*

The First Example of Mughal Garden Art in India: Aram Bagh

Abstract

The earliest Mughal Gardens in India are located in Agra city. The first Mughal Garden built by Babur Shah is Aram Bagh. The Persian word "Aram" means "resting" in Turkish, and Aram Bagh is called Ram Bagh today. Babur Shah saw the gardens especially in the in the cities ruled by his grandfather Timur, particularly in Samarkand, Fergana, Kabul and Andijan, spent his childhood and youth in these places and he built gardens in the areas he possessed in order to fulfill his longing for the places he spent his childhood and youth. Aram Bagh did not stay only as an orchard but it also lapsed into an ethereal atmosphere with its channels, pools, water tanks, walkways and wooded areas and flowerbeds that had been persevered in their original style for many years. As well as it was the first example of the gardens with terrace and in char-bagh style, it became the fashion of the period including all its components. This first Mughal garden in India reflects Mughal's concept of heaven not only with its water and environment arrangement but also through the way of symmetry and visual order. Later, this garden was renovated by Jahangir Shah, Babur Shah's second generation grandson, and used actively again between the years of 1615-1619. Aram Bagh protected its features almost completely until today, and this situation is somewhat because it was used by Nur Jahan, Jahangir Shah's wife in his reign. The mansions in the garden were renovated in this period, but no changes were made in the garden. In this study, the current literature of Aram Bagh was reviewed and the present condition was documented through the field study conducted in September-October 2023. The layout was charted, the architectural drawings of the mansions were made and the current photographs were taken. In addition, the debates about the name and the location Aram Bagh were discussed based on the period resources and the field study. This study aims to be an example for the historical importance of the construction and its applicability in today's urban landscape scale.

Keywords: *Mughal Gardens, Aram Bagh, Charbagh, Babur Shah, Nur Jahan*

Giriş

Farsça kökenli bağ sözcüğünün güncel Türkçe sözlükteki anlam karşılığı "üzüm kütüklerinin dikili bulunduğu toprak parçası; çubukluk" ya da "meyve bahçesi" olarak ifade edilmektedir. Bahçe; küçük bağ manasında "bağçe"den gelmektedir.[1] Bahçe için "Cennet", "Firdevs" ve Farsça bostan kelimeleri de kullanılmaktadır.[2] Buzul Çağ'ın sona ermesi ile birlikte yerleşik bir düzeni benimsemeye başlayan insanlığın avcılık/toplayıcılık ekonomisinden; bitki, meyve ve hayvanların evcilleştirilerek[3] tarım/hayvancılık temelli üretici vasıflı bir ekonomiye geçişi sonrasındaki süreçte doğuda ya da batıda ortaya çıkan büyük uygarlıklarda bağ ve bahçe düzenlemeleri de önem kazanmıştır. Bununla birlikte zamanla bu düzenlemeler, yönetici sınıfların ve dinî kurumların statü göstergelerinden biri haline gelmiştir.[4] Mezopotamya başta olmak üzere Çin, Mısır, İran, Yunan, Roma ve İslam medeniyetlerinde de bağ/bahçe düzenlemek; siyaset, din, kültür, felsefe ve sanatın dahil olmasıyla boyut değiştirmeye başlamıştır. Türkler gelmeden önce Hindistan'da ise bahçeler çoğunlukla tapınak veya manastırların bulunduğu alanlarda, düzensiz bir formdayken; Gaznelilerin Hindistan'a gelişi ile başlayan süreçten sonra, Tuğluklular döneminde Fîrûz Şah ile birlikte görülen "çârbağ" bahçe sisteminin öne çıkan geometrik düzen özelliği sayesinde intizamlı hâle getirilmeye başlanmıştır.[5] İslâmi bahçe tasarımı Kur'ân-ı Kerim'de yer alan cennet tasvirlerinden mülhemdir. Bu durum bahçe sanatında "çârbağ" adı verilen ve genelde dört parçaya bölünen bir düzenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türkistan ve İran'da kullanılan, özellikle Timurlu döneminde sultanların ve yöneticilerin gözetimiyle yaygınlaştırılan çârbağ bahçeler; bir yandan siyasi mücadeleler sonucu Hindistan'da devletini kuran, bir yandan da Hindistan'ın olumsuz iklim koşullarıyla baş etmeye çalışan Bâbür Şah tarafından daha da büyük boyutlu hâle getirilmiştir. Bâbürlüler, Ludilerle 1526 yılında yaptıkları Panipat Savaşı sonucunda Hindistan'da fetihlerin yanında imar ve inşa faaliyetlerine de eğilmişlerdir. Bağ/bahçe düzenlemesi ise, su kaynağının temini, temin edilen kaynağın arzu edilen yerlere naklinin sağlanması ve bunun yanında peyzaj çalışmalarının belli bir düzen içinde yapılmak zorunda olması ile maharet ve emek isteyen uğraşlardan olmuştur. Buna benzer olumsuz etkenlerden sayılabilecek manialar bulunmakla birlikte, Bâbür Şah'ın Timurlu egemenliği altındaki topraklarda yaşarken Timurlu bahçelerini görmesi ve Hindistan'a gelmeden

[1] Celal Esad Arseven, "Bahçe", Sanat Ansiklopedisi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975), Cilt 1, s.154-155.
[2] Gönül Evyapan, "Bahçe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, ed. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991) Cilt 4, s. 481.
[3] M. Murat Baskıcı, "Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış". Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı 53(1-4) (1999) s. 73-94.
[4] Veli Sevin, "Urartu Bahçeleri", Belleten, Sayı 64/240 (Ağustos, 2000), s. 395.
[5] Evyapan, "Bahçe", 4/481.

önce idaresi altında bulundurduğu kimi yerlerde bahçe düzenlemeleri yaptırması, özellikle deneyim açısından olumlu etkenler arasında bulunmaktadır. Hindistan'ın tüm zorlu iklim koşullarına rağmen Bâbürlü bahçe sanatına etki ederek kolaylaştırıcı bir özellik gösteren diğer saikler, ilham kaynağı olarak bulunan Türkistan, Endülüs, Emevî, İran, Kuzey Afrika ve Mısır bahçeleri ile yerel bahçe örnekleri olmuştur. Nitekim daha sonraki dönemlerde bahçe sanatının Bâbürlüler ile önemli bir perspektif kazandığı belirtilmelidir.[6] Türbe, saray ve kale gibi yerlerde de çârbağ temelli bahçeler yapılmış, yine çârbağ düzeninde görsel/işitsel ögelere sahip korunaklı bahçeler tesis edilmiştir. Başkentleri Agra'da birçok bağ ve bahçe peyzajı yapan Bâbürlüler bunun için özellikle Yamuna Nehri kenarını seçmişlerdir. Bundaki nedenlerden biri nehrin suyuna ulaşmak ve bu suyu bahçelere taşımaktır. Diğer nedenler ise havadarlık ve doğal oluşum olan nehrin, beşerî müdahale ile oluşturulan bahçenin görsel zaviyeden mütemmimi olarak düşünülmesidir. Yamuna kıyısında sayısı kırk beşi bulduğu ifade edilen[7] ve kıyı boyunca karşılıklı olarak bulunan bahçelerden günümüze sağlam halde ulaşabilen ise çok azdır.[8] Hükümdar, hanedan mensubu ve devlet ricalinin sahipliğinde bulunan bahçelerin tasarımı; nehir kıyısına muvazi, kara içine doğru uzanan ve genellikle üzerinde bir esas yapının bulunduğu terastan müteşekkildir. Bâbür Şah döneminde temellendirilen, Cihangir Şah dönemiyle birlikte gelişme kaydeden Bâbürlü bahçeleri Şah Cihan döneminde ise klasikleşerek zirveye ulaşmıştır[9].

Babür Şah Hindistan'da kendi adıyla kurduğu imparatorluğun ilk hükümdarıdır. Babür Şah Hindistan'a gitmeden önce yirmi iki yıl Kabil'i yönetmiştir. Hatıratında, şehrin yüksekçe bir kısmına kurulmuş, güneye bakan, etrafında akarsuyu olan Bağ-ı Vefa'yı nasıl istediğini açıkça belirtmektedir. Babür Şah Hindistan'ı alır almaz Semerkant'a, Kabil'de, Herat'ta gençliğini geçirmiş olduğu bu bahçelere benzer bahçeler inşa etmeye başlamıştır.[10] Babür, Şah-Kabil eteğinde Güzergâh yanında kendisi de görkemli bir çarbağ yaptırmıştır.[11] Bâbür Şah Türkistan'dan Hindistan'a gelince ilk işi Agra şehrinin peyzajı ile uğraşmak ve buraya intizamlı bir görüntü kazandırmak olmuştur. Anılarında da anlattığı gibi Babür Şah Hindistan'ın

[6] Ebba Koch, "Mughal Palace Gardens From Babür to Shah Jahan (1526-1648)", Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World, Sayı 14, (Ocak 1997) s. 144.
[7] Ebba Koch, "The Taj Mahal: Architecture, Symbolism, and Urban Significance", Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World, Sayı 22, (2005) s. 135.
[8] Ebba Koch, "Mughal Palace Gardens From Babür to Shah Jahan (1526-1648)", s. 143.
[9] Evyapan, "Bahçe", 4/481.
[10] Emma Clark, İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı, çev. Elif Dolanbay ve Adem Yerinde (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2017), s. 46.
[11] Köksal Osman, "XV-XVI. Yüzyıllarda Aşağı Türkistan ve Hindistan'da Timurlu-Babürlü Bağ, Bahçe ve Mesire Kültürü", Geçmişten Günümüze Türkiye-Hindistan İlişkileri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, ed. Yunus Pustu vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2022), s. 110.

ikliminden, sıcağından ve tozundan nefret ediyordu ve bu nedenle bahçe tasarımına önem vermiştir. Hindistan'a çok sayıda bahçe düzenledi ve çoğunda konutlar yanında özellikle hamama yer verdi. Ancak Hindistan'da bahçe yapmak o kadar da kolay olmamıştır. Bâbür'ün anılarında Agra çevresindeki doğa ve arazi ile ilgili dikkat çekici gözlemler bulunmaktadır: "O kadar çirkin ve nahoştu ki, içlerinde bir çârbağ yapma fikri aklımdan geçti! Agra yakınlarında başka arazi olmadığından, aynı arazi birkaç gün sonra ele alındı"[12]. Bâbür Şah, yine bu durumla ilgili olarak hatıratında şu şekilde bahsetmektedir: "*Hindistan'ın büyük bir kusuru akarsularının bulunmaması olduğuna göre, oturulacak her yerde çarklar kullanarak akarsular sağlayarak planlı ve muntazam yerler yapılabileceğini daima düşünüyorduk. Agra'ya gelişimden birkaç gün sonra bu amaçla Cûn (Yamuna) suyundan geçip bahçe yapılabilecek yerleri araştırdım. Öyle safasız ve harap yerlerdi ki oralardan iğrenme ve tiksinmeyle geçtik. Bu yerin iğrençliği ve pisliği yüzünden çârbağ hayalini aklımdan çıkardım. Ama oradan başka da Agra'ya böyle yakın olan bir yer pek yoktu. Birkaç gün sonra, ister istemez aynı yer ele alındı. Hamamın suyunu sağlayan o büyük kuyu kazıldı; enbelî (Hint hurması) ağaçlarıyla sekiz köşeli havuzun bulunduğu bir yer, onlardan sonra da büyük havuz ve sahanı yapıldı. Daha sonra, taş binanın önündeki havuz ve köşk yapıldı, sonra halvethane ve bahçesiyle evleri yapıldı. Ondan sonra da hamam yapıldı. Böylece safasız ve düzensiz Hind'de güzel, planlı ve muntazam bahçeler yapıldı. Her köşesi makbul çimenlikler ve çimenlik de uygun güller ve nergislerle bezendi*"[13] (Görsel 1.-3.).



Görsel 1.,2.,3. *Kabil Bağ-ı Bâbür/Bağ-ı Vefa Örnekleminde Babürlüler'de Bahçe Düzenlemesi (URL-1)*

[12] Babürname, çev. Reşit Rahmeti Arat (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), s. 515.
[13] Babürname, çev. Reşit Rahmeti Arat, s. 515.

Araştırmaya konu olan "Agra Aram Bağ" 1526 yılından sonra Bâbür Şah tarafından inşa ettirilmiş ilk bahçe olup; sonrasında hanedan üyeleri ve emirlere ait bahçeler için bir örnek teşkil etmiştir. Aram Bağ detaylı bir saha çalışması ile değerlendirilmiş, mevcut halinin vaziyet planı çıkarılmış ve bahçede bulunan köşklerin mimari planları çizilmiş, güncel fotoğrafları çekilmiştir. Bu çalışma ile hakkında çok fazla bilimsel çalışma bulunmayan Aram Bağ; her yönüyle ele alınarak, bilim dünyasında daha tanınır hale getirilmesi hedeflenmiştir.

1. Aram Bağ (Ram Bağ) (1526-30/1615-19)

Aram Bağ, Hindistan'da Agra şehrinin kuzeydoğusunda, Yamuna Nehri'nin doğusunda yer almaktadır. Bâbür Şah tarafından inşa ettirilen, Hindistan'daki en eski Bâbürlü bahçesi olduğu bilinmektedir.[14] Bununla birlikte Bâbür Şah'ın hatıratında ve diğer resmi nitelikli kaynaklarda bu bağın Aram Bağ olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bazı bilim insanları Tac Mahal Külliyesi'nin tam karşısında bulunan Mehtab Bağ'ın Aram Bağ olduğunu iddia etmektedir. Ancak Aram Bağ'ın plan ve peyzaj özellikleri bakımından Agra'da en iyi korunmuş Bâbürlü bahçesi olması, konumunun ve yüz ölçümünün yanında, Agra ve civarındaki en özenli bahçe olması bu fikri çürütmekte olup, çalışmanın ilerleyen aşamalarında yer alan bilgiler ışığında bahçenin asıl yerinin günümüzde Ram Bağ olarak bilinen yer olduğu kanıtlanmaktadır.

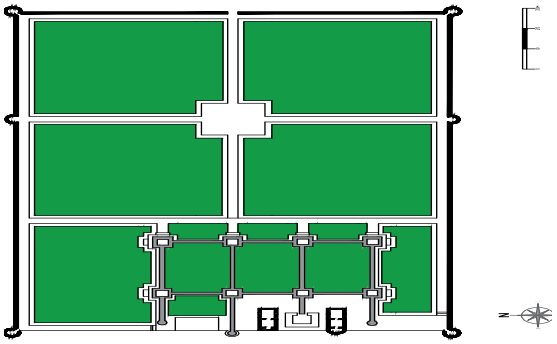
Bâbür Şah hatıratında buradan Türkistan hasretini dindirdiği ve Hindistan'da nefes alabildiği tek yer olarak bahsetmektedir. Ayrıca Bâbür Şah vefat ettiğinde Kabil'de bulunan kalıcı istirahatgâhı Bağ-ı Vefa'ya (1530-1539) götürülmeden önce geçici olarak defnedildiği yerin bu bahçe olduğu düşünülmektedir.[15] Bâbür Şah, Aram Bağ ile Hindistan'da çârbağı planında bir bahçe geleneği başlatmıştır. Aram Bağ'ın o dönemdeki adı "Gül-efşân" olup bahçe; Cihangir Şah (1605-1627) zamanında, onun eşi Nur Cihan Hatun (1557-1645) tarafından 12 Mart 1621 tarihinden sonra tekrar tasarlanarak kullanılmış ve "Bağ-ı Nur-efşân" yani "Işık Saçan Bahçe" olarak adlandırılmıştır.[16] Ebba Koch bahçenin "Nur-efşan" olarak adlandırılmasının doğru olacağı fikrini savunmaktadır. Bunun en önemli sebebi olarak, Tüzük-i Cihângîr'de de bu şekilde geçtiğini, hatta XIX. yüzyıla kadar yapılan tanımlamalarda bahçenin böyle adlandırıldığını belirtmektedir.[17] Aram Bağ o dönemde yeniden şekillendirilen nehir kenarındaki otuz üç konut bahçesinden biri

[14] C. M. Villiers Stuart, Garden of The Great Mughals (London: Adam and Charles Black Soho Square, 1913), s.5.
[15] Ebba Koch, "Notes on the Painted and Sculptured Decoration of Nur Jahan's Pavilions in the Ram Bagh (Bagh-i Nur Afshan) at Agra", ed. R. Skelton, A. Topsfield, S. Stronge and R. Crill (London: A symposium held at the Victoria and Albert Museum/Facets of Indian Art, 1986), s. 51.
[16] Ram Nath, History of Mughal Architecture (New Delhi: Abhinav Publications, 1994) s. 236.
[17] Ebba Koch, The Complate Taj Mahal (London: Thames&Hudson, 2012), s.37.

olup daha sonraki dönemde Nur Cihan Hatun tarafından keyif bahçesi olarak kullanılmıştır. Cihangir Şah'ın da hatıratında Aram Bağ hakkında verdiği bilgiler önemlidir. Cihangir Şah Tüzük-i Cihângîr'de Aram Bağ'a yapmış olduğu birkaç ziyaretten bahsetmektedir. Cihangir Şah 1621 yılının mart ayının başlarında, Kangra Kalesi'ni fethe çıkmadan önce bir müddet Aram Bağ'da konaklamıştır. Fetih sonrasında müneccimler tarafından Aram Bağ kastedilerek "uğurlu saati değiştirdiği yer" minvalinde yorumlar yapılmıştır. Ayrıca Cihangir Şah, Nur Cihan Hatun tarafından Nevruz kutlamalarının bu bahçede yapıldığını, bahçenin Nur Cihan'a ait olduğunu ve saray kadınları tarafından kullanıldığını da açıkça belirtmektedir.[18] Günümüze orijinal halini yüksek oranda muhafaza ederek ulaşan bahçenin hamiliğini Bâbür Şah'tan sonra Nur Cihan Hatun'un üstlenmiştir.

1.1. Plan ve Mimari Özellikleri

Aram Bağ; Yamuna Nehri'nin kıyısında, doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı yüksek duvarlarla çevrili ve yaklaşık olarak 340 metreye 227 metre ölçülerinde geniş bir alanı kapsamaktadır.[19] Bahçe kompleksinin düzeni klasik çârbağ modeline göre değildir. Daha çok çârbağ planının bir varyantı olan heşt bihişt[20] modelinde, doğu-batı yönünde yedi, kuzey-güney yönünde ise altı dikdörtgene bölünmüştür. Bahçe üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci ve en alt bölümde çiçekler ve sebzeler; ikinci bölümde, ince taş döşeli çiçek tarhları ile yürüyüş yollarına bölünmüş teraslar; üçüncü bölümde ise köşkler, havuzlar, kuleler, çatriler ve tankların yer aldığı teraslar bulunmaktadır (Görsel 4.).



Görsel 4. *Aram Bağ Planı (Özler Kaya, 2024)*

Karadan ve nehirden erişilebilen Aram Bağ'a, kara tarafının ortasında yer

[18] W. M. Trackston, The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India (New York, Oxford University Press, 1999) s. 78.
[19] Koch, "Bagh-i Nur Afshan", s.54.
[20] Heşt Bihişt; merkezi bir yapıyı çevreleyen sekiz alana bölünmüş, merkezi planlı dokuz kat plan şemasıdır. İran ve Hindistan'da heşt bihişt/behişt adında bahçeler bulunmakta olup; sekiz cennet anlamına gelmektedir. Bu planın bahçe örnekleri Bâbür Şah tarafından tasarlanmış olup biri İsfahan'da diğeri Agra şehrindedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Clark, 2017, s. 69.

alan ve İngiliz döneminde yeniden inşa edilen ana kapıdan girilmektedir.[21] Ana kapıdan girince kırmızı kumtaşından yapılmış merkezi bir yürüyüş yolu ile nehir kıyısındaki teraslı alana doğru çıkılmaktadır. Yürüyüş yolları su kanalları içerir ve kesişme noktalarında kare platformlar vardır. Kesişen yürüyüş yollarından ve su kanallarından oluşan bu platformlar engebeli arazi düzleştirilerek oluşturulduğundan karmaşık bir şemaya sahiptir. Yürüyüş yolları tamamen korunmuş olup, yolların devamında balık pulu (mahi pusht) desenli çadorlar[22] ve her iki tarafta basamaklarla çevrili su oluklarına sahip platformlar bulunmaktadır. Kapıdan giriş sonrasındaki üçüncü platformun bitimindeki çevre duvarının K-G köşelerinde birbirine eşit mesafede yer alan iki kule hem dinlenme ve seyir işlevi görürken hem de nehrin kıyısının başlangıcını göstermektedir. Bu kuleler dikdörtgen bir ızgara oluşturacak şekilde nehre bakan ucunda üç birim genişliğinde ve iki birim derinliğinde, bahçe tarafında ise 2,5-2,7 m arasında değişmekte; nehrin yakınında yer alan batık bölümleri yaklaşık olarak 0,4-2 m arasındaki ölçülerde yükseltilmiştir. Yükseltilmiş 3 m x 2 m birim ızgaranın dış platformları bahçeye inen basamaklara sahiptir ve yine balık pulu desenli bir su oluğu ile kesilir. Bu platformlardan birinde bir çatri vardır (Görsel 5.-12.).



Görsel 5.-6. *Aram Bağ Su Kanalları ve Yürüyüş Yolları (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 7.-8 *Aram Bağ Su Kanalları ve Yürüyüş Yolları (Özler Kaya, 2023)*

[21] Koch, Taj Mahal, s. 41

[22] Çador (Chadar/cıhadar); akan suyun görünümünü ve sesini güzelleştirmek için desenlerle oyulmuş rampalar. Daha detaylı bilgi için bkz. Emma Clark, 2017, s. 116.



Görsel 9.-10 *Aram Bağ Çatri, Su Kanalları ve Yürüyüş Yolları (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 11.-12. *Aram Bağ Genel Düzenlemesi (Özler Kaya, 2023)*

Çatriye uygun olarak, nehre bakan sağlam bir platform ızgaranın iki çeyreğinden geçmekte ve burada bahçenin ana yapıları durmaktadır. Aram Bağ, batı kısmında yer alan iç dikdörtgen bölümlerden altısını kapsayan bir taraça dışında, genel olarak düz bir zemine yerleştirilmiştir. Yüksek duvarlarla çevrili bu alan, su kanalları ve yürüyüş yollarıyla kare biçiminde parseller haline getirilmiştir. Diğer Babürlü dönemi bahçelerinden farklı olarak merkeze konumlandırılmış bir köşk yerine, nehre yakın konumlandırılmış karşılıklı iki köşkten ve genişçe tasarlanmış bir taraçadan oluşmaktadır. Söz konusu taraça, nehirden getirilen suyun aşağı kottaki bahçe alanlarına yönlendirilebilmesi amacıyla yükseltilmiştir. Taraçanın sınır duvarları, kemerli nişlerle bezeli şekilde inşa edilmiştir. Bu yükseltilmiş platform üzerinde, benzer mimari özellikler taşıyan iki köşk, doğu-batı aksında ve dikdörtgen biçimli havuzun iki yanına simetrik biçimde yerleştirilmiştir. (Görsel 2). Köşkler, batı yönünde, bir yüzleri nehre, diğer yüzleri ise bahçeye yönelmiş şekilde konumlandırılmıştır. Taraçanın uçlarında, zemin katlarında tonozlu odalar bulunan ve üst kısımlarında çatrilerle taçlandırılmış kuleler yer almaktadır. Bu yerleşim, bahçenin güney merkezli asimetrik düzenlemesini oluşturmaktadır. Bahçe yapıları, nehre doğru yerleştirilmiş iki dar dikdörtgen köşkten (pavyondan) oluşmakta ve aralarında batık bir havuzu olan açık avlu bulunmaktadır. Alt katında büyük bir su

kuyusu ve yer altı odaları (hücreleri) vardır. Nehir kenarındaki kulelerin altında su kuyusu işlevi gören "vaynlar[23]" ve hemen önünde su kaldırma rampaları bulunmaktadır. İki köşk arasında batık bir su deposu bulunmaktadır. Su, bu depodan bahçenin alt seviyesine doğru uzanan kanallar ve suyu bir seviyeden diğerine aktaran çadorlar yoluyla akmaktadır. Nehir kenarında bahçeye su sağlayan çok sayıda su kuyusu bulunmaktadır (Görsel 13.-18.).



Görsel 13.-14. *Aram Bağ Su Kuyuları ve Köşk Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 15.-16. *Aram Bağ Su Kuyuları (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 17.-18. *Aram Bağ Su Kuyuları (Özler Kaya, 2023)*

Bâbürlü bahçelerinin başlıca su kaynaklarını; göller, sarnıçlar, kuyular (basamaklı su kuyuları), nehirlerden sağlanan kanallar ve doğal kaynaklar oluşturmaktadır. Bâbür Şah hatıratında bu basamaklı su kuyularına da yer vermiştir:

"Kurganın içinde, İbrahim'in imaretiyle duvar arasında boş bir yer vardı; oraya da büyük bir vayn, havz-ı kebir yapılmasını emrettim. Basamaklı ve büyük

[23] Vayn; basamaklı ve büyük kuyuya Hindliler vayn derler. Detaylı bilgi için bkz. Arat, 2006, s. 515.

kuyuya Hindliler vayn derler. Bu vayn çarbağdan önce yapılmıştı. Aynı yağmur mevsiminde kazmakla uğraştılar. Birkaç defa çöktü ve işçiler altında kaldı. Rânâ Sengâ muharebesinden sonra tamamlandı. Nitekim tarihinin yazıldığı taşta da bunun tamamlanmasının muharebeden sonra (1527 martından sonra) olduğuna işaret edilmiştir. Güzel bir vayn oldu".[24]

Ayrıca Bâbür Şah bu vaynların mimari özelliklerinden ve nasıl kullanıldığından da detaylı bir şekilde bahsetmektedir:

"Bu vaynın içinde üç katlı bir yapı bulunmaktadır. En aşağı katında üç eyvan vardır. Yolu, kuyuya inen basamaklar aracılığıyladır. Her üç eyvana aynı yoldan gidilir. Her eyvan bir diğerinden üçer basamak yüksektir. Su çekildiği zaman su hattı en aşağıdaki eyvandan bir basamak alçak olur. Yağmur mevsiminde su yükseldiğinde ise bazen en üstteki eyvana kadar su çıkar. Orta katta oymalı bir eyvan bulunmaktadır. Bu eyvanın yakınında su çarkını çeviren öküzün bulunduğu bir kümbet vardır. En üst katıda eyvandır. Kuyunun üzerindeki dış sahanlıktan bu eyvana, beş altı basamak daha aşağıya, her iki taraftan basamaklarla bir yol gider. Sağ tarafına giden yolun karşısında tarih taşı vardır. Bu kuyunun yanına bir kuyu daha yapılmıştır. Bunun dibi diğerinin ortasından biraz daha yukarıdadır. Bahsettiğim kümbetteki öküzün çevirdiği çark aracılığıyla su o kuyudan bu kuyuya geçer. Bu kuyuya da bir çark koyulmuştur; su bu çarkla set üstüne çıkar ve oradan da yukarıda bulunan bahçeye gider".[25] (Görsel 17.-18.).

2. Aram Bağ'da Yer Alan Köşkler

Bahçenin Nur Cihan Hatun tarafından 1615-1619 yılları arasında kullanıldığı ve nehir kenarındaki köşklerin bu dönemde yenilendiği bilinmektedir[26]. Köşkler; güneybatı cephesinde, simetrik olarak kuzey ve güney yönlerde uzunlamasına dikdörtgen planlı ve takriben 136 metreye 96 metre ölçülerinde yüksek bir teras üzerinde yer almaktadır (Görsel 19.-20.).



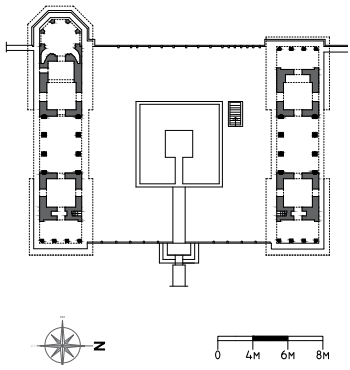
Görsel 19.-20. *Aram Bağ'daki Köşklerin Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)*

[24] Babürname, çev. Reşit Rahmeti Arat, s. 515.
[25] Babürname, çev. Reşit Rahmeti Arat, s.516.
[26] Koch, "Bagh-i Nur Afshan", s.60.

Diğer Bâbürlü bahçelerinin aksine köşkler bahçenin merkezinde değil nehir kenarındadır. Terasın üzerindeki iki dar dikdörtgen köşkün arasında batık bir havuz (çabûtra/chaputra[27]) bulunmaktadır. Köşkler; doğu-batı doğrultusunda ve kare planlı havuzun iki yanında simetrik olarak planlanmış, ancak bu plan şeması bahçenin güney merkezinde asimetrik bir görünüme sebep olmuştur. Terasın kenar köşelerinde, her biri zemin katta tonozlu bir oda içeren çatri tepeliklerle sonlandırılmış kuleler bulunmaktadır.

2.1.Aram Bağ'da Yer Alan Köşklerin Plan ve Mimari Özellikleri

Köşkler, üzerinde yer aldıkları terasla birlikte düşünüldüğünde iki katlı olarak inşa edilmiştir. Kuzeyde ve güneyde yer alan bu köşklerin alt katı, tonozla örtülü büyük bir su kuyusu (tankhane) ve yer altı odalarından oluşmaktadır. Tonozlar küçük mukarnas benzeri içbükey dörtgen ve yıldızlarla ağ gibi örülmüştür. Timurlu geleneğini yansıtan bu üst örtü Safevi öncülleri ile birleşerek Bâbürlü stilini oluşturmaktadır. Kuzeydeki köşkün alt katında basamaklı bir platform, bir su kuyusu ile devamında tuğladan inşa edilmiş manastır ve Bengal (bangla) tonozu ile örtülü bir hamam bulunmaktadır. Hamam; soyunmalık, soğukluk ve sıcaklık olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Hamam şu anda diğer yer altı odaları gibi harap bir haldedir. Güneyde yer alan köşkün alt katı ise su kuyusu ile birlikte yine birçok yer altı odasından oluşmaktadır. Üst katta kuzey ve güneyde birbirinden bağımsız iki köşk bulunmaktadır. Nehre doğru iki dar dikdörtgen teras üzerine yerleştirilmiş, açık verandalar ile kapalı hücrelerden ibaret olan bu köşklerin her biri beş bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler açık bir eyvan, ardından kapalı bir oda, ardından başka bir açık eyvan, başka bir kapalı oda ve son olarak açık bir eyvan şeklinde dönüşümlü olarak yer almaktadır. Farklı olarak güney köşkün sekizgen planlı batı verandası dışarı doğru çıkma yapmaktadır (Görsel 21).



[27] Çabûtra (chabbutra/ chabutra): Havuzun kenarına yerleştirilmiş veya ortasından yükselen bir taş yahut mermer platformdur. Daha detaylı bilgi için bkz. Clark, 2017, s. 117.

Görsel 21. *Aram Bağ'da Yer Alan Köşklerin Planı (Özler Kaya, 2024)*

Açık ve kapalı mekanların düzeni, bir iç avluyu çevreleyen Bâbürlü harem dairelerinin (zanana[28]) plan şemasına benzemektedir. Agra Kalesi'nde yer alan Anguri Bağ'daki harem kadınlarına ait bahçenin etrafında, Has Mahal'in her iki yanında, Cihânârâ Begüm ile Ruşenârâ Begüm'e ait olan, dikdörtgen planlı, orta bölümde etrafları açık, yanlarda ise daha küçük kare odalardan oluşan, ön taraflarında geniş dikdörtgen bir avlunun bulunduğu köşkler buna örnek gösterilebilir. Bahçe içerisindeki müstakil köşklerde bu plan şemasının uygulanması ise erken örnekler arasında sayılabilir. Köşklerin verandaları çokgen sütunlarla taşınmakta, düz çatının hemen altında taşıyıcı olarak değil basit kıvrımlı süs kemerler ile birleşmektedir. Hemen devamında yer alan arşitrav ve friz kısmının üzeri ise geniş bir saçakla uzatılan düz çatı ile sonlandırılmıştır. Köşklerin doğu ve batıda olmak üzere iki kapalı odası (hücreleri) mevcuttur. Köşklerin doğuda yer alan hücreleri düz tavanlı iken batıdaki hücreler tonozla örtülmüştür. Köşklerin kuzeydoğu tarafında, hamama giden basamaklarla ulaşılan başka bir teras daha bulunmaktadır. Bu bahçenin hemen kuzeyinde, her iki ucunda kırmızı kumtaşından yapılmış bir geçit bulunan bir dizi yıkık ev vardır. Köşklerin ana yapı malzemesi kırmızı kumtaşıdır (Görsel 22.-27.).



Görsel 22.-23. *Aram Bağ'daki Güney Köşkler ve Çabûtra Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)*



[28] Zanana: Babürlü Devleti'nde harem adı zenana şekliyle de karşımıza çıktığı gibi mahal olarak da adlandırılmıştır. Ayrıca harem için şebistan-ı ikbal ve şebistan-ı has isimleri de kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Anjum 2011,12/110, Özaydın ve Bozkurt, 1997, 16/132, Iftikhar 2008, 97 akt. Yozgat ve Büyüktaş, 2022, 207.

Görsel 24.-25. *Aram Bağ'daki Güney Köşkler ve Çabûtra Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 26.-27. *Aram Bağ'daki Güney Köşkler ve Çabûtra Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)*

2.2.Aram Bağ'da Yer Alan Köşklerin Mimari Süslemeleri

Köşklerin mimari plan özellikleri kadar dış cephe ve iç mekânda olup günümüze ulaşan mimari süslemeleri de dikkat çekicidir. Kırmızı kumtaşından yapılmış olan köşklerin yüzeyi "chunam[29]" adı verilen beyaz mermer benzeri bir alçı sıva ile kaplanmıştır. Bu alçı sıvaların üzerinin yapıldığı dönemde renkli boyalarla süslenmiş olduğunu gösteren kalıntılar hala mevcuttur. Verandada yer alan kırmızı kumtaşından yapılmış taşıyıcı sütunlar ve üst örtüdeki lentolar, kısmen korunmuş ve cephe genelinde olduğu gibi beyaz sıva (chunam) ile kaplanmıştır. Köşklerin merkezinde yer alan verandalarında, ön cephesinin çokgen formdaki sütunlarının üzerinin süs kemerleri ile (braketlerle) birleştirildiği görülmektedir. Kemerlerin basit kıvrımlar yaparak taşıyıcı amaçla değil, Ekber Şah dönemi mimarisinde erken dönemden itibaren görülen dekoratif süslemelerde olduğu gibi tamamlayıcı amaçlı yapıldığı görülmektedir. Her iki köşkün dış cephelerinde ilk olarak dikkati çeken süslemeleri, saçağın hemen altında yer alan füruşların (konsolların) tavus kuşu şeklinde yapılmış olmasıdır. Tavus kuşunun vücudunun şekli ve kuyruğu saçak olarak cepheye uyarlanmış olup geniş saçaklar tavus kuşu heykellerle desteklenmiştir. Bu tarz saçakların erken dönemden itibaren Bâbürlü mimarisinde kullanıldığı görülmekle birlikte Agra ve Lahor Kalelerinde yer alan Cihangir Şah'ın saraylarında (Cihangir Mahal) dış cephedeki saçakların hemen altındaki füruşlar fil figürleri ile hareketlendirilmiştir (Görsel 28.-29).

[29] Chunam: Şah Cihan döneminde ortaya çıkmış/ patiyali-deniz kabuğu ile beyaz mermer gibi parlayan özel bir alçı sıvadır. Bu sıva Şah Cihan döneminde yaygın bir kullanım sahası bulmuştur. Aşırı parlaktır bu nedenle alçı mı, mermer mi ayırt etmek oldukça güçtür. Detaylı bilgi için bkz. Nath, 1994, 67.



Görsel 28.-29. *Aram Bağ'daki Köşklerin Süsleme Detayları (Özler Kaya, 2023)*

Köşklerin mimari süslemelerini oluşturan duvar resimleri birkaç niş dışında korunamamıştır. Kuzey köşkün batı hücresinde korunmuş küçük bir alana bakılırsa kırmızı kumtaşı yüzeyin beyaz alçı ile kaplandığı ve boyalı kısımların ise dadolarda[30] çerçevelerin sarı, yeşil ve kırmızı renkte olduğu çok az da olsa mevcut kalıntıdan anlaşılmaktadır. Kuzey köşkün doğu hücresinin üst duvarında, sivri kemerli bir niş içerisinde, yeşil renkte ve iç içe geçmiş dallar arasında servi ağacı bulunmaktadır (Görsel 30.-31).



Görsel 30.-31. *Aram Bağ'daki Köşklerin Süsleme Detayları (Özler Kaya, 2023)*

Merkezi verandanın aynı zamanda nehre bakan en batıdaki odasının doğu duvarında, kuzey ve güney nişlerinde figürlü süslemeler bulunmaktadır. Güneydeki nişte (82x64 cm.) toga benzeri bir kıyafet giyen, elinde kitap tutan uzun saçlı ve sakallı bir adam (aziz) tasviri yer alırken; aynı ölçülere sahip kuzey nişte kitap yığını ile sürahi olan bir masada oturan, elinde mektup benzeri bir kâğıt tutan ve devekuşu tüylü şapka takan (Avrupai tarzda) bir kadın figürü bulunmaktadır. Bu her iki resim de kahverengi ve koyu yeşil tonlardadır (Görsel 32.-33.).

[30] Dado: Taban, kaide taşı.



Görsel 32.-33. *Aram Bağ'daki Kuzey Köşklerin Süsleme Detayları (Özler Kaya, 2023)*

Kuzey köşkün nehre bakan ve batıda yer alan hücresinin dış cephe duvarının alt bölümlerinden günümüze hiçbir şey ulaşamazken üst bölümlerinde, arşitravların içindeki friz süslemelerinde bitkisel motifler arasında figürlü süslemelere yer verilmiştir. Frizin kuzey duvar yüzeyinde bitkisel motiflerin arasında koyun figürü ön ayaklarının üzerine çökmüş bir halde resmedilmiş, karşı güney frizde de antilop koşar vaziyette tasvir edilmiştir. Günümüzde çoğu dökülmüş olan alçı sıva yüzeyindeki bu figürlü süslemeler hakkında Ebba Koch 1986 yılındaki çalışmasında bazı tanınamayan hayvan çizimleri ile birlikte kurt, tilki ve melek tasvirlerinden de bahsetmiştir[31] (Görsel 34.-35.).



Görsel 34.-35. *Aram Bağ'daki Kuzey Köşklerde Yer Alan Koyun ve Antilop Figürleri Süsleme Detayları (Özler Kaya, 2023)*

Kuzey köşkün batı hücresindeki iç mekân süslemelerinden ise sadece üst örtüde tonoz yüzeylerinde ve kemerlerde kalan bezemelerden söz edilebilir. Tonoz örtüsünün kemerinde iç bükey dörtgenler, üçgenler, yelpaze şeklinde bölümlere ayrılan yıldızlar geometrik bir ağın düğümlerini oluşturmaktadır. Aynı zamanda alçı üzerine renkli boyalarla yapılmış çok sayıda güvercin, papağan, balıkçıl kuşlar, efsanevi simurg, melek figürleri, natüralist ve stilize çiçeklerden oluşan bitkisel motifler, çinbulutu ve arabesk süslemelere de yer verilmiştir. Kuzey ve güney köşkte çok sayıda kuş ve melek figürü vardır (Görsel 36.-41.).

[31] Koch, "Bagh-i Nur Afshan", s.60.



Görsel 36.-37. *Kuzey ve Güney Köşklerin Duvar Süslemelerinde Yer Alan Kuş Figürleri (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 38.-39 *Kuzey ve Güney Köşklerin Duvar Süslemelerinde Yer Alan Kuş Figürleri (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 40.-41. *Kuzey ve Güney Köşklerin Duvar Süslemelerinde Yer Alan Melek Figürleri (Özler Kaya, 2023)*

Güney köşkte duvar resimlerini çok sayıda kuş figürü, melek figürleri, stilize ve natüralist bitkisel motifler ile arabesk süslemeler oluşturmaktadır. Tonozun ve kemer yüzeylerinin içerisindeki melek figürleri, ellerinde sunu tepsileri ile uçar vaziyette, ortadaki melek figürü ayakta kollarını göğüs hizasında bağlamış vaziyette ve sağ taraftaki meleğe bakar şekilde tasvir edilmiştir. Sağdaki ve soldaki melekler uzun saçlı, çekik gözlü, Bâbürlü fenotipinde, mavi beyaz uzun elbiseli ve kollarında bilezikleri ile tasvir edilmiştir. Yine bu resimlerde dikkat çeken melek figürleri arasında; birisi sayeban (gölgelik) taşımakta, bir diğeri iki elinde ne tuttuğu

seçilememekle birlikte oturmuş bir vaziyette ve başka bir melek figürü de kırmızı uzun elbisesi ile yine elinde ne olduğu belirgin olmayan bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu resimler arasında elinde tavus kuşu tutan bir melek figürü dikkat çekmektedir. Melek figürü; uzun saçlı, çekik gözlü Bâbürlü tipi diyebileceğimiz Türkistan-İran fenotipine, uçuşan uzun elbisesiyle de Bâbürlü ve Safevi tiplerine benzemektedir. Lahor Kalesi'nin dış duvar yüzeylerinde de benzer tasvirler bulunmaktadır (Görsel 42.-45.).



Görsel 42.-43. *Aram Bağ'daki Kuzey ve Güney Köşk Melek Figürleri (Özler Kaya, 2023)*



Görsel 44.-45. *Aram Bağ'daki Kuzey ve Güney Köşk Melek Figürleri (Özler Kaya, 2023)*

Kuzey köşkte yer alan duvar resimleri arasında efsanevi simurg ya da Zümrüdüanka kuşu ise mavi kırmızı renkte tasvir edilmiş olup en dikkat çekici figürlerdendir. Simurgla birlikte üç ördek figürü daha vardır. Bunlardan biri simurgun gagasında yakalanmış halde diğer ikisi ise simurgtan kaçar şekilde hemen çevre-

sinde tasvir edilmiştir (Görsel 46).



Görsel 46. *Aram Bağ'daki Kuzey Köşkte Yer Alan Simurg Detay (Özler Kaya, 2023)*

Agra'nın İngilizlerce ele geçirilmesi ile birlikte 1815'te Bengal Genel Valisi Lord Hastings tarafından ziyaret edildiğinde bahçenin ve içerisindeki köşklerin orijinal halinin muhafaza edildiği öğrenilmektedir.[32] Nehrin kıyısında bahçenin kuzey tarafındaki hücreler nehir taşımacılığında görev yapan İngiliz subaylarınca han olarak kullanılmıştır. Aslında buranın daha önce Nur Cihan Hatun tarafından sadece keyif bahçesi olarak değil ticaret maksatlı da kullanıldığı bilinmektedir. Doğu Hindistan Şirketi'nin (1803-1857) yönetimi sırasında restore edilen ve tam bir tatil beldesine dönüştürülen bahçe İngilizler tarafından büyük bir beğeni kazanmıştır. Bayard Taylor bu konu ile ilgili olarak, 1853'te İngilizler için balayı yapılabilecek bir tatil bölgesine dönüştürüldüğünden bahsetmektedir. Hatta köşklerin üst kısmına bu dönemde birer kat eklenmiştir. Daha sonra ise kuzey köşk Hintliler için güney köşk de İngilizler için tahsis edilmiştir. 1920'lere gelindiğinde ise orijinal formlarına geri döndürülen köşkler, 1975 yılında ilk kapsamlı onarımını geçirmiştir.[33] Orijinal bahçe alanının ise yapıldığı dönemi muhafaza ettiği -Cihangir Şah'ın Tüzük-i Cihângîr'de de belirttiği gibi onun döneminde bahçe iyi durumdadır- yapılan restorasyonlarda elde edilen bilgilerle de doğrulanmaktadır. Aram Bağ 2000'lerden sonra yenilenmiş olup günümüzde halka açık bir park halinde kullanılmaktadır. Ancak bugün bahçede aktif bir su kaynağı olmadığından, su depoları ve kanalları kuru haldedir.

3. Değerlendirme

İslam sanatı esasında maddeyi asil bir hale getirmeyi amaçlarken yenilik, değişim ve gelişime de açık olmuştur. Emevi, Abbasi, Fatımi, Endülüs Emevi, Pers-İran, Timurlu, Safevi, Osmanlı ve Bâbürlü gibi medeniyetler veya devletler döneminde "İslam bahçeleri" adı altında ifade edilen bahçeler cennet tasvirleri ile şekil-

[32] Koch, Taj Mahal, s. 40.
[33] Koch, Taj Mahal, s. 41.

lendirilmeye çalışılırken aynı zamanda daha önceki medeniyetlerden etkilenilmiş, hükmedilen coğrafyaların topografik ve iklimsel özellikleri çerçevesinde yerel kültürlerin kimi argümanlarından da bahçelerin aslına ileri düzeyde bir müdahalede bulunulmadan istifade edilmiştir. Hindistan'da bahçe tanzimi, tarih sonrası çağların başına kadar uzanmakta olup bu bahçeler dini yapıların hemen yanında nispeten daha düzensiz bir biçimde konumlandırılmıştır. Ancak müesses bahçeler, Türklerin Hindistan'a yoğun müselsel akınlar sonrasında yerleşmeleri ve hakimiyet kurmaları ile birlikte görülmeye başlamıştır. Bu durumda en etkili neden, ilk defa Fîrûz Şah Tuğluk (1351-1388) döneminde uygulanan ve Bâbürlülerce daha da geliştirilen çârbağ bahçeleri olmuştur.[34] 1526 yılında Agra'da hakimiyeti ele geçiren Bâbür Şah, hatıratında Hindistan'ın olumsuz iklim koşullarından bahsederek burada bahçe yapmanın zorluklarına değinmiştir. Buna rağmen bahçe düzenleme isteğinden vazgeçilmemiş, öncül Timurlu bahçelerinin örnekliğinde yeni bahçeler inşa edilmiştir. Bâbürlü bahçeleri, asırlardır teraküm edip belli bir tecrübe neticesi ortaya çıkan bilgilerin yanında en yakın dönem örneği olan ve Bâbür Şah'ın gözlemlediği Timurlu bahçeleri esas alınarak oluşturulmuştur. Nitekim Timurlu sultanı Hüseyin Baykara (1469-1506) dönemi ve sonrasının tanınan bahçe uzmanı bir ailesi içinde yetişerek bahçe peyzajı, tarım ve sulama usulleri ile mimariye ait incelikleri öğrenen Heratlı Mirak-ı Seyyid Giyas, siyasi kargaşaların yanı sıra Bâbür Şah'ın gereksinim duyduğu deneyimli bahçe peyzaj ustası eksikliğini gidermek üzere Hindistan'a gelmiş ve Agra'daki bahçe çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur.[35] Bâbürlü dönemiyle birlikte çârbağ düzenine sahip bahçeler önemli bir gelişim göstermiştir.[36] Dörde bölünmüş düzenli bir görünüm arz etmekle beraber çok daha parçalı örnekleri de bulunan ve bir bahçe düzenleme sisteminin terminolojik ifadesi haline gelen çârbağ bahçeler Bâbürlü döneminde daha da büyütülmüş, Timurlu-Safevi dönemlerinde kullanılan heşt-bihişt özelliğinde ve genellikle eğimli, taraçalı bir yapı formuna bürünmüştür. Dolayısıyla Bâbürlü bahçeleri esas itibariyle çârbağ ve türevlerinden oluşmaktadır. Bu tarz çârbağ planlı bahçeler Hindistan'da Bâbürlülerle birlikte yaygınlaşmıştır. Daha sonra çârbağ bahçeler yaptırmak hanedan üyeleri ve devletin ileri gelenleri arasında da gelenek halini almıştır.

Bâbürlü bahçeleri, İslam sanatı, kültürü ve değerlerinin mimarlık tasarımı ile ifade edilmesi bağlamında her zaman güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Saray ve türbe bahçeleri dışında İtimadu'd-Devle örneğindeki gibi merkezinde köşklerin olduğu bahçeler de bulunmaktadır. Sahipleri yaşadıkları dönemde bu köşkler din-

[34] Evyapan, "Bahçe", 4/481.
[35] D. Fairchild Ruggles, İslami Bahçeler ve Peyzajlar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014), s.73.
[36] Ebba Koch, "Mughal Palace Gardens From Babür to Shah Jahan (1526-1648)", s. 144.

lenme mekanları şeklinde kullanıldıktan sonra, onların ölümleriyle birlikte ebedi istirahatgâhlarına dönüşmüştür. Bu bağlamda Aram Bağ, değişen ve gelişim göstererek tezahür eden bu Bâbürlü bahçe geleneğinin dibacesi olarak ifade edilebilir. Bâbür Şah'ın naaşı, onun vasiyeti gereği Kâbil'de bulunan Bağ-ı Bâbür'e defnedilmeden önce bir müddet Agra'daki bahçelerden birindeki makbere konulmuştur. Kuvvetle muhtemeldir ki bu yer Aram Bağ'dır. Yukarıda belirtildiği üzere ileri gelen hanedan ve devlet adamlarının hayattayken eğlence/dinlence mekanları olarak kullandığı, onların ölümlerinden sonra mezarları haline getirilen bahçelere örnek olabilecek bir özellik gösteren Aram Bağ, Bâbür Şah'ın Agra'da en sık ziyaret edip mürüruzaman eylediği yerlerden biri olmuştur. Bu noktadan hareketle her ne kadar kısa bir süre de olsa Bağ-ı Bâbür 'e nakledilmeden önce Bâbür Şah'ın naaşının burada tutulmasının sebeplerinden biri, bu bahçeyi inşa ettiren ve belki de bahçede hayatının son yıllarını geçiren Bâbür Şah'ın hatırasına ve bu geleneğe saygıyı ifade eden manevî bir olgunun duyarlılığıdır. Bu bağlamda araştırmanın konusunu oluşturan Aram Bağ hakkında iki önemli sorunsal bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Aram Bağ'ın Bâbür Şah'ın Hindistan'da yaptırdığı ilk bahçe olup olmadığı (yerinin tespiti), diğeri ise isminin kökeni konusudur. Aram Bağ jeopolitik konumu nedeniyle Bâbür Şah'ın hatıratında ismini zikretmediği ancak detaylı bir şekilde betimlediği yere en uygun bahçe olarak görünmektedir. Diğer bahçelere nazaran daha büyük bir yüz ölçümüne sahip olması ve Bâbür Şah'ın hatıratındaki, bahçe içerisinde bulunan su kuyularına ve hamamlara benzer özellikteki anlatım detaylarından hareketle bahsedilen yapıların tamamına yakınının aynı şekilde bu bahçede yer alması bir diğer önemli sebeptir. Ayrıca mücerrep bir bilgi olarak, Hindistan'ın en sıcak mevsiminde, en sıcak saatlerinde dahi Agra şehrinin en serin ve yapı itibariyle en nezih bahçesinin de burası olduğunu söylemek gerekmektedir. Haddizatında Bâbür Şah da hatıratında bahçenin en üst terasının altında yer alan hamamların "neredeyse üşüyecek kadar" soğuk olduğundan bahsetmektedir. Bahçenin ismi ise Farsça dinlenme anlamında "ârâm" sözcüğünden gelmektedir. Günümüzde Hint dilinde daha kolay telaffuz edilmesi sebebiyle Ram Bağ olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca bu bahçeyle aynı isme sahip İran'da da Bağ-ı Eram (Aram)[37] bulunmaktadır. Bilindiği üzere Bâbürlüler Urduca dışında Farsçayı da kullanmışlardır. İran'la yoğun diplomatik ilişkiler yanında kültürel bağlar da kuvvetli olup Bâbürlü saray kadınlarının çoğunu İranlılar oluşturmaktadır. Bu yoğun etkileşimin kaçınılmaz olarak dile ve dolayısıyla diğer yapılarda olduğu gibi bahçe adlandırmalarına da tesir edeceği düşünülmektedir. Bununla birlikte ne Bâbür Şah'ın hatıratında ne de resmi nitelikli diğer kaynaklarda buranın adının Aram Bağ olduğuna dair

[37] Parisa Daneshmand vd., "Dünya Mirası Kültürel Peyzajlarında (Pers Bahçeleri ve Bagh-e Fin)", PEYZAJ- Eğitim, Bilim, Kültür ve Sanat Dergisi 6/1(2024), 61-72.

kayıt bulunmamaktadır. Bahçe, Cihangir Şah'ın eşi Nur Cihan Hatun tarafından kullanılmaya başlandıktan sonra -XIX. yüzyıla ait Caypur (Jaipur) Şehir Sarayı'nda bulunan bir haritadaki bilgiye göre- "Bağ-ı Nur-efşan" (Bag Nur Apasa) olarak adlandırılmıştır. Ancak bu ad önceki yüzyıllara ait kaynaklarda geçmese bile bahçenin XVII. yüzyıl başlarından itibaren XVIII. yüzyıla kadar bu isimle anıldığı düşünülmektedir. Daha sonra ise 1775'ten 1803'e kadar Agra'yı işgal eden Marathalar döneminde Hindu tanrısı "Rama"ya atfen "Ram Bağ" olarak adlandırıldığı öne sürülmüştür. Ancak Ram Bağ'ın; Farsça "Dinlenme Bahçesi" anlamına gelen Aram Bağ'ın bozulmuş hali olduğunu ve Hintliler tarafından kolay telaffuzu sebebiyle bu şekilde değiştirilmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Şimdilik belirsiz olan bu durum, yapılacak ayrıntılı çalışmalara bağlı olarak çözüme ulaşabilecektir.

Bahçenin Nur Cihan Hatun ile birlikte sadece ismi değişmemiş nehir kenarına yakın terasta yer alan köşkler de bu dönemde yenilenmiştir. Bâbür Şah hatıratında köşklerden "Hamamın suyunu sağlayan o büyük kuyu kazıldı; enbelî (Hint hurması) ağaçlarıyla sekiz köşeli havuzun bulunduğu bir yer, onlardan sonra da büyük havuz ve sahanı yapıldı. Daha sonra, taş binanın önündeki havuz ve köşk yapıldı, sonra halvethane ve bahçesiyle evleri yapıldı. Ondan sonra da hamam yapıldı"[38] şeklinde bahsetmektedir. Ancak köşklerin Cihangir Şah dönemi sanat üslubunun unsurlarını taşıması, bunların Cihangir Şah döneminde Nur Cihan Hatun tarafından yenilendiğini kanıtlamaktadır. Aram Bağ'ın Bâbür Şah'tan sonra ikinci önemli sahibi ve dönemin önemli kadın banilerinden olan Nur Cihan Hatun'un otoritesi ve sanat hamiliği de göz ardı edilemez. Nur Cihan Hatun'un sanat ve mimaridеki etkinliği dışında adına para bastırması devlet yönetiminde de ne kadar söz sahibi olduğunu kanıtlamaktadır. Köşklerin plan özelliklerine bakıldığında "açık-kapalı-açık-kapalı-açık" şeklinde alanların dönüşümlü olarak tekrar edilmesi ile aşırı sıcak ve bunaltıcı nem oranının minimuma indirgendiği ve iklimin olumsuz yansımalarının neredeyse tamamen etkisiz hale getirilerek nehrin ve bahçenin konumundan ustalıkla istifade edildiği görülmektedir. Şüphesiz bu durum tesadüfi değil bilakis iklim, coğrafya ve yer şekillerine bağlı olarak değişen mimari çalışma usullerinin gelişmişlik düzeyini gösteren bir durumdur. Bâbürlü dönemi bahçelerinde yaygın olarak kullanılan köşklerin plan özellikleri kadar mimari süslemeleri de dikkat çekicidir. Köşkler, cennet tasvirlerindeki bahçelerin önemli parçaları arasında gösterilmektedir. Köşklerin tasarımından süslemelerine kadar büyük bir titizlikle çalışılması, yapıya cennetteki bir köşk havası verilmek istendiğini göstermektedir. Aram Bağ'da yer alan köşklerin duvar resimlerindeki tasvirler; natüralist bir üslupla şekillendirilen farklı çiçek türleri ve çeşitli hayvan figürleri ile fantastik

[38] Babürname, çev. Reşit Rahmeti Arat, s.516.

yaratıklar ve melek figürlerinden oluşmaktadır. Yaş sıva üzerine yapılan yağlı boya resimlerin çoğu günümüze ulaşamamış olsa da mevcut kalıntılar dönemin zenginlik ve ihtişamını anlamamıza olanak tanımaktadır. Özellikle burada yer alan melek figürleri Cihangir Şah ile Nur Cihan Hatun'un benzerlik açısından Süleyman Peygamber ve eşi Belkıs'ın ezoterik hayatlarına bir telmih niteliği taşımaktadır.

Bâbürlü bahçelerinde yer alan köşklerin ve diğer yapıların duvar resimleri doğadan ilham alırken aynı zamanda bu bahçeler mimarideki duvar resimlerinde olduğu kadar minyatür ve resim sanatında da önemli bir yere sahiptir. Bâbürlü minyatür ve resimlerinde bahçe, bahçe sanatı, bahçecilik uygulamaları ve bitki imgeleri özellikle minyatürlerdeki metinlerin önemli bir görsel ve kavramsal tamamlayıcısıdır. Bâbürlü dönemine ait çoğu minyatür örneğinde bahçe, sadece bahçe düzenini yansıtmakla kalmayıp -merkezi bir su yolu, yürüyüş yolları, bahçenin merkezinde ya da kenar köşesinde bahçeyi çevreleyen duvara yerleştirilmiş bir köşk, çeşitli geometrik şekillerde yapılmış çiçek tarhları- aynı zamanda içerisinde yetişen birçok bitki türünün de öğrenilmesini sağlamaktadır. Çiçek tarhlarında nergisler, zambaklar, gelincikler, kadife çiçeği, şebboy, manolya, kasımpatılar, güller, süsenler bulunurken; ağaçlardan ise servi, çınar, portakal, mandalina, limon, şeftali, hurma, incir, büyük gölge veren ağaçlar, süs ağaçları ve mango gibi diğer tropik meyve ağaçları yer almaktadır. Bâbürlü döneminde figürlü süslemeler de özellikle Cihangir Şah ile birlikte yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Bu dönemde mimari ve diğer sanat eserlerinde görülen çok sayıda bitkisel motif ve figür içeren resimlerin olmasında şüphesiz Cihangir Şah'ın bizzat resme ve doğaya duyduğu ilginin önemli bir katkısı vardır. Hatta Cihangir Şah Cihangirnâme'de resme olan sevgisini ve eseri yapan kişi ister hayatta ister ölmüş olsun, isimleri söylenmeden eserlerin kime ait olduğunu söyleyecek kadar mahir olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında dönemin saray sanatçısı Mansur'un ve Ebu'l Hasan'ın etkisi de çok büyüktür. Üstat Mansur bu dönemde bitkileri ve hayvanları çizmede üstün başarı göstermiş ve bu nedenle kendisine Cihangir Şah tarafından "nadire'l-asr" unvanı verilmiştir. Mansur sadece doğadan bitki ve hayvan resimleri yapmamış fantastik yaratıklarla kuşları da resmetmiştir. Mansur'un yanında Ebu'l Hasan da Cihangir Şah'ın gözde sanatçılarından biri olup Cihangir Şah tarafından ona da "nadiru'z-zaman" unvanı verilmiştir[39] Bu sanatçıların da Bâbürlü dönemi diğer sanatçılarında olduğu gibi eserlerine isim yazma gelenekleri yoktur. Köşklerin süslemelerinde bu sanatçıların çalışmış olması, köşklerde bulunan süsleme üslubu ile başka yerlerde yaptıkları diğer eserlerdeki üslup benzerlikleri sebebiyle kuvvetle muhte-

[39] Sanjeev Prasad Srivastava, Jahangir a Connoisseur of Mughal Art (Delhi: Abhinav Publications, 2001) s.117.

meldir. Özetle Cihangir Şah döneminde bahçeler müstakil halde ya da sadece mimarinin bir parçası olarak kalmamış, edebi metinlerden minyatüre ve resme kadar birçok sanat dalında bahçelere yer verilmiştir.

Sonuç

Aram Bağ; son beş yüz yılda belli oranda değişikliğe uğramış olsa da hâlâ Bâbür Şah'ın estetik anlayışının temel özellikleriyle ön plana çıkmaktadır: iyi konumlandırılmış, havadar, manzaralı, simetrik olarak yerleşen teraslar ve en önemlisi ise efektif olarak suyun kullanımıdır. Ataları Timurluların bahçeleri ile onların Hindistan'daki torunlarının bahçeleri arasındaki bu önemli geçişin merkezinde Bâbür Şah'ın, memleketi Türkistan'ın manzarasına, özellikle Kabil'in dağlarına ve sularına olan özlemi yatmaktadır. Aram Bağ, Bâbür Şah tarafından 1526-1527 yılları arasında inşa ettirilmiş, Bâbür Şah'ın 1530'daki ölümüne kadar aktif olarak kullanılmıştır. Hindistan'daki bu ilk Bâbürlü bahçesi, Bâbür Şah'ın cennet kavramını yalnızca su ve çevre düzenlemesiyle değil, aynı zamanda simetri ve hemen ilk bakışta ilgi çeken düzen yoluyla da yansıtmaktadır. Daha sonra bu bahçe, Bâbür Şah'ın ikinci kuşak torunu Cihangir Şah tarafından yenilenerek 1615-1619 yılları arasında yine aktif bir şekilde kullanılmıştır. Bâbür Şah, dedesi Timur idaresindeki şehirler başta olmak üzere özellikle Semerkant, Fergana, Kabil ve Andican'daki bahçeleri görmüş, buralarda çocukluk ve gençlik yıllarını geçirmiş, buralara duyduğu özlemi gidermek için de hakimiyeti altına aldığı bölgelere bahçeler (Afganistan'da Bağ-ı Bâbür, Bağ-ı Vefa, İstalif Bahçesi, Belvedere Bahçesi, Dibalpur'da; Bağ-ı Nilüfer (Lotus Bahçesi), Hindistan'da Agra şehrinde; Aram Bağ) inşa ettirmiştir. Agra'da taraçalı ve çârbağ örneklerinin ilki olmasının yanında su kanalları, su havuzları, su tankları, yürüyüş yolları, uzun yıllar ilk hali korunan ağaçlık ve çiçeklik bölümleri ile birlikte sadece meyve bahçesi olma özelliği ile değil onun da ötesine geçerek adeta eterik bir havaya bürünen Aram Bağ, tüm bileşenleri dahilinde dönem modası haline gelmiştir. Yapı unsurları Bâbürlüler tarafından iki asır boyunca kullanılan bu bahçe ekolü özellikle Racput hanedanlığında olduğu gibi yerel idarecilerce de benimsenmiştir. Aram Bağ'ın bu sembolik anlamlar taşıyan boyutunun yanında henüz inşa süreci ve tarihî akış içerisindeki değişim parametrelerinin tamamıyla tespit edilemediği belirtilmelidir. Bununla birlikte çevresinde yer alan ve neredeyse kaybolmaya yüz tutmuş diğer bahçelere göre önemli ölçüde korunmuş olması, bahçeyi peyzaj ve mimari bakımından değerlendirebilmek ve tüm özellikleriyle olmasa bile bazı yönlerden günümüzdeki çevre düzenleme çalışmalarında etkili olabileceğini göstermek açısından yeterli oranda veriler sunmaktadır. Klasik çârbağ boyutlarında park-bahçe, site ya da özel konut bahçesi yapmak elbette mümkün olmayacaktır. Ancak şartların elverdiği oranda bahse konu yerlerde çârbağ temelinde, daha yalın olmakla birlikte daha estetik ve kullanışlı bahçe düzen-

lemeleri yapılabilecektir. Belirtilen verilerden öncelikli olarak ele alınabilecek yöntem çârbağ düzenidir. İfade edildiği gibi bu sistemde dört eşit parçaya ayrılmış bölümlemeler yapılmakta ancak bahçe ikiye katlayan sayılar şeklinde de oluşturulabilmektedir. Bu durum en başta geometrik nizamı sağlayacak ve ayrılan bölümlere yapılacak olan bitkilendirme ya da ağaçlandırma çalışmalarını kolaylaştıracaktır. Bu sayede özellikle çiçek tarhları muntazam bir görünüme kavuşturularak görsel zevk arttırılacaktır. Diğer yandan ayrılan her bölmeye iklim koşullarına uygun ağaçlandırma ve mevsim koşulları gözetilip çiçeklendirme/bitkilendirme yapılarak bahçeye ait düzenlemenin neredeyse yarıya yakın bölümü tamamlanacaktır. Geriye kalan ise bahçenin en önemli unsurlarından olan, geçmişte ulaşılması ve bahçeye nakledilmesi, maliyetinin yanı sıra önemli ölçüde iş gücü gerektiren ancak günümüz imkânları çerçevesinde daha kolay hâle gelen suyun temin edilmesi olacaktır. Üstelik gelinen noktada bugün daha verimli sulama sistemlerinin kurulması da mümkün olmaktadır. Şayet Aram Bağ'da olduğu gibi yürüyüş yollarındaki sulama kanallarından suyun dağıtımı düzenlenmek istenirse, yenilenebilir enerji kaynaklarının (güneş, rüzgâr vb.) devreye alınmasıyla kısmen daha az bir maliyetle bu düşünce de hayata geçirilebilecektir. Örneğin günümüzde yapay şelalelere kıyasla estetik açıdan tercih edilebilecek, Aram Bağ ve diğer bahçelerde rastlanan *çadorlar*, bahçenin diğer peyzaj ögeleri ile bütünleşerek hem göze hem de kulağa hitap eden önemli tamamlayıcı unsurlar olacaktır. Bahçeler bir bütün olarak ele alındığında, yapı elemanları göz zevkine, su sakinleştirici etkiye, bitki ve çiçekler koku duyusuna, bu duyuların bileşimi de ruhî hassalara hitap ederek hem maddi hem estetik hem de manevi yönlere uygun, şehir ya da diğer yerleşim alanlarına nefes aldırabilen, tarihin içinde kalmayıp modern dünyaya da dokunabilen yerlere dönüşecektir.

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

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

Kaynakça

Anjum, Faraz. "Strangers' Gaze: Mughal Harem and European Travellers of the Seventeenth Century", *Pakistan Vision*, 12/1, (2011) 70-113.

Babürname, çev. Arat, Reşit Rahmeti. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2006.

Baskıcı, M. Murat, "Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi,* Sayı 53(1-4) (1999) s. 73-94. https://www.yumpu.com/tr/document/view/28913674/sbf-dergisi-dizini-siyasal-bilgiler-faka-1-4-ltesi-ankara-aniversitesi

Clark, Emma. *İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı*, çev. Elif Dolanbay ve Adem Yerinde, İstanbul: İnkılab Yayınları, 2017.

Daneshmand, Parisa - Meryem Atik. "Dünya Mirası Kültürel Peyzajlarında (Pers Bahçeleri ve Bagh-e Fin)". PEYZAJ- *Eğitim, Bilim, Kültür ve Sanat Dergisi*, 6/1, (Haziran 2024) 61-72. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4015460

Evyapan, Gönül. "Bahçe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/477-481. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Iftikhar, Rukhsana. Role and Status of Women in Socio -Economic Set up of India, Lahore: University of Punjab Department of History, Doktora Tezi, 2008. http://142.54.178.187:9060/xmlui/handle/123456789/3573

Köksal Osman, "XV-XVI. Yüzyıllarda Aşağı Türkistan ve Hindistan'da Timurlu-Babürlü Bağ, Bahçe ve Mesire Kültürü", Geçmişten Günümüze Türkiye-Hindistan İlişkileri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, ed. Yunus Pustu vd. s. 101-124, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2022.

Koch, Ebba. "*Notes on the Painted and Sculptured Decoration of Nur Jahan's Pavilions in the Ram Bagh (Bagh-i Nur Afshan) at Agra*", ed. R. Skelton, A. Topsfield, S. Stronge and R. Crill, 51-65. London: A symposium held at the Victoria and Albert Museum/Facets of Indian Art, 1986.

Koch, Ebba. "Mughal Palace Gardens From Babür to Shah Jahan (1526-1648)", *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World,* Sayı 14 (1997). s. 143-165. https://www.jstor.org/stable/i267861

Koch, Ebba. "The Taj Mahal: Architecture, Symbolism, and Urban Significance", Muqarnas*: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, Sayı 22 (2005), s. 128-149. https://www.archnet.org/publications/5423

Koch, Ebba. The Complate Taj Mahal ant the Riwerfront Gardens of Agra. New Delhi: Bookwise, 2007.

Koch, Ebba. *The Complate Taj Mahal*. London: Thames&Hudson, 2012.

Nath, Ram. *History of Mughal Architecture*. Cilt 4. New Delhi: Abhinav Publications, 1994.

Özaydın Abdulkerim. ve Bozkurt Nebi. "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.16/132-135. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Ruggles, D. Fairchild. *İslami Bahçeler ve Peyzajlar,* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.

Sevin Veli, "Urartu Bahçeleri", Belleten, Sayı 64(240), (Ağustos, 2000).) s. 395-406. https://belleten.gov.tr/tam-metin-pdf/2552/tur

Srivastava, Sanjeev Prasad. *Jahangir a Connoisseur of Mughal Art.* Delhi: Abhinav Publications, 2001.

Stuart, C. M. Villiers. *Garden of The Great Mughals.* London: Adam and Charles Black Soho Square, 1913.

Trackston, W. M. *The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. New York, Oxford University Press, 1999.

Yozgat, S. K. ve Büyüktaş, C. K, "*Babürlülerde Harem ve Purdah Uygulamaları Çerçevesinde Nur Cihan Begüm*", Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirme III, ed. Salih Battal, s. 205-232. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.

Elektronik Erişimler:

URL-1: (https://www.vam.ac.uk/articles/the-arts-of-the-mughal-empire, İnternet Erişim Tarihi: 25.12.2023), (8 https://www.archaeology.org/issues/502-features/water/11201-mughal-gardens-pools, İnternet Erişim Tarihi: 29.05.2024), (https://tr.wikipedia.org/wiki/Bâbür_Bahçeleri#/media/Dosya: Baburnama_1.jpeg, İnternet Erişim Tarihi: 29.05.2024).

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Baki Kemancı'nın Hayatı ve İcrâsı Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Life and Performance of Baki Kemancı

Okan Yanar

Öğr. Gör., Ardahan Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Türk Müziği Bölümü, Ardahan, Türkiye
Lecturer, Ardahan University, Faculty of Fine Arts, Turkish Music Department, Ardahan, Turkiye
okanyanar@ardahan.edu.tr| https://orcid.org/0000-0002-3910-942

Burak Kurubaş*

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Turkish Music State Conservatory, Department of Instrument Education, Konya, Türkiye
burakkurubas@gmail.com | https://orcid.org/0000-0003-3276-4040
*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1648072

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 27.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 30.05.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Yanar, Okan – Kurubaş, Burak. "Baki Kemancı'nın Hayatı ve İcrâsı Üzerine Bir İnceleme". *İstem* 45 (2025), 105-140. https://doi.org/10.31591/istem.1648072

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

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

Ethics committee / Etik Kurul İzni: *Granted by Necmettin Erbakan University, Social Sciences and Humanities Scientific Research Ethics Panel, approval dated 24.01.2025 and numbered 2025/53 / Etik onay, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 24.01.2025 tarihli ve 2025/53 numaralıdır*

Baki Kemancı'nın Hayatı ve İcrâsı Üzerine Bir İnceleme

Öz

Türk müziği literatüründe ekol olarak kabul edilen keman icrâcılarına yönelik bilimsel çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Fakat günümüz Türk müziği icrâcılığında ustalaşmış birçok isim çalışma konusu edilememiştir. Bu icrâcıların ulaşılabilir birincil kaynak olmaları bakımından hayatları, eğitim süreçleri, icrâcılıkları ve bestekârlıkları hakkında hayattayken bizzat kendilerinden verilerin elde edilmesi bu tür araştırmalar için çok değerlidir. Bu bağlamda ele alınan Türk müziği keman icrâcısı Baki Kemancı hakkında yapılmış bilimsel bir çalışmanın olmaması, bu bakımdan Türk müziğinin yaşayan önemli usta icrâlarına, gelecekte yapılacak olan araştırmalara, Türk müziği icrâcı geleneğine ve Türk Müziği keman icrâcılığına katkı sağlaması ve referans olması açısından önem arz ettiği düşünülmektedir. Araştırmada, Türk müziği keman icrâcıları içerisinde önemli bir yere sahip olan keman sanatçısı Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve besteciliği konuları ele alınmıştır. Ele alınan bu konular doğrultusunda Türk müziği keman icrâcı geleneği içerisinde önemli bir yer tutan Baki Kemancı'nın kendisi ile yapılan kişisel görüşme doğrultusunda hayatı, müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve bestekârlık yönlerinin ortaya koyulması amaçlanmıştır. Araştırmanın veri toplama aşamasında nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan standartlaştırılmış açık uçlu görüşme tekniği kullanılmıştır. Baki Kemancı'yla yapılan kişisel görüşmede kendisine sistematik bir sıra içerisinde hayatı, müzik eğitimi süreci, icrâcılığı/besteciliği olmak üzere üç ana başlıkta toplam 25 açık uçlu soru sorulmuştur. Araştırma sonucunda keman sanatçısı Baki Kemancı'nın keman eğitimini yaklaşık üç kuşak keman çalan bir aile ortamında, dededen toruna aktarılan bir usta-çırak (meşk) ilişkisi içerisinde aldığını, bu bağlamda Türk müziği icrâcı geleneğini her yönüyle iyi tanıdığını, yapmış olduğu sahne ve beste çalışmalarıyla günümüz keman icrâcıları arasında özgün bir icrâ tavrına sahip olduğunu hem geleneği yansıtması hem de sentez icrâ anlayışıyla gelecek kuşaklara örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Türk Müziği, Keman, Baki Kemancı, Keman İcrâcılığı, Ustalık.*

A Study on the Life and Performance of Baki Kemancı

Abstract

It is known that scientific studies have been conducted on violin players who are considered as schools in Turkish music literature. However, many names who have mastered the performance of contemporary Turkish music could not be studied. Since these performers are accessible primary sources, obtaining data about their lives, education processes, performances and compositions while they are still alive is very valuable for this kind of research. In this context, it is thought that there is no scientific study on the Turkish music violin player Baki Kemancı, and in this respect, it is important in terms of contributing to the important living master performers of Turkish music, future researches, the tradition of Turkish music performers and Turkish music violin performance and being a reference. Transl In the research, the life and music education process, performance and composition of violinist Baki Kemancı, who has an important place among Turkish music violin performers, were discussed. In line with these issues, it was aimed to reveal the life, music education process, performing and composing aspects of Baki Kemancı, who has an important place in the tradition of Turkish music violin performers, in line with the personal interview with him. In the data collection phase of the research, the standardized open-ended interview technique, which is frequently used in qualitative research, was used. In the personal interview with Baki Kemancı, a total of 25 open-ended questions were asked in a systematic order under three main headings: his life, his music education process, and his performance/composition. As a result of the research, it is possible to say that violinist Baki Kemancı received his violin education in a family environment in which about three generations of violin players played violin, in a master-apprentice (meşk) relationship passed down from grandfather to grandchild, in this context, he knows the Turkish music performer tradition well in every aspect, has a unique and unique performance attitude among today's violin performers with his stage and composition works, and sets an example for future generations with both his reflection of tradition and his synthesis performance approach.

Keywords: *Turkish Music, Violin, Baki Kemancı, Violin Performance, Mastery.*

Giriş

Geçmişten günümüze Türk müziği ve dünya üzerinde varlık gösteren doğu kökenli medeniyetlerin müzik türlerinde icrâ edilmesiyle bilinen keman, birçok kaynakta Rönesans Dönemi[1] adı verilen (1450-1600) 15./16. yüzyılda İtalya'da ortaya çıktığı belirtilmekte ve bu kaynaklarda "viol" ismiyle ifade edilmektedir.

Yaylı çalgılar ailesinde önemli bir yere sahip olan keman 18. yüzyıl ortalarında Türk müziğinde kullanılmaya başlanmış, 19. yüzyılda sînekemândan daha popüler hale gelerek fasıl müziğinin asli çalgılarından biri olmuş ve giderek daha çok rağbet gören Batı müziği yoluyla da iyice yerleşmiştir.[2]

Kemânçe[3] (Rebâb), Kemençe[4] (Armudî Kemençe), Sînekemân[5] gibi diğer yaylı çalgıların Osmanlı dönemi Türk müziğinde icrâ edildiği bilinmektedir. Keman, padişah huzurunda ve haremde çalınmış, Mızika-i Hümayun[6] bünyesinde yer almıştır. Saraydaki ilk döneminde Enderun koğuşlarında da icrâ edilmesi ile bilinen keman, sarayda kullanılmaya başlandıktan sonra fasıl müziğinde her zaman yer almıştır. Batı müziğinin sarayda yerleşmesiyle bu müziğin icrâsında önemli rol oynamış ve ayrıca Fasl-ı Cedid[7] dahilinde fasıl müziği icrâlarında da kullanılmıştır. 19. yüzyılın fasıl çalgıları ile bir arada çalınan kemân, Muzika-i Hümayun ve haremdeki orkestralarda da orkestra çalgıları ile birlikte ve ayrıca oda müziği gruplarıyla çalınmıştır.[8] Keman Türk müziğine sonradan dâhil olmasına rağmen hem perdesiz olması hem de Türk müziğinde icrâ edilen diğer yaylı çalgılara benzerlikleri nedeniyle özellikle 20. yüzyılda ve günümüzde önemli bir yer tutmaktadır. Batılılaşma süreci ve Osmanlı'nın Avrupa ile olan diplomatik ilişkileri nedeniyle, Anadolu topraklarının kemanla tanışmış olduğu tahmin edilmektedir.[9]

Keman, günümüzdeki yapısı ve icrâsı bakımından daha ziyade Batıda yaygınlık göstermektedir. Klasik Batı müziği dönemlerinde (rönesans, barok, klasik

[1] Rönesans Dönemi: 15. ve 16. yüzyıllarda çok sesli müziğin gelişmiş olduğu, polifonik yapının yaygınlaştığı ve özellikle armoni ile melodi arasında denge yapısı özelliği ile de dikkat çeken bir Batı müziği dönemidir.

[2] M Emin Soyda, "Osmanlı Saray Müziğinde Yaylı Çalgılar", *İTÜ Dergisi* 4/1 (2007), 8.

[3] Kemânçe (Rebâb): Orta Asya kökenli eski bir Türk müziği yaylı çalgısı olarak bilinen kemânçe (rebâb) 13. yüzyıl itibariyle Türk mûsikîsinde yer almış olup zamanla yerini keman ve viyola gibi çalgılara bırakmış olması ile bilinmektedir.

[4] Kemençe (Armudî Kemençe): Günümüzde genellikle klasik kemençe adıyla kullanılan ve kökeninin Yunan çalgısı olması ile bilinen Armudî Kemençe 18. yüzyılda Rum etkisi ile Türk müziğinde yerini alıp icrâ edilmiştir. 19. yüzyılda icrâ edilen armudî kemençenin günümüzde icrâ edilen üç telli yapısıyla bilinen klasik kemençe ile aynı form ve yapıdadır.

[5] Sînekeman: Eski adıyla Viola D'amore adıyla bilinen sînekeman çalgısı yapısı itibariyle yaylı bir çalgıdır. Türk müziğinde de kullanılması ile bilinen bu yaylı çalgı göğse dayanarak icrâ edildiği için bu adı aldığı bilinmektedir. Aynı zamanda bu çalgı geçmişte ayaklı keman olarakta adlandırılmıştır.

[6] Mızika-i Hümayun: Yeniçeri ocağının kaldırmasının ardından II. Mahmud döneminde kurulan Batı müziğindeki orkestra sistemi ve çalgıları kullanılan askeri bando ve okulu olarak bilinmektedir.

[7] Fasl-ı Cedid: II. Mahmud döneminde kurulmuş olan Mızika-i Hümayunda yer alan flüt, gitar, keman, viyolonsel, trombon gibi batı müziği çalgılarının da icrâ edildiği fasıl topluluğudur.

[8] Soyda, "Osmanlı saray müziğinde yaylı çalgılar", 9.

[9] Soyda, "Osmanlı Saray Müziğinde Yaylı Çalgılar", 9.

romantik dönem) organolojik yapısı ve tekniği incelendiğinde ise özellikle rönesans döneminde kemanın icra teknikleri açısından kayda değer bir gelişim göstermediğini, fakat yapısal olarak gelişimini tamamladığını söylemek mümkündür. Barok döneminde ise viol çalgısının organolojik olarak gelişim sürecini tamamladığı ve yerini kemana bırakmış olduğu, solo çalgı olarak önem kazandığı, Stradivarius, N. Amati ve Guarneri gibi birçok ünlü keman çalgı yapımcısının yetişmiş olduğu ve barok döneminden günümüze özellikleri değişmemiş olan çalgılar üretildiği bilinmektedir.

Osmanlı'daki batılılaşma hareketleriyle birlikte keman icrâ heyetlerine girmiş ve Türk müziğinin icrâ edildiği birçok toplulukta yer almıştır. II. Mahmut döneminde açılan Mızıka-i Hümâyûn ile birlikte keman icrâcısı sayısında önemli bir artış olmuş ve keman mûsikî meclislerinde adından sıkça söz ettirir olmuştur. Mızıka-i Hümâyûn'da yetişen bazı keman icrâcıları; Vondra Bey (1868-?), Osman Zeki Bey (Üngör 1880-1959), Basri Bey (?), İzzet Nezihi Albayrak (1898-?), Seyfettin Asal (1901-1955), Enver Kapelman (1903-?), Ali Sezin (1897-1950) ve Halil Rıfat Onayman (1902-1968) dir.[10]Mızıka-i Hümâyûn haricinde Bahâriye Mûsikî Mektebi Dar'ül Bedâyi ve Dar'ül Elhan eğitim kurumlarında da keman icrâcılarının yetiştiği bilinmektedir. Osmanlı döneminin akabinde ise Haydar Tatlıyay, Sadi Işılay, Nubar Tekyay ve Hakkı Derman gibi Cumhuriyet döneminde yetişmiş keman icrâları Türk müziği keman icrâsı konusunda gerek dönemine gerek günümüze gerekse geleceğe katkı sağlamış olan çok önemli sanatkârlardır.

Geçmişten günümüze gelen kadim Türk müziği kültüründe ve eğitiminde kullanılan meşk yöntemiyle; hem sözlü/sözsüz müziğin icrâ geleneğinin hem de icrâcıların kullanmış olduğu özgün üslup ve tavır özelliklerinin oluştuğu yapılan birçok araştırmada sabit hale gelmiştir.

Kemanın Türk müziğinde 18. yy. ortalarından itibaren kullanılmaya başlandığını söylemek mümkündür. Geçmişten günümüze kemanın gerek organolojisi gerekse kemanın Türk müziğinde kullanılması sürecinde önemli icrâcılar incelendiğinde geleneksel keman icrâsı üslubunun süreklilik içinde değişim gösterdiği de görülmektedir. Yakın geçmişe bakıldığında Cumhuriyet döneminde Türk müziğinin çok önemli ekol keman icrâcılarının yetiştiğini görmekteyiz. Nubar Tekyay, Haydar Tatlıyay, Sadi Işılay, Cevdet Çağla gibi üstadların icrâları analiz edildiğinde günümüz Türk müziğine ve Türk müziği keman icrâsı üslubuna yön verdikleri ve birbirleriyle ve kendilerinden önceki ve sonraki icrâcılarla zaman ve mekân fark etmeksizin meşk olgusu dahilinde etkileşimde oldukları görülebilmektedir.

Şüphesiz her dönemin kendine özgü üslup-tavır anlayışının olması ile günümüzde de geçmişle bağlantılı özgün üslup-tavır özelliği gösteren önemli icrâcıla-

[10] Özcan Çetik, "Türk Müziğinde Keman ve Eğitimi", *Gelenekten Geleceğe Türk Mûsikîsi Eğitim-Öğretim-İcrâ* (Konya: NEÜ Yayınları, 2021), 182.

rın olduğu bilinmektedir. Bu anlamda bu araştırma ile günümüz keman icrâcılığında oldukça önemli bir yeri olan keman sanatçısı Baki Kemancı ile ilgili detaylı olarak bilgi verilmesi ve Türk müziği keman icrâcılığı anlamında gelecekte yapılması planlanan çalışmalara katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Araştırmada Türk müziğinde geçmişten günümüze gelen ekoller ışığında kendi tavrıyla önemli bir keman icrâsı ekolü özelliği sergileyen Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, Türk müziği keman icrâcılığı ve Türk müziğine kazandırmış olduğu saz eserleri konu alınmıştır. Araştırmada "Türk müziği icrâcı geleneğinde Baki Kemancı'nın yeri ve önemi nedir? sorusu problem cümlesi olarak belirlenmiştir. Bu ana problem sorusundan hareketle araştırmanın daha ayrıntılı irdelenebilmesi için şu alt problemlere ihtiyaç duyulmuştur.

Alt Problemler

1. Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci nasıldır?
2. Baki Kemancı'nın Türk müziği keman icrâcılığı nasıldır?
3. Baki Kemancı'nın Türk müziğine kazandırmış olduğu saz eserleri nelerdir?

Bu doğrultuda araştırmanın konusu ve problemine dair elde edilen veriler bulgular ve yorumlar bölümünde açıklanmıştır.

1. Yöntem

Araştırmanın veri toplama bölümü için standartlaştırılmış açık uçlu görüşme yöntemi kullanılmıştır. Bu usul, dikkatlice yazılmış ve belirli bir sıraya konmuş bir dizi sorudan oluşur ve her görüşülen bireye bu sorular aynı tarzda ve sırada sorulur. Bu görüşmede, görüşülen kişinin bireysel farklılıkları dikkate alınmaz. Önceki görüşme usullerindeki esneklik bu usulde yoktur. Görüşme sistematik olarak yapılır.[11] Bu yöntem ile keman sanatçısı Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve besteciliği konularına yönelik olan 25 soru sorulmuştur. Bu sorular doğrultusunda elde edilen verilen araştırmanın bulgular bölümünde sunulmuştur.

1.1. Araştırma Modeli

Bu araştırma nitel bir araştırma olup betimsel tarama modeli ile yazılmıştır. Bu doğrultuda araştırmada Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve besteciliği ilgili bulgular durum tespiti yapılarak sunulmuştur.

1.2. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evreni, Türk müziğinde önemli bir yere sahip olduğu düşünülen Türk müziği keman icrâcılarıdır. Araştırmanın örneklemi ise Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı'dır.

[11] Ali Sinan Bilgili, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Erzurum, 2008), 12.

1.3. Veri Toplama Teknikleri

Bu araştırmanın veri toplama sürecine araştırmanın amacına yönelik yurt içi ve yurt dışı kaynak taraması yapılarak başlanılmıştır. Araştırmada kullanılan veriler müzik bilimi ile ilgili yazılmış kitaplar, tezler, makaleler, internet tabanlı çeşitli kaynakların taranması ile elde edilen verilerle derlenmiştir. Hem kaynak tarama ile hem de online veri tabanları üzerinden araştırmanın konusuyla doğrudan veya dolaylı yoldan ilgili yerli ve yabancı kaynaklara ulaşılarak veriler toplanmıştır.

Bu araştırmada Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve besteciliği hakkındaki veriler Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı'yla yapılan kişisel görüşmeden elde edilmiştir. Yapılan görüşmede Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve besteciliği olmak üzere üç ana başlıkta standartlaştırılmış açık uçlu görüşmede toplam 25 açık uçlu soru sorulmuştur. Verilen cevaplar doğrultusunda elde edilen bilgiler araştırmanın bulgular bölümünde sunulmuştur. Kişisel görüşme esnasında icrâ edilen keman taksimi notaya alınarak araştırmanın ikinci bulgusu olan Baki Kemancı'nın icrâcılığı bölümünde verilmiştir. Ek olarak sanatçının saz eserleri online veri tabanları sosyal medya vb. platformlar kullanılarak notaya alınmış olup araştırmanın üçüncü bulgusu olan Baki Kemancı'nın besteciliği bölümünde verilmiştir.

1.4. Veri Analizi ve Yorumlanması

Araştırmanın örnekleminde belirtilen Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci, icrâcılığı ve besteciliği kişisel görüşme ve görsel kaynaklardaki verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın icrâ analizi basamağında;

- Baki Kemancı'nın icrâ yönünün analiz edilebilmesi için kişisel görüşme esnasında vermiş olduğu cevaplar dikte edilmiş,
- Görüşme esnasında icrâ edilen keman taksimi notaya alınmış,
- Baki Kemancı'nın bestelemiş olduğu 5 saz eseri (Beyâtî Saz Semaî, Gönlümün Gülü, Boğaziçi, Hayat, Bakü'de Sabah) ve kişisel görüşme esnasında icrâ edilen keman taksimi icrâcının keman icrâ tavrını gösteren yorum ve ifade unsurlarıyla birlikte notaya alınmış,
- Bu doğrultuda notalar Finale 2014 nota yazım programı kullanılarak bilgisayar ortamına aktarılmıştır.

2. Bulgular ve Yorumlar

2.1. Baki Kemancı'nın Hayatı ve Müzik Eğitimi Süreci

Araştırmanın bu bölümünde Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı ile yapılan kişisel görüşme sonucunda elde edilen Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi süreci ile ilgili bulgulara yer verilmiştir.

Sizi yakından tanımak isteriz. Baki Kemancı kimdir?

-1968 yılında Çanakkale'nin Biga ilçesinde doğdum. Ailemizde biliyorsun müzisyen bir ailenin oğluyuz. Babam dedem amcam bütün herkes keman çalıyordu. Bizde doğduğumuzda kendimizi bildiğimizde kemanı gördük. Kemana çok yakın olduk. İlk başta babam Yılmaz Kemancı rahmetli dedem Salih Kemancı onlarla çalıştık. Yani daha doğrusu böyle çok fazla bir teknik bilgiler ile başlamadık. Biraz böyle alaylı bir şekilde başladık bilgilerimizle. Ondan sonra 7-8 yaşlarındaydım 11-12 yaşına kadar böyle babam ve dedemlerle beraber meşk halinde bilgiler paylaştık. Sonra konservatuvar yıllarımız oldu orada da eğitimimizi sürdürdük değerli hocalarımızla. Ve bu arada tabi dışarıda da bunun dışında da gençlik yıllarımızda da kemanla çeşitli yerlerde çalışmalarını sürdürmeye çalıştık. Sonra işte resmî kurumlarda da ilk profesyonel olarak İstanbul radyosunun sınavını yetişmiş sanatçı olarak kazandık 1986 yılında. Oradaki çalışmalarımızda 13 sene devam etti. Ondan sonra ben Radyodan ayrıldım istifamı verdim. Dışarıda çeşitli keman gruplarının o zaman çok fazla yoktu da" Kempa Yaylı Grubu" vardı biliyorsun o kurulmuştu. İlk defa resmi olarak Türkiye'de bir keman grubu kurulmuştu. Onu da albümlere gerek solo albüm olsun gerek grup keman olarak bir sürü sanatçıya icrâda bulunduk. Yani ondan sonra da hayatımız devam etti ve o yıllar nasıl geçti çok fazla da şey yapamadık. O kadar çok yoğundu ki. Yani geriye dönüp bir baktığımızda gerçekten çok zamana geçmiş yani güzel hisler herhalde bıraktık.

Kemancı soyadının ve ailesinin müzikle olan bağından bahsedebilir misiniz?

-Tabi. Şimdi bu soruyu ben tabi kaç yıldır yani şöyle söyleyeyim bütün hayatım boyunca ben 56 yaşındayım en azından bir 45-46 yıldır hep duyuyorum Baki Kemancı bu Kemancı soyadı nereden geldi merak edildi zaten bende açıklamayı yapmaya çalışıyordum. Bizim büyük dedelerimiz ikinci mübadeleden Yunanistan Selanik'ten gelmişler. Orada da 4-5 jenerasyon evvelde orada keman çalıyormuş bizim büyük dedelerimiz. Türkiye'ye geldiklerinde buraya yerleştiklerinde tabi soyadı kanunu da yok 1936 mıydı soyadı kanunu çıktığında işte 30'lu yıllarda 23-24'lerde gelmiş onlar soyadı kanunu çıktığında ne olsun demişler onlarda Kemancı demişler. Yani orijinal soyadı ve gerçekten Kemancı dedelerimiz amcalarımız. Kemancı soyadı biliyorsun müziğin birçok alanında yeni gruplarda olsun oğlum yeğenlerim Yılmaz Kemancı, Mert Kemancı, Savaş Kemancı, Baki Kemancı, Korkmaz Kemancı bunlar "İstanbul Strings" üyeleri. Hüseyin Kemancı grubu kurmuştu. Bunun haricinde tabi soyadı Kemancı olmayan birçok değerli kardeşlerimizde var orada. Yani dediğimiz gibi Kemancı soyadı müzik piyasasında mümkün olduğu kadar gündemde kalmayı ve iyi şeyler yapmayı tercih ediyoruz ve inşallah kalacak yeni jenerasyonlarla.

Müzik kariyeriniz nasıl başladı? Keman ile tanışmanız nasıl oldu?

-Dediğim gibi babam ve dedemle başladım kemana. Ondan sonra konservatuvar yıllarımızda şöyle bir şey olmuştu o benim için biraz daha kayıp yıllar olmuştur. Ben konservatuvara ilk girdiğimde ben keman öğrencisi olarak girmedim ben keman çalıyordum Konservatuvara girdiğimde. Ama ben keman çalmadım keman vermedi-

ler bana Konservatuvarda. O benim için 3-4 yıl kayıp oldu. Karadeniz kemençesi ile başladım ondan sonra klasik kemençe verdiler. Tabi keman çalan biri için niye böyle bir şey yapıldı onu biz o zamanlar çok fazla hazmedemedik. Babamda çok emek verdi bu yüzden bende. Biz keman çalmak istiyoruz keman vermiyorsanız okula göndermeyeceğim babam demişti o zamanki okulumuzun müdürüne. Tabi şimdi isim vermeyeyim. Ondan sonra babam öyle söyleyince birkaç hafta sonra değişti kemanımızı aldık elimizi. Ondan sonra konservatuvar yıllarında biraz geç başladık ama ben bir kayıp olarak bakıyorum bu yıllara 2-3 yılıma. Oradaki okuldaki yıllarımızda tabi çok büyük faydalandığımız bilgiler oldu Türk müziği adına. O yüzden Türk müziği konservatuvarı bizim eğitimimizde yine de faydalı ve bilgi paylaşımında çok büyük emeği oldu.

Keman ve musiki eğitiminizde size yol gösterip öncü olan isimler kimlerdir?

-Babam dedem ve amcamı örnek aldığımı ve bu kişilerin keman eğitimimde büyük önemli rol oynamış olduklarını söyleyebilirim.

Müzik hayatınızda gerek eğitimci gerekse icrâcı olarak resmi olarak görev aldığınız kurumlar nelerdir?

-Dediğim gibi 1986 yılında profesyonel olarak İstanbul radyosunun yetişmiş keman sanatçısı olarak kazandım 1999-2000 yılına kadar orada görev yaptım. Bu arada bütün çalışmalarımız piyasada da devam ediyordu. Çeşitli Arap ülkelerine gittik Akdeniz'de keman festivalleri vardı Yunanistan'da Lübnan'da Selanik'te oralarda keman panellerine söyleşilerine katıldık. Elimizden geldiğince ülkemizi temsil etmeye çalıştık. Kültür üniversitesi vardı oranın bir konservatuvara ve müzik derslerinin yapılması için fakülte yanılmıyorsam orada 2 sene keman eğitmenliği yaptık. Orada da 2-3 senemiz geçti görevimiz oldu. Onun haricinde de kendi dershanem vardı hatta ileride sağ tarafta orada da 4-5 sene kendi dershanemi kurmuştum. Baki Kemancı sanat evinde çalışmalarımızı sürdürdük keman dersi nota dersi konservatuvara hazırlık çalışmalarıyla orada da çok güzel günlerimiz geçti. Şimdi tabi biraz daha böyle yoğunluk olunca öğrencilere de mahcup oluyorsun hocam çalışamıyoruz gelemiyorsun söz veriyorsun falan o yüzden biraz daha ara verdik şu anda derslere.



Fotoğraf 1. *Baki Kemancı*[12]

2.2. Baki Kemancı'nın İcrâcılığı

Araştırmanın bu bölümünde Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı ile yapılan kişisel görüşme sonucunda elde edilen Baki Kemancı'nın icrâcılığı ile ilgili bulgulara yer verilmiştir.

Size göre Nubar Tekyay, Sadi Işılay, Cevdet Çağla ve Haydar Tatlıyay gibi isimler Türk Müziği keman icrâcılığında kaynak isimler veya ekol olarak ifade edilebilir mi? Bu isimleri diğer kemanilerden ayıran özellikler sizce nelerdir ve Türk müziği keman icrâsının kaynak isimleri ekolleri kimlerdir?

-Şimdi şöyle söyleyelim. Sadi Işılay, Haydar Tatlıyay, Nubar Tekyay, Cevdet Çağla bunlar cumhuriyet dönemi sanatçıları olduğu için bunlar Türk müziğine çok değer vermişler çok değer katmışlardır icrâlarıyla bilgileriyle eserleriyle gerçekten Türk müziğinin çok saygın çok kaliteli Kemancılarıdır Türk müziğine de çok katkıları olmuştur tavır olarakta ekol olarakta. Böyle biraz bahsetmek gerekirse Cevdet çağla Türk müziğinde sözlü eserler kazandırmak adına onun tarzı ekolü bestelerine de yansımıştır. Onu ayırt edebiliriz. Haydar Tatlıyay'a en son geleceğim. Nubar Tekyay müthiş bir teknik hep böyle birbirlerinden üslupları farklı olan ama böyle bir pencereden farklı olan ama hepsi çok değerli üslup olarak. Sadi Işılay yine onunda besteleri keman tarzı ekolü bestelerine yansımış. Klasik üslupta çok temiz temiz bir Kemancı çok iyi bir Kemancı. Dediğim gibi ben bütün Kemancıları dinledim ve Haydar Tatlıyay bunların içinde çok değişik bir Kemancı. Neden değişik bir Kemancı? Çünkü nota bilmemesinin haricinde beyninde öyle eserlerinde öyle bir kompozisyon var ki yani belki nota bilseydi böyle olur muydu biraz evvel konuştuğumuzda kötü mü olurdu başka bir pencereden eğer gerçekten nota bilseydi belki şu anda Haydar Tatlıyay'dan başka bir şekilde dünya çapında bahsedecektik. O yüzden hani Haydar Tatlıyay bence birbirini değersizleştirmeyelim ama Haydar Tatlıyay biraz da böyle bir başka bir Kemancı onlardan daha modern düşünmüş bir Kemancı. Yani 60-70 sene evvel yapılan eserlere bakıldığında o biliyorsun ki yani kendi içerisinde acayip bir aranje ve teknik var.

[12] by Efe, "Türkiye'de Müzisyen Olmak" (2023).

Haydar Tatlıyay bence bunların içinde yani bence sıradışı farklı bir Kemancı.

Bahsettiğimiz 4 keman ekolü ışığında hangi ekolün keman icrâsını kendinize daha yakın buluyorsunuz?

-Şöyle söyleyeyim yani bütün saydığınız Kemancıları dinledik beğeniyoruz hepsinden bir şeyler aldık feyzaldık değerlendik ama Haydar Tatlıyay biraz daha yakın gibi.

Kendinize rol model aldığınız bir keman icrâcısı var mıdır?

-Yani rol model dediğimiz gibi 4 Kemancıdan ve ismini daha belki hatırımıza gelmeyen sanatçılardan rol model aldık. Ama benim böyle birde karşı karşıya yakinen çaldığım radyo camiasında ve bunun haricinde piyasada çaldığımız Kemancılar 2-3 jenerasyon evvelde olan Kemancılarla da çaldım. Onların başında da mesela Aslan Hepgür gelir Allah rahmet eylesin gani gani. Onunla yan yana çok çaldım radyoda. Oda tabi çok iyi bir kemancıydı teknik olarakta Türk müziği adına da yanında çaldık yetiştik beraber çalmak nasip oldu. Ali Erköse'de öyle rahmetli usta. Mustafa Sayan onlar biraz daha piyasada çalışıyorlardı. Benim radyoda çaldığım Cahit Peksayar Yılmaz Özer bunlarla da yanyana çaldım onlarda çok kıymetliydi onlardan da feyz aldım. Bunun dışında piyasadaki Kemancılar tabi Mustafa Sayan çok değerli bütün piyasadaki Kemancılar Mustafa Sayan dinlemiştir feyz almıştır. Ondan sonra Mustafa Sayan'ın abisi Mahmut Sayan vardır. Oda çok değerli bir Kemancıdır. Rahmetlik İlyas Tetik Sendur Güzelel bunlarda çok kıymetli arkadaşlarımız Turay Dinleyen olsun Turay'la da çok çalıştık Radyoda aynı stüdyolarda beraber çaldık görevler yaptık. Çok değerli arkadaşlarımız var.

Baki Kemancı icrâ tavrını ortaya çıkaran en önemli özellikler nelerdir?

-Şimdi aslında bütün sorular birbirine bağlı dedik ya en azından bir on tane Kemancı saydık geçmişteki cumhuriyet dönemi Kemancıları işte daha biraz daha yakın dönem Kemancıları bundan 30-40 sene evvel gördüğümüz Kemancılar. Şimdi bunları dinleyipte etkilenmemek mümkün değil. Ama doğru yolda ilerliyorsanız onlardan bir de ben hep Müzisyen insan sadece Kemancılarda değil bütün enstrümanları çalanlar biraz göz ve kulak hırsızı olacak. Bunun cezası yok hapse de atmıyorlar sizi. O yüzden bundan biraz faydalanıp sonra kendi ekolünüzü zaten kendiniz elde ediyorsunuz. Ama mühim olan alt yapınızın güçlü olması. Kemanın sizdeki yeri. Kemanın alt yapısını alabiliyoruz teknik olarak yay tutuşu keman tutuşumuzu işte yayımızı nasıl kullanacağımızı. Bundan sonra atıyorum 1-2 sene 2-3 sene keman eğitimini aldın ve Türk müziği Kemancısı olacaksan Türk müziği alanı çalacaksan o zaman Türk müziğinin makam yapısını usullerini bilip buna göre temellerini üzerine atmak lazım. Nasıl bir evin temelini attığınızda temel sağlam olmak gerekiyor o yüzden Türk müziği de o temelin bir harcı olmuş oluyor. Çünkü bu işi yapacaksanız Türk müziği Kemancısı olacaksanız bütün enstrümanlar içinde geçerli. Türk müziğinin belli makamlarını incelemek öğrenmek en azından 13 basit makamı 15 zamanlı basit usûlleri bilip ondan sonra makamı anlamak içinde bu güzel bir tekniktir saz semaisi

peşrevi sirtosu sözlü eserleri belli bir süre çaldığınızda o makamı beyninizde ister istemez seyir olarakta kalır yani o makamı çok iyi tanırsınız.

Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında birçok projede öncülük edip aynı zamanda çok önemli sahnelerde yer aldığınızı ve birbirinden kıymetli sanatçıların albümlerinde farklı müzik türleri ve formlarında icrâda bulunduğunuzu biliyoruz. Bunlardan biraz bahseder misiniz?

-Şimdi müzik tarzlarında yapmak istediklerimiz asıl tarzlarımızda ilk önce kendi müziğimizi bileceğiz kendi ailemizi tanıyacağız hep böyle adlandırırım ben anne baba tanınır bir ailede ondan sonra aile babanın kendi evini tanırsın akrabalarını tanırsın mahalleni tanırsın ondan sonra mahallenden çıkarasın şehrini semtini tanırsın yani bu da Türk Müziği yapmak istiyorsak kendi müziğimizin belli başlı temelini alıp ondan sonra başka dünya müziklerini de tanıyıp yurt dışında eğer bir konsere gideceksek kendi müziğimizi tanıtıp ondan sonra başka dünya müziklerini araştırıp bir şeyler almak gerekir. Şimdi ben mesela Türk müziği Kemancısıyım gideyim ne bileyim başka dünya müziği ile ilgileneyim. O zaman çizgini başka bir şekilde çizmen lazım. Dünyadan da geri kalmamak lazım o ayrı bir şey. Ama kendi müziğimin donelerini temel taşlarını bilmek lazım.

Size göre Türk müziği keman icrâsı geçmişten günümüze kadar, icrâ ve icrâcılar ışığında bakıldığında bir değişim geçirmiştir?

-Şöyle söylemek lazım. Cumhuriyet dönemi icrâcılar sanatçılar bizim o güncel tarihimizde öyle bir eski tavır dediğimiz bütün enstrümanlarda hep böyle bir şey var eski tavır gelenekçi falan. O giderek azalmaya başlıyor. Tabi zamanla müzikte de bu değişme olmuş eser formlarında eserlerde saz semaisinde şarkılarda. Ama o hamuru o temeli kaybetmemek lazım. Yani dediğimiz gibi eski tavır dediğimiz Türk müziği Kemancılığı bence çok değerlenecek. Yani bugünümüzden belki 20-30 sene sonra bence çok değerli olacak. Yani bütün tarzlar değerlidir ama Türk müziği keman çalmak veya Sadi Işılay Nubar Tekyay Cevdet Çağla bunların tarzları bence çok değerli kılacak çok uzun bir süre.

Bu değişim içerisinde kendinizi nasıl konumlandırırsınız? Kendinizi gelenekçi bir icrâcı mı yoksa yenilikçi / sentez bir icrâcı olarak mı ifade edersiniz?

-Şöyle söylemek gerekiyor. Ben dediğim gibi saydığım gördüğüm Kemancıların Türk müziği kurumda TRT'de İstanbul radyosunda çaldığım Kemancılar veya dinlediğim edindiğim tecrübeyle herkesten bir şeyler o tecrübeyi kazandım. O yüzden sizi başka Kemancılardan ayrı yapan o özellikte sizin ayrıcalıklı olduğunuzu ortaya yani o size o çok kişilerle çalmak size çok fazla katkı sağlıyor.

Türk müziği eğitimi sürecinde usta-çırak kültürü ve bu doğrultuda usta-çırak ilişkisinin çok önemli olduğunu biliyoruz. Keman öğrencilerinizin eğitim süreçlerinde kullandığınız özel bir eğitim yönteminiz var mıdır?

-Şimdi bize gelen öğrencilerle çalışmak isteyen arkadaşlarımızla çalıştığımız dönemlerde biraz evvelde söylediğim gibi genellikle temel eğitimi aldığı zaman ke-

man tutmasını ayı tutmasını bildiği zaman teknik olarak bizim işimiz daha da kolaylaşıyor. Öğrencilerin anlama kabiliyeti o zaman o safhaya geçirmiş oluyorsunuz. Onlardan eğer bilgi birikimi varsa eğer o zaman işiniz biraz daha Türk müziği baskılarından glissandolarından vibratolarından yayın kullanılış şekli nağmeye göre yay çekme veya nağmeye göre parmak kullanmak atıyorum işte parmak yumuşak basıyorsa sert yay kullanıyoruz sert yay kullanıyorsak yayı yumuşak kullanıyoruz. Yani bu teknik biraz daha rahatlatır.

Türk Müziği keman icrâsı ve nazariyatı ilişkisi anlamında bir Türk müziği keman icrâcısının eğitim süreci nasıl olmalıdır? Ve bu süreçte özellikle dikkat edilmesi gereken hususlar nelerdir?

-Sohbet arasında konuştuğumuz gibi eğer Türk müziği Kemancısı olacaksak Türk müziği çalacaksak teknikten hariç tekniği de alırsak üzerine Türk müziğinin makamsal yapısı usûllerini beste formlarını kendimize hedef seçmemiz lazım. O yüzden Türk müziğinin gerekli olan alt yapısı ve icrâ şekli olarak ne yapmamız lazım? Makamı bilmemiz lazım usulleri bilmemiz lazım. Dediğimiz gibi bunlar en önemlileri. Sadece bunlar hep böyle notada da kalmayacak. Dinlemekte çok önemlidir. Sadece bir Kemancıyı dinlemek değil başka bir enstrümanları dinleyebilirsiniz Türk müziği. Mesela kanun icrâcısı dinlersiniz klarnet ud bunları da dinlersiniz bunlarda dinleme ve bilgi açısından faydalıdır.

Sizce Türk müziği keman icrâsında yorum ve ifade unsurları nasıl olmalıdır? Örneğin bir icrânın yıllar sonra aynı şekilde analiz edilebilmesi için şu an bilinen nota sistemimize ek olarak yeni ifadeler kullanılmalı mıdır?

-Aslında bugüne kadar dinlediğimiz kişiler elimizde taş plaklar var 1900'lü yılların kayıtları var diyelim onlar aktarılmış. Biz şu anda dinliyoruz. Aslında o dönemde aktarılmış çok güzel bilgiler var. Bunları temelinde alırken sizde bazı şeylere beyin yorduğunuzda çalıştığınızda sizde bunlara ilave olarak bir şeyler eklerseniz o zaman çok güzel ayrı bir ekol tarz çıkarılabilir. Çünkü Cemil Bey'i dinlediğinizde ne bileyim işte Nubar Tekyay Yorgo Bacanos dinlediğinizde onların böyle ajilitesi teknikleri şahane. O yüzden dediğim gibi biraz evvel sadece Kemancı olarak değil de diğer enstrümanları dinlediğinizde çok büyük faydası olacaktır. Çünkü o kadar güzel şeyler tavırlar bırakmışlar ki. Bence her zaman yapılacak şeyler vardır ama onlar çok güzel bilgiler bırakmışlar.

Sizce icrâcı için dinleme yeteneği mi yoksa kendi kullandığı çalgının tekniği mi daha önemlidir?

Dinleme çok çok önemli. Müzisyen olarak 80'li yıllara kadar eskiden biz kaset dönemi teyp kasetleri vardı dinliyorduk ama görsel olarak bilmiyorduk ne olduğunu. Mesela duyuyorduk yapmaya çalışıyorduk ama oluyor muydu acaba? Acaba Kemancı çaldığı zaman çarpmasını 3'le mi 4'le mi yapıyordu veya glissandoyu 2'le mi yaptı 1'le mi yaptı bunları biz görmüyorduk. Ama şimdi çok büyük avantajımız var. Kim çalmış atıyorum Ahmet basıyorsun Ahmet'e burada 4. parmağını kullanmış nağmeyi

duyuyorsun hem de görsel olarak. O yüzden şimdiki müzisyenler çok avantajlı.

Mesleki müzik eğitimi veren kurumlarımızda toplu icrâ dersleri gibi önemli dersler verilmektedir. Bu derslerde ve konser çalışmalarında müzik öğrencilerinin grup yaylı anlamında keman icrâlarının da olduğunu biliyoruz. Bu anlamda Türk müziği grup yaylı icrâlarında herkesin aynı dili konuşup aynı şekilde icrâ edebilmesi adına yorum ve ifade unsurları nasıl olmalıdır?

-Grup kemanları stüdyoda veya sahnede veya bir çalışmada da atıyorum 5 tane Kemancı var. Bu Kemancıların hepsi bir arada çalabilmesi için bir kere mümkün olduğu kadar aynı şeyi çalması lazım. Sen kemanı uçurursun ben %50 daha farklı çalarım. Veya işte %50 %75 %65 yüzdeli Kemancılar vardır. Ama yakın birbirine ensemble olarak ne kadar yakın çalarsan o kadar makbuldür. Çünkü sen 5 tane Kemancı baskıların tutması önemli. Yani aynı yayı çekelim demiyorum aynı teknikte çalmak aynı baskılarla. Şimdi bir koma bastığın zaman 5 kişi aynı uşşak sesini basman lazım. Bir diyez bastığın zaman 5 kişi aynı diyezi basması lazım. Yani ensemble kemanlar için çok önemlidir. Çünkü bir orkestranın içinde 5 tane keman olur ama 4 tane ud olmaz 3 tane kanun olmaz mesela. Süsleme anlamında da grup arkadaşlarınla çala çala ilerletebilirsin. Mümkün olduğu kadar yalın çalmak lazım. Yani o 5 kişilik Kemancı zaten uzun sürede çaldığında çarpmayı da glissandoyu da nasıl yapacağını anlaşırsın bir süre sonra birikim olur. Uzun süre çalmakta önemlidir stüdyoda tecrübe kazanmak sahnede tecrübe kazanmak. Bunlarda bu işi çabuk kavramaya yetiyor.

Türk müziği keman icrâsında hangi akort sistemi kullanılmadır? Bu akort sisteminin avantajı-dezavantajı nelerdir?

-Konservatuvardan sonra bende normal re akorduna indirdik çalıyoruz kaç seneden beri. Şimdi artık yeni konservatuvara giden çocuklar mi akort ile bence mi akort ile çalınmalıdır. Ama bazı perdeler vardır bazı makamsal yapılar vardır mesela onlarda mi akortta re akort gibi pozisyon olarakta biraz farklı gelebilir. Mesela re üzerine hicaz. Farklı mi akortta farklı pozisyon olur re de daha rahat olur glissandoları daha rahat yaparsın geçişleri 2 ile geçersin biraz daha böyle rahattır glissandoların daha rahat olur koma seslerin biraz daha rahat olur. Onunda pozisyonların çalışmalarınla daha da ilerletebilirsin mi akortta. Sol-Re-La-Mi artık yeni dönemde akordu değiştirip kendimizi ona göre değiştirmemiz lazım.

Birçok keman icrâcısının rol model aldığı bir keman sanatçısı olarak Türk müziği keman icrâsı yapmak isteyen icrâcılara ne gibi önerilerde bulunabilirsiniz?

-Kemanın alt yapısını dediğimiz gibi tekniği aldıktan sonra bize ne lazım Türk müziği keman icrâcısı olabilmek için? Bütün enstrümanlar için geçerli ama biz keman üzerine konuştuğumuz için çünkü keman batı müziğinde gelme bir saz. Klarnet nasıl mesela? Klarnette batı müziğinden geldi. Biz bunu aşağı yukarı 100 seneye aşkın Türk müziğine uyarladık O yüzden şu ayrıntıyı da söyleyeyim. Uzun bir dönem saraya keman girmedi. Kemençe vardı neden batı müziği sazı olarak görüldü. Ve ilk

Türk müziği keman icrâcısı olarak Corci diye bir Ermeni çalmaya başladı ama gizli hem çekiniliyor hem de cesaret edilemiyor. O yüzden bize lazım olarak kemanın tekniği hariç makamsal yapılar, dinlemek, o makamı öğrenmek için eserlerini çalmak sözlü sözsüz enstrümantal olur. O yüzden bunların üzerine kurulmuş ve tecrübe ile de ilerlemiş. Mesela bir kanuncu arkadaşın var bir udcu arkadaşın var beraber bir şeyler çalalım dediğinizde çok güzel bir üçlü olabilir. Meşk yöntemi. Yani sen udi arkadaşından bir şey kaparsın o senden bir şey kapar kanuncu bir nağme yapar o zamanla pişer dediğimiz pişme var ya işte onunla hamurun karmaya başlanır. O yüzden bize lazım olan şeyler makamsal yapılar makamlar usuller icrâlar ve tecrübe iyileri dinlemek. Dinlemek çok önemli.



Fotoğraf 2. *Baki Kemancı*[13]

2.3.1. Baki KEMANCI'nın Keman İcrâsında Kullanmış Olduğu Yorum ve İfade Unsurları

Araştırmanın bu bölümünde Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı ile yapılan kişisel görüşme esnasında kaydedilen keman taksimi ve araştırmanın sınırlılıkları bölümünde bahsedilen 5 saz eserinin keman icrâsında kullanmış olduğu ifade unsurları incelenecektir. Bu notaların tamamı araştırmanın ekler bölümünde verilmiştir.

2.3.1.1. Kesik İcrâ / Staccato

İtalyanca bir terim olan staccato "ayırmak" anlamına gelmektedir. Staccato kısa kısakesik kesik icrâ demektir. Staccato ifade unsuru nota üzerinde nokta işareti (.) ile gösterilmektedir.[14]

Kesik icrâ, gösterildiği yerlerde icrânın tartımlarının süre uzunluğuna bakılmaksızın keskin duruşlarla devam ettirileceği ve fakat duruşların tartımın süresi

[13] Ozan Oyunbozan, "Baki Kemancı", 2010.
[14] Ali Uçan - Edip Günay, *Çevreden Evrene Keman Eğitimi I* (Ankara, 2006), 110.

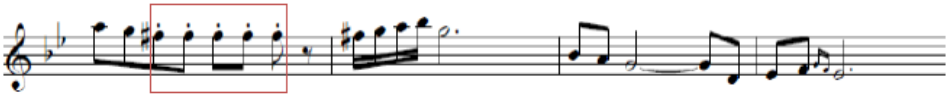
ile sınırlı olduğu anlamına gelen bir yorum unsurudur.[15]



Şekil 1. *"Beyâtî Saz Semaî" 3. Hâne 1 ve 2. Ölçü Kesik İcrâ*



Şekil 2. *"Boğaziçi" 2. Dizek 1. Ölçü Kesik İcrâ*



Şekil 3. *"Gönlümün Gülü" 5. Dizek 1. Ölçü Kesik İcrâ*

Baki Kemancı'nın çeşitli eser icrâlarından notaya alınan kesitlerde kesik çalım tekniğini müzik ifadesi bakımından en uygun yerlerde ustalıkla kullandığı görülmektedir. Türk müziğinde kesik icrâ olarak bilinen ve müzik literatüründe staccato olarak adlandırılan bu teknik, keman ve birçok yaylı çalgılarla yapılan longa ve sirto gibi ritmik açıdan tempolu Türk müziği formlarında icrâcılar tarafından sıklıkla kullanılmaktadır.

2.3.1.2. Puandorg

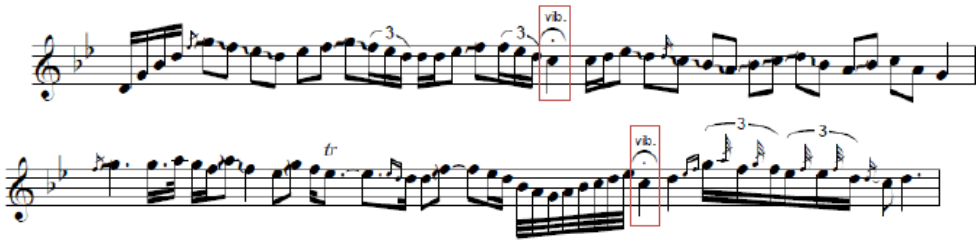
"Durgu". Fransızca point d'orgue teriminin söylenişi olarak dilimize giren sözcük ve onu belirten nota işareti. Eserde bir notanın ya da bir susma işaretinin üzerine konduğunda, istendiği süre duraklama yapılabilir.[16] Kaynaklarda Puandorg kavramının "Duraksama" olarakta adlandırıldığı görülmüştür.

Duraksamalar, doğrudan perdenin kendi tartım süresinde başlayıp ritim dışında uzayan sürelerde uygulanabileceği gibi, duraksama öncesinde icrânın ağırlaşması da yaygın kullanımlardandır.[17]



Şekil 4. *"Nihâvend Keman Taksimi" 1. Dizek 1. Ölçü Puandorg Kullanımı*

[15] Mehmet Gönül, "Üslup ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", *İSTEM* 43 (30 Haziran 2024), 26.
[16] Ahmet Say, *Müzik Ansiklopedisi* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2005), 96.
[17] Gönül, "Üslup ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 25.



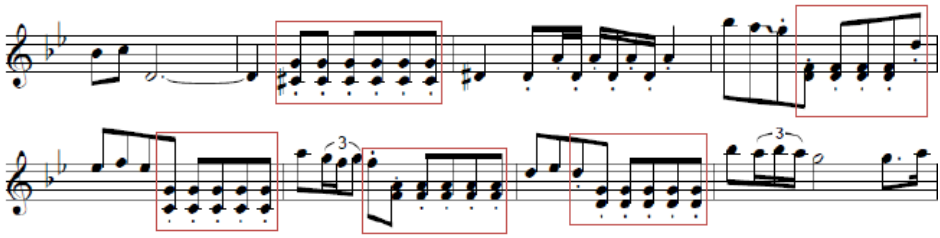
Şekil 5. *"Nihâvend Keman Taksimi" 4. ve 5. Dizek Puandorg Kullanımı*

Baki Kemancı'nın Nihâvend keman taksiminde daha ziyade ajilite gösterdiği hem dinleyici hem de kendisi açısından motif ve cümlelerin en uygun yerlerinde puandorg yorum ve ifade unsurunu sıklıkla kullandığı görülmektedir.

2.3.1.3. Çift Ses İcrâsı

Çift ses, icrâ edile makam dizisinin etkisini yitirmeyecek şekilde icrâ edilen ana sesin alt ve üst perdelerinde üçlü, dörtlü, beşli, altılı, yedili, sekizli derecelerin aynı anda yay ya da parmak aracılığıyla icrâ edilmesiyle oluşan bir süsleme tekniğidir.[18]

Uyumlu iki sesin birlikte kullanıldığı icrâ şekilleridir. Bu icrâ türünde batı müziği etkileri görülmektedir.[19]



Şekil 6. *"Gönlümün Gülü" 7. ve 8. Dizek 1. Ölçü Çift Ses Kullanımı*

Türk müziği tek sesli bir müzik türü olmasına rağmen Baki Kemancı ve birçok keman icrâcısı sıklıkla olmasa da bazı eserlerde veya eser içerisinde yakıştırdıkları bazı motif veya cümlelerde çift ses kullanımını tercih etmektedirler. Her ne kadar çift ses kullanımının nadir şekilde tercih edilme durumu olsa da Baki Kemancı'nın çift ses kullanımı icrâ ettiği taksime önemli ölçüde bir ahenk kazandırmıştır. Türk müziğinde icrâcıların bu tercihlerinin eserlere farklı bir renk kattığını söylemek mümkündür.

2.3.1.4. Arpej Kullanımı

Uyumlu akor seslerinin ardarda duyurulmasına arpej denmektedir. Gele-

[18] Mehmet Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2010), 50.
[19] Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)* (Ankara: Maya Akademi, 2012), 133.

neksel Türk Sanat Müziği'nde genellikle makamının güçlü ve karar perdeleri üzerinde yapılan ilâvelerdir.[20]

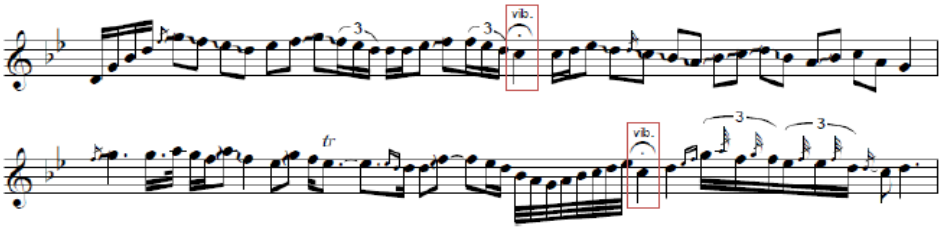
Arpej, akoru oluşturan seslerin kendi ölçü ve dizisi içerisinde ayrı mızraplarla darp edilmesiyle icrâ edilen süsleme şeklidir.[21]



Şekil 7. *"Nihâvend Keman Taksimi" 1. 4. ve 12. Dizek Arpej Kullanımı*

2.3.1.5. Vibrato

Vibrato kavramının genel olarak "Titretme" olarak ifade edildiği görülmüştür. Titretme müziğimizin bütün icrâ alanlarında tür ve biçimlerinde mutlaka kullanılan bir yorum unsurudur. Dünya müzik literatüründe "vibrasyon" olarak adlandırılan bu yorum unsuru, Türk müziğinin nağme ve makam yapısı göz önüne alındığında ve tavır sahibi hemen her icrâcıda makâma tür ve biçimlere göre ister sözlü ister sözsüz olsun farklılaşabilen, âsârın icrâsında mânâya ilişin derin anlamlar sunabildiğinden ve standartlaştırılamayacak şekilde farklı kullanılabildiğinden gereğince icrâya katılması için uzun çalışmalarla olgunlaşabilmektedir.[22]



Şekil 8. *"Nihâvend Keman Taksimi" 4. ve 5. Dizek Vibrato Kullanımı*

Türk müziğinde gerek çalgı gerek ses icrâsında çok fazla rastlanılan vibrato tekniği keman ve yaylı sazlar açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Keman icrâsında olmazsa olmaz sayılabilecek en önemli yorum unsurlarından vibrato tekniğini, Baki Kemancı birçok icrâsında, diğer icracılardan baskın bir şekilde ayırt edilebilecek kadar kendine has bir duyumda kullanmaktadır.

[20] Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*, 133.
[21] Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*, 51.
[22] Gönül, "Üslup ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 17.

2.3.1.6. Ön Çarpma

Ön çarpmalar varılacak perdeyi pekiştirme, sağlamlaştırma, net yakalayabilme gibi maksatlarla, duyurulmak istenen perdenin makam dizisine göre genellikle bir önceki ses ya da duyurulacak perdenin yarım ses altındaki perde ile parmakla yapılır.[23]



Şekil 9. *"Boğaziçi" 18. Dizek Ön Çarpma*



Şekil 10. *"Beyâtî Saz Semaî" 1. Dizek Ön Çarpma*



Şekil 11. *"Hayat" 9. ve 10. Dizek Ön Çarpma*

Baki Kemancı'nın çeşitli eser icrâlarından notaya alınan kesitlerde ön çarpma tekniğini yine vibrasyon tekniğinde olduğu gibi kendine has bir duyumda ve müzik ifadesi bakımından olması gereken en uygun yerlerde ustalıkla kullandığı görülmektedir.

2.3.1.7. Çift Çarpma

Çift çarpma kavramının tanımı için Asıl notanın önüne ya da arkasına konan çift çarpma notalarıdır[24] Asıl notanın önüne konulan çoklu çarpma notalarıdır. Asıl nota ile aynı sesten başlayıp bir üst ya da alt perdeye mızraplı veya mızrapsız çarpma ile yapılabileceği gibi, asıl notanın iki veya üç alt perdesinden başlayarak asıl notaya, sıralı mızraplı ya da mızrapsız çarpma ile asıl notaya ulaşılabilen küçük, sıralı ya da zikzaklı nağmelerdir.[25] şeklinde ifade etmişlerdir.

[23] Gönül, "Üslup ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 13.
[24] Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*, 127.
[25] Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*, 42.



Şekil 12. *"Boğaziçi" 1. ve 2. Dizek Çift Çarpma*



Şekil 13. *"Gönlümün Gülü" 6.Dizek Çift Çarpma*



Şekil 14. *"Hayat" 22. Dizek Çift Çarpma*

Baki Kemancı'nın çeşitli eser icrâlarından notaya alınan kesitlerde çift çarpma tekniğini kullandığı motif yapıları incelendiğinde genellikle ana perdeden bir alt perdeye inme durumu olduğunda tercih etmiş olduğu görülmektedir.

2.3.1.8. Vurkaç Çarpma

Sıra ile inilen perdelerde, perdeden hemen sonra, icrâ edilen makâm dizisine uygun olarak, bir üstteki perdeye çarpılarak duyurulan bir yorumlama türüdür.[26]

Tizden peste yapılan icrâlarda, sırasıyla bir sütteki perdeyle asıl perdeye çarpma (değerini kendinden önceki notadan alan çarpma) yapılarak oluşturulan süsleme tekniğidir. Vurkaç çarpmada nota kuvvetli zamanda, çarpma ise zayıf zamanda yer almaktadır. Vurkaç çarpma icrâsında, çarpmalar temiz ve belirgin olarak duyurulmalıdır. Müziğimizde icrâcılar tarafından sıklıkla kullanılan vurkaç çarpma, tavırlı icrânın aslî unsurlarındandır.[27]



Şekil 15. *"Bakü'de Sabah" 2. ve 4. Dizek Vurkaç Çarpma*

[26] Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*, 41.
[27] Murat Gürel, "Hakkı Derman'a Ait Bayâti Keman Taksiminin Analizi", *Rast Müzikoloji Dergisi* 4/3 (2016), 1377.



Şekil 16. *"Beyâtî Saz Semaî" 3. Dizek Vurkaç Çarpma*

Baki Kemancı'nın çeşitli eser icrâlarından notaya alınan kesitlerde ve bunun dışında icra etmiş olduğu eserlerin birçoğunda vurkaç çarpma tekniğini sıklıkla kullandığı görülmektedir. Sanatçının icrâları incelendiğinde bu tekniğin kullanımı açısından diğer birçok keman sanatçısından kendisini ayırt edebilecek kadar özgün bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür.

2.3.1.9. Kaydırma / Glissando

Keman ile Türk Müziği icrâsında, küçük ikili, büyük ikili aralıklarında, "pest taraftan tiz tarafa" ve "tiz taraftan pest tarafa" yapılan glissandolar, Türk Müziğindeki diğer çalgılarda ve batı müziği tekniğinde olduğu gibi parmak kaldırmadan, aynı parmağın tuşede kaydırmasıyla yapılmaktadır.[28]

Glissando, hemen bir önceki ya da sonraki seslere kısa mesafeli ya da bağlı seslerle yapılabileceği gibi, sazın imkân vermesi halinde pozisyon atlayarak, nağme bütünlüğünü bozmadan uzun mesafeli de olabilir.[29]



Şekil 17. *"Beyâtî Saz Semaî" 4. Dizek Kaydırma / Glissando*



Şekil 18. *"Boğaziçi" 5. Dizek Kaydırma / Glissando*



Şekil 19. *"Hayat" 3. Dizek Kaydırma / Glissando*

Baki Kemancı'nın çeşitli eser icrâlarından notaya alınan kesitlerde glissando/kaydırma tekniğini müzik ifadesi bakımından en uygun yerlerde ustalıkla kullandığı görülmektedir. Türk müziğinde ve diğer müzik türlerinde birçok icrâcının kullanmış olduğu kaydırma/glissando tekniği, kemanın Türk müziği icrasında da oldukça yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.

2.3.1.10. Titreme / Tril

[28] Gürel, "Hakkı Derman'a Ait Bayâti Keman Taksiminin Analizi", 1378.
[29] Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*, 45.

İtalyanca "trillo" kelimesinden alınmış olup titreme manasına gelmektedir. Müzik yazısında üzerine konulduğu notayı bir yarım sesi, bazende artık ikili aralığında bir üst sesi asıl sesle nöbetleşe olarak tekrarlatan işarettir.[30]

Tril, icrâ edilen makam perdeleri içerisinde asıl perde ve bir üzerindeki perdenin art arda, sıklıkla, eşit değerlerde tekrarlanmasıyla yapılmaktadır. Tril, üzerinde yapıldığı asıl perdenin değeri kadar uzatılmalıdır.[31]

Bir notayı, değeri süresince, tremoloda olduğu gibi küçük parçalara bölerek tekrarlamak ve bu tekrar arasında vurulan her mızraptan sonra bir sonraki perdeye mızrapsız olarak çarpmakla duyurulan bir süsleme çeşididir.[32]



Şekil 20. *"Beyâtî Saz Semaî" 7. Dizek Titreme / Tril*



Şekil 21. *"Boğaziçi" 12. Dizek Titreme / Tril*

Baki Kemancı'nın çeşitli eser icrâlarından notaya alınan kesitlerde titreme/tril tekniğini uzun süreli seslerde kullandığı görülmektedir. Türk müziği keman icrasında titreme/tril tekniği unsuruna fazla rastlanılmasa da grup yaylı icrâlarda kullanılmaktadır.

2.3. Baki Kemancı'nın Besteciliği

Araştırmanın bu bölümünde Türk müziği keman sanatçısı Baki Kemancı'yla yapılan kişisel görüşme sonucunda kendisinin besteciliğiyle ilgili elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Birçok sazende sizi keman icrânızın yanında birbirinden değerli besteleriniz ile de tanıyor. Beste yaparken en çok nelere dikkat edersiniz? Örneğin bir saz musikisi bestesi önceden belirlenmiş olan bir çalgının ses ve tonal yapısına göre mi yapılmalı yoksa herhangi bir sınırlama olmadan tüm çalgıların icrâ edebileceği bir yapıda bestekarın müzikal bakış açısı ve özgünlüğü doğrultusunda mı yapılmalı?

-Aslında kendi enstrümanınızla bir şey düşündüğünüzde kendi enstrümanınız atıyorum %60 %50 teknik olarak ona bağlı kalırsınız. Ama biraz daha genişletip düşündüğünüzde mühim olan bir parçanın zor olması değildir zor çalması değil yani herkesin çalması bütün enstrümanların çalması düşünülmesi gerekir. O yüzden hani biraz daha keman dışında başka sazları da düşünerek biraz beste formu

[30] Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*, 129.
[31] Gürel, "Hakkı Derman'a Ait Bayâti Keman Taksiminin Analizi", 1380.
[32] Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*, 48.

ona göre düşünmek lazım teknik olarakta. Sadece keman olarak batı da var konçertolar var keman konçertosu ama Türk müziğinde makamsal yapımız daha önemli olduğu için daha ağırlıklı olduğu için Türk müziği enstrümanlarında çalabileceği herkesin eşlik edeceği bir form olarak teknik olarak bunlara dikkat etmek lazım.

Bestelerinizi notaya alırken keman icrâsı özelinde bir notasyon veya kendi icrâ tavrınızı nota üzerinde gösteren çeşitli sembol ve işaretler kullanıyor musunuz?

-Şimdi tabi nota işaretleri çok değişken olduğu için belli başlı işaretleri tabi kullanıyoruz. Ama icrâya geldiği zaman öyle bir çarpma yapıyorsun ki nota da çok fazla anlatılamıyor glissandoyu öyle bir yapıyorsun ki notada anlatamıyorsun. Dolayısıyla bizim Türk müziğinde çarpma ve glissando olsun vibratolar olsun batı müziğinden biraz daha isimlendirme olarak biraz daha farklı gibi oluyor. Çünkü biz öyle bir glissando yapıyoruz ki batı müziğinde öyle bir glissando yok yani. Düşünsene atıyorum uşşak bir koma aralığında kararla koma arasında la ve si koma arasında bir glissando yapıyorsunuz veya si naturel ile la arasında glissando yapıyorsunuz 9 tane koma gidiyor. Şimdi bunu batı müziğinde anlatamazsınız. O yüzden Türk müziğinin farklılığı buradan doğuyor.

Türk müziği solo keman icrâsına en çok yakıştırdığınız sözlü veya sözsüz öne çıkan belli başlı Türk müziği formları var mıdır?

-Türk müziğindeki bütün formlar güzel. Sözlü sözsüz enstrümantal dini müzik formları. Ama bir enstrümanist olarak bizim için sözlü eserler ve saz semaisi peşrev sirto yani enstrümantal müzik formları biraz daha öne çıkıyor. Çünkü daha fazla icrâ yapıyorsunuz. Bunlara albümlerde örnekleri çok var. O yüzden saz semaisi formu peşrev sirto biraz daha ağırlıklı olmuş oluyor. Makam olarak şu an zaten 13 tane basit makam haricinde çok az makam kullanılıyor biliyorsunuz artık müzik kurumlarında da öyle. Hicaz uşşak nihavend kürdi. Hatta kürdi daha ağırlıklı. O yüzden bizimde sevdiğimiz makamların arasında hicaz uşşak nihavend kürdilihicazkar bunlar böyle biraz daha sevdiğimiz yakın olduğumuz makamlar.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın bu bölümünde Türk müziği keman icrâsında oldukça önemli bir yeri olan keman sanatçısı Baki Kemancı ile yapılan kişisel görüşme ve eserleri üzerinde yapılan icrâ analizleri doğrultusunda elde edilen bilgiler ışığında sonuç ve öneriler verilmiştir.

Baki Kemancı'nın hayatı ve müzik eğitimi sürecine yönelik;

- 1968 yılında Çanakkale Biga ilçesinde müzisyen bir ailenin bir ferdi olarak doğan Baki Kemancı, keman eğitimine küçük yaşlarda dedesi ve babası öncülüğünde usta-çırak ilişkisi içerisinde (meşk ederek) başladığı, akabinde konservatuvar eğitimi ile müzik eğitimine devam ettiği,
- Konservatuvar eğitimi almadan önce keman icrâ ettiği ve konservatuvarı

kazandığında çalgı eğitimi olarak keman yerine karadeniz kemençesi ve akabinde klasik kemençe eğitimi aldığı sonrasında ise ailesinin yoğun itirazı üzerine tekrar keman seçtiği,

● Konservatuvarın Türk müziği keman icrâsında önemli bir yere sahip olduğu,

● Kemancı soyadının ailesine geçmişten gelen bir miras olduğu ve geçmişten bu yana aile bireylerinin tümünün keman icrâcısı olduğu,

● Ailesindeki birçok ismin son dönemlerin önde gelen yaylı gruplarından İstanbul Strings yaylı grubunu kurduğu ve diğer aile üyeleriyle birlikte aktif olarak keman icrâsında bulundukları,

Baki Kemancı'nın icrâcılığına yönelik;

● 1986 yılında TRT İstanbul Radyosunun yetişmiş keman sanatçılığı sınavını kazanmış olduğu ve bu kurumda 13 sene çalışıp görevinden ayrıldığı,

● Türkiye müzik piyasasının ilk yaylı grubu olarak bilinen Kempa Yaylı Grubu'nda gerek stüdyo kayıtlarında, gerekse sahnelerde canlı performans olarak icrâlarda bulunduğu ve birçok albüm ve sanatçıya keman icrâsıyla eşlik ettiği,

● Yurt dışında çeşitli Arap ülkeleri, Yunanistan, Lübnan, Selanik gibi birçok ülkede keman panellerine, konserlere ve söyleşilere Türk müziğini temsilen katılmış olduğu,

● Keman eğitimciliği anlamında resmi olarak İstanbul Kültür Üniversitesi'nde iki yıl boyunca keman derslerini yürütmüş olduğu, ayrıca olarak özel olarak öğrencilerine derslerini yürüttüğü Baki Kemancı sanat evinde keman, nota ve konservatuvara hazırlık dersleri verdiği,

● Nubar Tekyay, Sadi Işılay, Haydar Tatlıyay gibi Türk müziği keman icrâsında ekol olarak kabul edilen önemli keman icrâcılarını rol model aldığı,

● Söz konusu ekol keman icrâcıları içerisinde Haydar Tatlıyay'ın icrâsını kendine daha yakın bulduğu ve gerek beste gerekse icrâ anlamında diğer kemanîlerden çok farklı bir yerde konumlandırdığı,

● Kendisinin bizzat tanışmış olduğu ve radyoda (TRT) beraber icrâ deneyiminde bulunduğu Aslan Hepgür, Ali Erköse, Cahit Peksayar, Yılmaz Özer, Turay Dinleyen gibi keman icrâcılarının Türk müziği keman icrâcılığında öne çıktığı, serbest müzik piyasasında ise Mustafa Sayan, Mahmut Sayan, İlyas Tetik ve Sendur Güzelel gibi değerli keman icrâcılarıyla birlikte çalışmış olduğu,

● Baki Kemancı'nın icrâ tavrının ortaya çıkmasında birçok önemli keman icrâcısını uzun bir süre dinleyip ve icrâlarını çalışıp bunun sonucunda kendi özgün tavrını ortaya koyduğu,

● Türk müziğinde gelenekselci tavır denilen klasik üslubûn giderek azalıp farklı tarzlarda icrâların çoğaldığı, buna rağmen gelecekte klasik keman üslubunun çok kıymetlenip değerli olacağı görüşünde olduğu,

● Türk müziği icrâ eden tüm sazendeler için çaldığı çalgının haricinde diğer çalgıları da dinleyip onların icrâlarından ve tekniklerinden faydalanılması gerektiği

görüşünde olduğu,

● İcrâcı için dinleme yeteneğinin çalgı tekniğinden daha önemli olduğu görüşünde olduğu,

● Grup yaylı icrâlarında baskıların tutması için, mümkün olduğu kadar yalın ifadelerle icrâ yapılması ve icrâcıların aynı ifadeleri aktarabilmesi için uzun süre beraber icrâ yapması gerektiği,

● Türk müziği keman icrâsında önceki dönemlerde pozisyon olarak rahat olmasından dolayı Sol-Re-La-Re akort sistemi tercih edildiği, fakat günümüzde mesleki müzik eğitimi verilen kurumların çoğalmasıyla birlikte keman icrâsında Sol-Re-La-Mi akort sistemine geçildiği,

● Baki Kemancı'nın bestelemiş olduğu beş saz eseri ve kişisel görüşme esnasında icrâ ettiği keman taksiminin analizine göre ön çarpma, vurkaç çarpma, çift çarpma, vibrato, glissando/kaydırma, arpej kullanımı, çift ses icrâ, puandorg ve titreme / tril yorum ve ifade unsurlarını tercih ettiği,

Baki Kemancı'nın besteciliğine yönelik;

● Türk müziği besteciliğinin icrâ edilecek sazın yapısına göre değil daha genel olarak her sazın icrâ edebileceği görüşünde olduğu,

● Türk müziğinde uygulanan nota sisteminde icrânın tam olarak ifade ve yorum unsurlarıyla birlikte aktarmada yeterli olmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Türk müziği çalgı icrâcılığı konusunda günümüzde önemli yere sahip olan icrâcıların detaylı bir şekilde incelenip ele alınması Türk müziği kültürü ve eğitim süreci için gelecekte yapılacak olan çalışmalar için faydalı olacağı düşünülmektedir.

Author Contributions / Yazarların Katkısı:	***Author / Yazar 1***	***Author / Yazar 2***
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%50	%50
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%60	%40
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)/ Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%60	%40
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%50	%50
Writing – Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%60	%40

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

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

Thanks / Teşekkür: We would like to thank the violinist Baki Kemancı for his interest in our work and the time he allocated despite his very busy work schedule. / Keman sanatçısı kıymetli Baki Kemancı üstada çalışmaya gösterdikleri ilgi, alaka ve çok yoğun çalışma temposuna rağmen ayırdıkları vakit için teşekkür ederiz.

Kaynakça

Çetik, Özcan. "Türk Müziğinde Keman ve Eğitimi". *Gelenekten Geleceğe Türk Mûsikîsi Eğitim-Öğretim-İcrâ*. Konya: NEÜ Yayınları, 2021.

Efe, by. "Türkiye'de Müzisyen Olmak". 2023. https://turkishcoffee.blog/2023/10/23/turkiyede-muzisyen-olmak/

Gönül, Mehmet. *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2010.

Gönül, Mehmet. "Üslup ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları". *İSTEM* 43 (30 Haziran 2024), 1-30.

Gürel, Murat. "Hakkı Derman'a Ait Bayâti Keman Taksiminin Analizi". *Rast Müzikoloji Dergisi* 4/3 (2016), 1367-1395.

Oyunbozan, Ozan. "Baki Kemancı", 2010. https://galeri.uludagsozluk.com/r/baki-kemanc%C4%B1-65686

Soyda, M Emin. "Osmanlı Saray Müziğinde Yaylı Çalgılar". *İTÜ Dergisi* 4/1 (2007), 3-12.

Uçan, Ali - Günay, Edip. *Çevreden Evrene Keman Eğitimi I*. Ankara, Evrensel Müzik Evi-Önder Matbaa., 2006.

Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*. Ankara: Maya Akademi, 2012.

"Baki Kemancı / Boğaziçi/ Nihavend". haz. Sermet Orhan. Yayın Tarihi 2024. https://www.youtube.com/watch?v=oHcmqEd4NZs

"Baki Kemancı Beyati Saz Semai". haz. Seyfi Yücekan. Yayın Tarihi 2018. https://www.youtube.com/watch?v=tH0cVRmN3Ss

"Baki Kemancı Bir Üstad Bir Saz Keman". haz. Turing Kültür Sanat. Yayın Tarihi 2015. https://www.youtube.com/watch?v=rGPnuZwwIQ8&t=1675s

"Baki Kemancı ve Kutsal Sütoğlu ve Cafer Nazlıbaş Hayat". haz. Tahir Turna. Yayın Tarihi 2014. https://www.youtube.com/watch?v=51fp3SCjNtc

"Bakü'de Sabah. Baki Kemancı bestesi". haz. Baki Kemancı Official. Yayın Tarihi 2020. https://www.youtube.com/watch?v=rYva7JSS92M

EKLER

Ek-1. Baki Kemancı'nın "Beyatî Saz Semaî" adlı saz eserinin notası[33]



[33] "Baki Kemancı Beyati Saz Semai", haz. Seyfi Yücekan.


4.
Hâne
1
2

Ek-2. Baki Kemancı'nın "Gönlümün Gülü" adlı saz eserinin notası[34]



[34] "Baki Kemancı Bir Üstad Bir Saz Keman".

Ek-3. Baki Kemancı'nın "Boğaziçi" adlı saz eserinin notası[35]



[35] "Baki Kemancı / Boğaziçi/ Nihavend", haz. Sermet Orhan.

Boğaziçi



Ek-4. Baki Kemancı'nın "Hayat" adlı saz eserinin notası[36]



[36] "Baki Kemancı ve Kutsal Sütoğlu ve Cafer Nazlıbaş Hayat", haz. Tahir Turna.

Hayat



Hayat



Ek-5. Baki Kemancı'nın "Bakü'de Sabah" adlı saz eserinin notası[37]



[37] "Bakü'de Sabah. Baki Kemancı bestesi", haz. Baki Kemancı Official.

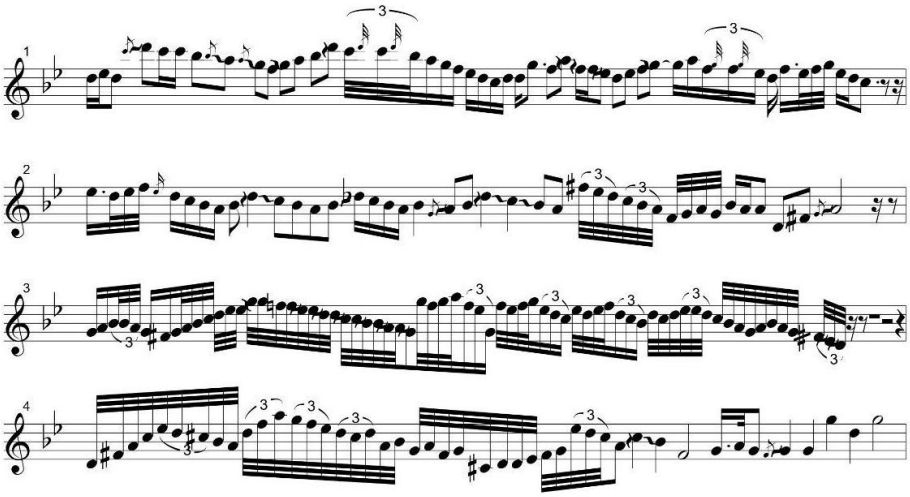
Ek-6 Baki Kemancı'nın "Nihâvend Taksim" notası

Nihâvend Taksim

İcrâ: Baki KEMANCI
Notaya Alan: Okan YANAR



Bu keman taksimi Keman Sanatçısı Baki Kemancı ile yapılmış olan kişisel görüşme esnasında icrâ edilmiştir.



Bu keman taksimi Keman Sanatçısı Baki Kemancı ile yapılmış olan kişisel görüşme esnasında icrâ edilmiştir.

Ek-7 Baki Kemancı'yla Yapılan Kişisel Görüşme (Beyoğlu/İstanbul)



Ek-8 Baki Kemancı'yla Yapılan Kişisel Görüşme (Beyoğlu/İstanbul)



İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025• **e-ISSN: 2602-408X**

XVIII. Yüzyıl Şairlerinden Bâkî'nin Manzum Hac Mektupları

Verse Pilgrimage Letters of Bâkî, One of the 18th Century Poets

Mehmet Öztürk

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye
Assist. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Turkish Islamic Literature. Bingol / Turkey
mozturk@bingol.edu.tr | https://orcid.org/0000-0003-1306-126X

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1645057

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 22.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 29.05.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Öztürk, Mehmet. "XVIII. Yüzyıl Şairlerinden Bâkî'nin Manzum Hac Mektupları". *İstem* 45 (2025), 141-164. https://doi.org/10.31591/istem.1645057

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

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

XVIII. Yüzyıl Şairlerinden Bâkî'nin Manzum Hac Mektupları

Öz

Bu çalışma, XVIII. yüzyılda yaşamış, Bâkî mahlasını kullanan ve kimliği henüz tespit edilememiş bir şaire ait manzum hac mektuplarını ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, Bâkî'nin söz konusu manzum mektuplarının metin neşrini gerçekleştirmektir. Bununla birlikte mezkûr mektupların muhteva analizi de muhtasaran yapılmıştır. Kapsamlı bir literatür taraması ve biyografik-bibliyografik kaynak incelemesi yapılmasına rağmen, şairin kimliği hakkında herhangi bir kayda rastlanmamış, bu sebeple şairin hayatına dair çıkarımlar mektupların içerik analizine dayandırılmıştır. Bâkî'nin toplam altı manzum mektubundan ilk beşi bent esasına dayalı nazım şekilleriyle, sonuncusu ise kaside nazım şekliyle kaleme alınmış olup, mektupların hacmi göz önünde bulundurularak çalışmada ilk iki mektup ile son mektup transkribe edilmiştir. Şair Bâkî'nin bu mektupları, XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumunda hac ibadetinin algılanışını, deneyimlenişini, kutsal mekânların tasvirlerini, yolculuk esnasındaki gözlem ve deneyimleri, dönemin ulaşım ve konaklama şartlarını, sosyal ilişkiler ve kültürel etkileşimleri yansıtması bakımından değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Mektupların şekil ve içerik bakımından dönemin edebi geleneklerini yansıtması, hac yolculuğunun fiziki ve manevi boyutlarını ele alması, ayrıca dönemin sosyo-kültürel yapısına dair sunduğu ipuçları, bu mektupları XVIII. yüzyıl Osmanlı kültür ve edebiyat tarihi araştırmaları için önemli bir kaynak hâline getirmektedir. Mektuplarda yer alan tasvirler, dönemin mimari yapıları, şehir hayatı, ticaret yolları ve kervan güzergâhları hakkında da değerli bilgiler içermekte, bu yönüyle mezkûr mektuplar, sosyal tarih araştırmaları için de önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Araştırmalar neticesinde, bu mektupların derlenip bir araya getirildiği tek bir nüshaya ulaşılmıştır. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı olan bu eser, yazma eser kütüphanelerinde yapılan kapsamlı taramalar sonucunda tespit edilebilen tek nüshadır. Bu sebeple, mektupların metin neşri söz konusu nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın neticesinde, hem dönemin manzum mektup külliyatına yeni örnekler kazandırılacak hem de klasik Türk edebiyatı tarihinde daha önce bilinmeyen bir şair tanıtılmış olacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Türk İslam Edebiyatı, Manzum Mektup, Bâkî, XVIII. yüzyıl, Hac.*

Verse Pilgrimage Letters of Bâkî, One of the 18th Century Poets

Abstract

This study examines the verse pilgrimage letters of a poet who lived in the 18th century, used the pen name Bâkî, and whose identity has not yet been determined. The main purpose of the study is to publish these verse letters of Bâkî. Additionally, a brief content analysis of these letters has been conducted. Despite extensive literature review and examination of biographical-bibliographical sources, no records about the poet's identity have been found; therefore, inferences about the poet's life are based on the content analysis of the letters. Of Bâkî's six verse letters in total, the first five were written in stanza-based verse forms, while the last one was composed in the form of kaside. Considering the volume of the letters, the first two letters and the last letter have been transcribed in this study. These letters by Bâkî serve as valuable sources as they reflect the perception and experience of pilgrimage in 18th century Ottoman society, descriptions of holy places, observations and experiences during the journey, transportation and accommodation conditions of the period, and social relations and cultural interactions. The letters' reflection of the period's literary traditions in terms of form and content, their treatment of both physical and spiritual dimensions of the pilgrimage journey, and the clues they provide about the socio-cultural structure of the period make this study an important resource for 18th century Ottoman cultural and literary history research. The descriptions in the letters also contain valuable information about the architectural structures, urban life, trade routes, and caravan routes of the period, making these letters an important source for social history research as well. As a result of the research, a single copy has been found where these letters were compiled. This work, registered in the I.B.B. Atatürk Library, is the only copy that could be identified after comprehensive searches in manuscript libraries. Therefore, the text publication of the letters was carried out based on this single copy. As a result of this study, new examples will be added to the corpus of verse letters of the period, and a previously

unknown poet in the history of classical Turkish literature will be introduced.
***Keywords**: Turkish Islamic Literature, Verse Letter, Bâkî, 18th century, Hajj.*

Giriş

Arapça kökenli bir kelime olan mektup kelimesi, yazmak anlamına gelen ketebe (كتب) fiilinden türetilmiş olup yazılmış şey anlamına gelmektedir.[1] Bu terim, Osmanlı Türkçesinde de bu şekilde kullanılmış ve günümüz Türkçesine bu hâliyle geçmiştir. Arap dilinde, mektup kavramı için en yaygın kullanılan terim risâledir. Bununla birlikte, aynı anlama gelen veya benzer içeriği ifade eden başka kelimeler de mevcuttur. Bunlar arasında kitâb, ahd, vasıyye, sahîfe, kelime, makâle, lisân, me'lüke, elûk ve meyâmir gibi terimler bulunmaktadır.[2] Fars edebiyatında sultaniyyât ve ihvaniyyât şeklinde iki ana kategoride ele alınan mektuplar için ise nâme, risâle, mektûb, kâgıd, nüvişte, ruk'a, peyâm, kitâbet, kırtâs, ta'lîka gibi terimler kullanılmaktadır.[3]

İslam öncesi Türkler, yazdıkları mektuplara bitig veya biti demekteydiler. İslamlaşma süreciyle birlikte Arap ve Fars edebiyatının etkisiyle birlikte bu yazın türü de onlardan etkilenmiştir. Ahmed-i Dâî'nin *Teressül* adlı eseri de bu minvalde düşünülebilir. Dâî, her ne kadar bu eserinde mektup için biti[4] tabirini kullansa da eserini Arapça bir ifade olan *Teressül* ismiyle zikretmiştir. Arap ve Fars edebiyatı tesirine giren Türk edebiyatında mektup için XV. yüzyıldan itibaren biti yerine Arapça ve Farsça terimlerin kullanımı yaygınlaşmıştır. Bu minvalde mektup için, nâme ve mektup başta olmak üzere risâle, kâgıd, nüvişte, ruk'a, peyâm, ta'lîka, nemîka, menşur, varaka, arz-ı hâl gibi kelimeler kullanılmıştır. Bütün bu ifadeler temelde yazılan şey anlamında olmakla birlikte her birinin hususi kullanımı da bulunmaktadır.[5] Mektup kelimesi köken itibarıyla Arapça olsa dahi Arapçada Türkçedeki gibi yaygın anlamıyla kullanılmaması, mektup kelimesinin Türkçeye mal olduğunun göstergesi olarak düşünülmüştür.[6] Çalışma konumuz olan Bâkî'nin manzum mektupları da karşılıklı mektuplaşma anlamına gelen mükâtebât kelimesi ile zikredilmektedir: "*İṣṭanbul'dan Şām-ı cennet-meşāma ve Mekke-i Mükerreme'ye irsāl eylediğimiz mükātebātıñ şüretleridir*" Ayrıca her manzumenin başlığında muhakkak mektūb ifadesi bulunmaktadır: "*Mektūb-ı evveldir ki Şām-ı Şerīf'e irsāl olundı.*"

[1] Şemseddin Sami "Mektub", *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Fazılhak Nergiz-Aziz Ençakar, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012), 1418.

[2] İsmail Durmuş, "Mektup (Arap Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/16; Nebi Bozkurt, "Mektup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/14.

[3] Rıza Kurtuluş, "Mektup (Fars Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/16; *Lugat-nāme-i Dihhudā,* "نامه" (Erişim 9 Ağustos 2024).

[4] Halil İbrahim Haksever, "Ahmed-i Dâî'nin Teressülü" *Turkish Studies*, 6/1 (2011), 1268-69.

[5] Orhan Şaik Gökyay, "Tanzimat Dönemine Değin Mektup", *Türk Dili*, (1974) 20; Ömer Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, Doktora Tezi), 63-64.

[6] Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup*, 7.

Mektuplar ilm-i inşânın alt kolu olarak ele alınmaktadır. Edebiyatımızda örnek alınmaya değer görülen mektuplar, münşeat türü eserlerde toplanmıştır. Türkçe inşâ kitaplarının tarihsel gelişimi incelendiğinde, bilinen en eski örneklerin XV. ve XVI. yüzyıllarda kaleme alındığı görülecektir. Bu eserlerin ilki Ahmed-i Dâî'nin *Teressül* adlı eseridir. Bunun dışında bu dönemlerin önemli inşâ eserleri; Yahyâ el-Kâtib'in *Menâhicü'l-inşâ*, Hüsamzâde Mustafa Efendi'nin *Mecmûa-yı İnşâ* ve Mehmed b. Edhem'in *Gülşen-i İnşâ* adlı eserleri ile XVI. yüzyıl şairlerinden Mesîhî'nin kaleme aldığı *Gül-i Sad-berg'*i şeklinde sıralanabilir.[7]

Divan edebiyatı, zengin bir mektup geleneğine sahiptir. Bu gelenek, hem mensur ve manzum şeklinde biçimsel çeşitlilik hem de içerik ve tür zenginliği bakımından dikkat çekicidir. Genellikle hususi yazışmaları ihtiva eden mektuplar, içeriklerine göre tasnif edilmiştir: Şefkat-nâme (sevgi mektupları), şevk-nâme (özlem mektupları), tehniyet-nâme (tebrik mektupları), iyâdet-nâme (hal hatır sorma mektupları), davet-nâme (davetiyeler), talep-nâme (istek mektupları), ilam-nâme (bilgilendirme mektupları), şikâyet-nâme (şikâyet mektupları), sernâme (giriş mektupları), cevap-nâme (cevap mektupları), irsâl-nâme (gönderme mektupları), şükür-nâme (teşekkür mektupları).[8]

Divan edebiyatında manzum mektuplar, uzun mesnevilerin bir parçası olarak veya müstakil nazım şekilleriyle oluşturulan bağımsız şiirler şeklinde iki ana formda karşımıza çıkmaktadır.[9] Çalışma konumuz olan Bâkî'nin manzum mektupları ise bütünüyle özel mektup niteliğindedir. Bâkî, bu mektupları hac farizasını eda eden Yedikule debbağ (deri işleyen) kâtibi olan oğlu Abdullah'a göndermiştir. Şairin söz konusu mektupları, muhammes, müsabba', muaşşer ve kaside nazım şeklilleri ile yazılmıştır.

1. Bâkî'nin Hayatı ve Şairliği

Elimizde mektuplarından başka herhangi bir eseri bulunmayan şair Bâkî'nin kim olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Oğluna gönderdiği mektuplarından onun 18. yüzyıl şairlerinden olduğu ve Bâkî mahlasını kullandığı bilgisine rastlamaktayız. Bunların haricinde mektupları yazdığı oğlu Abdullah'ın mesleğinden veya ona selamlarını ilettiği zevattan yola çıkarak kendisi hakkında malumat elde etmeye çalışsak da kesin bir netice elde edemedik.

Bâkî'nin mektupları bir araya getirme nedeninden bahsettiği kısımda verdiği 1146 tarihinden ve ikinci mektubu yazdığı 1147 tarihinden hareketle onun 18. yüzyıl şairlerinden olduğunu anlamaktayız. 1146 yılında hac yolculuğuna çı-

[7] Mustafa İsmet Uzun, "İnşâ (Türk Edebiyatı)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 22/339.

[8] Detaylı bilgi bk. İ. Çetin Derdiyok, "Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği", *Osmanlı Kültür ve Sanat*, 9/ 735-740; Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup*, 106-141.

[9] Emine Eroğlu, *Türk Edebiyatında Özel Mektuplar Bibliyografyası*, (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000) 5-8.

kan Yedikule debbâğan kâtibi olan oğlu Abdullah'ın bu yolculuğu yapabilecek yaşta olması düşünüldüğünde Bâkî'nin 17. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya geldiği söylenebilir. Şairin birinci mektubunda babasının isminin Hacı Mustafa Efendi olduğunu öğrenmekteyiz:

İmām el-Ḥacı Muṣṭāfā Efendi kim büyük peder
Anıñ oġlu Muḥammed kim evinde var ise söyler

Kaynaklarda 18. yüzyıl Osmanlı edebiyatında Bâkî mahlasını kullanan birkaç şair bulunmaktadır.[10] Ancak, mevcut kaynaklar incelendiğinde bu dönemde manzum mektup yazan Bâkî mahlaslı herhangi bir şaire rastlanmamaktadır. Bu durum, söz konusu şairin ya kaynaklarda adı geçmeyen yeni bir Bâkî olabileceğini ya da bilinen Bâkî'lerden birinin henüz keşfedilmemiş bir yönünü temsil edebileceğini düşündürmektedir.

Onun şairliğini değerlendirebileceğimiz yegâne şiirleri bahsi geçen manzum mektuplarıdır. Bu mektuplar incelendiğinde onun orta hâlli bir şair olduğu söylenebilir. Bâkî'nin şiirlerinde çok fazla aruz kusuru olmakla birlikte vezni bozuk mısralar da bulunmaktadır. Bu durumu Bâkî şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:

Perīşān sözlerimden bil benim ḥal-i perişanım
Kimi mevzūn kimi değil kimin de ḳıl ḳabūl cānım

2. Mektupların Tertip Edilmesi

Bâkî'nin verdiği ön söz mahiyeti taşıyan bilgilerden onun bu mektupları bir araya toplamasının nedenleri şunlardır:

Mektupların kaybolup zayi olmasını önlemek; "*İsṭanbul'dan Şām-ı cennetmeşāma ve Mekke-i Mükerreme'ye irsāl eylediğimiz mükātebātıñ ṣūretleridir ki żāyi' olmasuñ içün işbu varaḳ-ı pārelere taḥrīr ve inşā olundı*".

Bazı dostlarının bu mektupları beğenmesi; "*Ba'żı aḥbābıñ ṭab'-ı şerīflerine ḫoş ve dil-keş olduğuna bināen taḥrīrini iltimās eyledükleri ecilden mücelled olmaḳ içün bu minvāl üzre ketb ü imlā olundı*."

3. Mektupların Analizi

Bâkî'nin manzum mektupları üzerine yapılan bu incelemede, şairin toplam altı adet mektubundan üçü analiz için seçilmiştir. Çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak, ilk iki mektup ve sonuncu mektup incelemeye dâhil edilmiştir. Bu seçim, mektupların içerik ve biçim açısından çeşitliliğini yansıtmak amacıyla yapılmıştır. İlk mektup, geleneksel selam ve hatır sorma amacı taşıyan diğer mektupları (üçüncü ve dördüncü mektuplar) temsilen seçilmiştir. İkinci mektup, diğer mektuplardan farklı olarak hac farizasını ele alması ve dinî bir meseleyi

[10] Mirzâde Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, nşr. Adnan İnce, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2004) 235; Hüseyin Râmiz, *Âdâb-ı Zurafâ*, nşr. Sadık Erdem, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 33-34; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nāilî*, nşr. Cemal Kuırnaz-Mustafa Tatcı, (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 57-58.

detaylı incelemesi bakımından önem arz etmektedir. Son olarak incelenen altıncı mektup ise, kaside nazım şekliyle yazılmış olması ve dönüş yolculuğu sırasında kaleme alınması nedeniyle hem içerik hem de yapı bakımından diğerlerinden farklılık göstermektedir. Bu seçki, Bâkî'nin manzum mektuplarındaki tematik ve biçimsel çeşitliliği ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu mektuplar; Bâkî'nin yazım tarzını, dinî konulara yaklaşımını ve oğluyla olan ilişkisini yansıtması açısından önem taşımaktadır.

3.1. Birinci Mektup: Bu mektup bend esasına dayalı nazım şekillerinden muhammes nazım şekliyle kaleme alınmıştır. 30 bentten oluşan şiir, aruzun mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün kalıbı ile yazılmıştır. İhvaniyyat türü mektuplardan olan bu şiirde Arapça-Farsça kelimeler olmakla beraber genel anlamda anlaşılır ifadeler tercih edilmiştir. Dönemin aile ilişkileri ve sosyal yapısı hakkında ipuçlarının verildiği bu mektupta samimi ve duygusal bir ton hâkimdir. Bu manzum mektup, Bâkî'nin hem şairliğini hem de bir baba olarak duygularını yansıtması açısından önemlidir. Aynı zamanda, hac yolculuğunun zorluklarına değinmesi, Osmanlı toplumundaki çeşitli meslekler ve ünvanlardan bahsetmesi, aile ve sosyal çevre haberleri ve dönemin yaşam şartları gibi 18. yüzyıl Osmanlı toplumu hakkında değerli bilgiler sunmaktadır.

Bâkî bu mektuba oğlu Abdullah'ın hâlini hatırını sorarak başlamıştır. Şiirin ilk on bendi bu minvaldedir. Şair burada oğlu Abdullah'a dua ettikten sonra, mektubun üçüncü bendinde önemli bir istekte bulunmuştur. Kâbe'nin ilk görüldüğü anda edilen duaların kabul olunacağına dair yaygın inanca atıfta bulunarak, oğlundan Mekke'ye vardığında kendileri için dua etmesini rica etmiştir:

Ḳaçan Baṭḥā'yı gördükde diyesiñ ey peder-cānı
İlāhī mağfiret ḳıl vālideynime kerem-kānı
Ḳamu 'afv eyleyüb cürmün bağışla eyle ġufrānı
Ḥabībiñ ḥürmetine bula cennet ile rıżvānı
Daḫi ābā vü ecdādım vü üstādım cemā'atle

Şiirin yedinci bendinde 18. yüzyıl[11] Osmanlı hac güzergâhının önemli duraklarından biri olan Eskişehir'in coğrafi ve iklim şartlarının değinen şair, bu çetin yolculuğun Allah katında karşılıksız kalmayacağını belirtmektedir. Baba olarak oğlunun çektiği sıkıntılardan duyduğu üzüntüyü dile getiren şair, son mısrada ise teselli edici bir üslupla, geçmişteki zorlukların zamanla unutulacağını ifade etmektedir.

Ḳırā'at eyledim gördüm yazılmış Eskişehrden

[11] 18. Yüzyıl hac güzergâhı hakkında bk. A. Latif Armağan, "XVIII. Yüzyılda Hac Güzergâhı ve Menziller (Menâzilü'l-Hacc)", Osmanlı Araştırmaları 20/20, (Aralık,2000).

Bataḳ ile ḳış u ḳarın ki sen de gördün dehrden
Anıñ ecriñ Ḫüdā eyler tehī ṣanma bu ḳahrdan
Seniñ çekdüğüñ ālāmı bilüb öldüm bu fikrden
Geçen unudulur gider ḳalur ṣanma melāletle

Şiirin dokuzuncu bendinde bir annenin kaygısı ve oğluna olan şefkatini resmederek okuyucuya duygusal bir deneyim yaşatmaktadır:

Tefaḥḥuṣ eyler isen vālideñ aḥvāliñi bil kim
Gözi yaşı revān olub aḳar durmaz anı sil kim
Oğul āy vāy deyü feryād ider gūşuña ḳoyġıl kim
Selāmetle sa'ādetle olā maḳṣūda vāṣıl kim
'Aceb dünya gözi ile görem anı ṭarāvetle

Şiirin on birinci bendinde İstanbul'un kışını tasvîr eden Bâkî, şehrin çok soğuk olduğunu ve daha önce böyle bir kış mevsimini görmediğini yazmaktadır:

Eger İstānbūl'uñ ḳışıñ ṣorar iseñ ne mümkindir
Beyān itmek 'ayān itmek dimek olsa da lākindir
Muḥarrik kimse ḳalmamış ki herkes evde sākindir
Ne gördüm ne işitdim böyle ḳış ü bu yavuz gündür
Yaġar eşer ṭonar buzlar bu ḳış ü bu ḳıyāmetle

Daha sonra sırasıyla küçük kardeşi Muhammed'in ona selamını iletmiş; sırasıyla isim vermeden büyük ve küçük kız kardeşi, çocukları Said ve Havva ile eşleri Gülbûy ve Meryem'in ona selam gönderdiklerini yazmıştır. Aile efradının selamlarını ilettikten sonra yakın çevresinin selamlarını ileten şair, selam söyleyenlerin hepsinin ismini yazamayacağını belirtmekte; ancak akrabadan yakın olanların isimlerini özellikle erkek akrabaların isimlerini zikretmektedir:

Seni bilüb su'āl iden ki cümle dostlarıñ kim var
Tecessüs eyleyüb her günde ṣıḥḥāt ḫaberin arar
Du'ālarla ṣenālar eylemekde cümlesi her bār
Emānet eylediler ben de mektūbta didim ey yār
Ki ḳādir olduġumca eyledim taḥrīr kitābetle

Bu mektupta isimleri zikredilen diğer şahıslar şunlardır: Büyük babası el-Hac Mustafa Efendi, onun oğlu Muhammed, eniştesi Salih, onun kardeşi Süleyman, babaları Hacı Halîl, esnaftan Hacı Musa Efendi, oğlu Molla Lütfullah Efendi, Bâkî'nin manevi oğlum dediği Mustafa ve onun kardeşi Hacı Ali. Son bendlerde büyük annesi ve Tutrakan Paşa adında birinin vefat haberlerini yazdıktan sonra oğluna dua ederek mektubunu bitirir.

3.2. İkinci Mektup: Bu mektup da birinci mektup gibi Şam cihetine gönderilmiştir. Muhammes nazım şekliyle yazılan bu manzum mektup, aruzun mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün kalıbı ile telif edilmiştir. 31 bentten müteşekkil olan bu mektup, birinci mektup gibi ihvaniyyat türünde yazılmış bir mektuptur. Hac güzergâhı hakkında

bilgi verilen bu şiirde hususen bazı mekân isimlerini okumak metni biraz güç hale getirmektedir.

Şair bu şiirin ilk iki bendinde oğlunun sağlığı hakkında temennilerini dile getirmektedir. 3-15 bendleri arasında ise hac farizasını detaylı işlemektedir. Oğluna haccını nasıl eda etmesi gerektiği hakkında bilgiler veren Bâkî, yer yer nasihatlerde de bulunmaktadır. Bu mektup, Bâkî'nin şairliğinin yanı sıra dinî bilgisini de göstermektedir:

Ḳaçan kim vaḳfeler itmām ola meş'ar ḥarāma gel
Ḳılub aḫşam ile yatsu namāzın ihtimāma gel
Cimārı daḫi cem' eyle ḳuṣūr ḳoma tamāma gel
Ṭurub ṣubḥ ile vaḳfede du'ālarla emāma gel
Dönüb andan Minā'ya gel ki ḳurbān kes tamām olsun

Bu şiirde ana tema hac ibadeti ve yolculuğu olduğundan öğretici ve yönlendirici bir anlatım izlenmiştir. Yine Arapça ve Farça ifadeler yoğun olarak bulunmakta ancak ifadeler anlışılırdır. Dua ve temennilerin sık sık tekrarlandığı bu mektupta, birinci mektup gibi samimi ve içten bir anlatım söz konusudur:

Dil ü cāndan idüb ārzū dem-ā-dem sevgiliñ olan
Ki ṣāḥib ḫanedānıñdır gönül ārāmı cān bulan
Aġam 'ömrüm efendim sevdiğim cānım benim ḳalan
Murādım ġayrı yoḳ devletlu sulṭānımdır hemān
Gülüb gül gibi gel açıl saña kim iḫtişām olsun

Mezkûr mektupta geçen mekân isimleri şunlardır: Bathâ, Şâm, Cuğayman, Mekke, Yesrib, Muallâ, Bâbüs-selâm, Safâ, Merve, Arafat, Minâ, Mescid-i İbrahim ve Müzdelife. Bu kutsal yerlerin şiirde sırayla zikredilmesi, hac yolculuğunun rotasını ve aşamalarını göstermesi hasebiyle önem arz etmektedir.

Haccın edası hakkındaki ifadelerinden sonra şair, aile efradı ve tanıdıklarının selamlarını oğlu Abdullah'a iletmektedir. Burada da özellikle erkeklerin isimleri zikredildiği görülmektedir. Birinci mektupta ismi geçmeyen şahıslar; Mûsâ Efendi, onun oğlu Lütfullah Efendi ve Bâkî'nin kaynı 'Abdi Hacı Ağa'dır.

Bâkî, mektubunu dua ve temennilerle sonlandırırken, oğlu Abdullah'tan mektubuna nazire şeklinde bir cevap kaleme almasını talep etmektedir.

Buña Bāḳī dimek saña olasın bāḳī dimekdir
Kişiye lāzım olan oġlu imiş bāḳī emekdir
Bunuñ tārīḫini māh-ı Muḥarrem oldı bilmekdir
Bu biñ yüz ḳırḳ yedi yılda yazıldı ḫayli emekdir
Naẓīren dilerim senden saña teklīf-i ḫām olsun

Bu ifadeler, Abdullah'ın da babasına mektuplar yazdığına işaret etmekle birlikte, söz konusu yazışmalara dair somut bir belgeye veya bilgiye ulaşılamamıştır. Mektubun bu bendinde, eserin 1147 / 1734 yılının Muharrem ayında yazıldığını belirten bir tarih yer almaktadır. Bu tarih kaydı, mektubun yazılış zamanını kesin olarak tespit etmemize olanak sağlamaktadır.

3.3. Üçüncü Mektup: Bâkî'nin yazma nüshadaki altıncı ve son mektubudur. Bu mektup önceki mektuplardan farklı olarak beyit esasına dayalı nazım şekillerinden kaside nazım şeklinde kaleme alınmıştır. Aruzun mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün kalıbı ile yazılan bu kaside 20 beyittir. Yazma nüshanın maruz kaldığı aşınmalar ve mürekkep dağılmasından ötürü bazı kelimeler okunamamıştır.

Söz konusu mektup, Abdullah Efendi'nin hac vazifesini ifa edip dönüşü vesilesiyle kaleme alınmıştır. Kasidenin muhtevası, 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda hac dönüşü gelenekleri ve aile ilişkileri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu mektupta, İstanbul'dan Kartal'a, hac kafilesini karşılamak üzere akraba, yakın çevre ve dostlardan müteşekkil bir heyetin gönderildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Bâkî'nin sağlık sorunları nedeniyle oğlunu bizzat karşılayamadığı görülmektedir:

Ki her kes kendüsi bi'z-zāt varır aḥbābını görür
Vücūdumda olan 'illet men' eyledi der-ḥāl

Şair, bu durumdan kaynaklanan üzüntüsünü teşhis sanatını kullanarak ifade etmektedir. Mektup, adeta şairin vekili olarak tasvir edilmiş ve oğlunu karşılama vazifesini üstlenmiştir:

Didim gel ey benim nāmem seni irsāl idem cāna
Varuben öp elin düş ayaġa söyle olup pā-māl

Mektubun genel tonu, oğul Abdullah'ın İstanbul'a dönüşünün oluşturduğu sevinci açıkça yansıtmaktadır. Bâkî'nin kavuşma arzusunu yoğun bir şekilde dile getirmesi, baba-oğul ilişkisinin samimiyetini ve dönemin aile bağlarının gücünü vurgulamaktadır:

Ki bir gün ḳaldı ḳavuşmaḳ anı daḥī Ḫüdā ḳılsun
Arada ḳalmasun hicrān olub vuṣlat ile tā āl

4. Nüsha Tavsifi

Araştırmalarımız neticesinde, bu mektupların bu mektupların derlenip bir araya getirildiği tek bir nüshaya ulaştık. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı'nda MC_Yz_K_0417 demirbaş numarası ile kayıtlı olan bu eser, 19 varaktan oluşmaktadır. Rika hattıyla yazılan nüshanın her sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Nüshanın boyutları 230x165 mm, yazı alanı ise 145x110 mm'dir. İstinsah kaydı bulunmayan bu nüshanın, müellif nüshası olduğu kanaatindeyiz. Zira mektupların bir araya toplanmasının nedeninin açıklandığı kısımda şair, dostlarının arzusu üzerine bu mektupları bir cilt içinde topladığını bizzat vurgulamaktadır: "*Ba'żı aḥbābıñ ṭab'-ı şerīflerine ḫoş ve dil-keş olduğuna bināen taḥrīrini iltimās eyledükleri ecilden mücelled olmaḳ içün bu minvāl üzre ketb ü imlā olundı*."

5. Manzum Mektupların Metni

Rabbi Yessir Velā Tu'assir Rabbi Temmim bi'l-ḫayr

Biñ yüz ḳırḳ altı senesinde ḥālā Yediḳule'de vaḳi' debbāġān üstādānınıñ kātibi olan oğlum el-Ḥac 'Abdullah Efendi ḥażretleri ḫulūṣ-ı niyyet ile riżāen lillāh

tebāreke ve te'ālā ziyaret-i beytullāh ve ziyaret-i ravża-i muṭahhara-i Resūlullāh olduḳda İsṭanbul'dan Şām-ı cennet-meşāma ve Mekke-i Mükerremeye irsāl eylediğimiz mükātebātıñ ṣūretleridir ki żāyi' olmasuñ içün işbu varaḳ-ı pārelere taḥrīr ü inşā olundı ki ba'żıları taḫmīs üzre ve ba'żıları müsebba've ba'żıları mu'aşşer ve ba'żısı ḳaṣīde ve ba'żısı manẓum tārīḫ içün ve cümlesi manẓūm olub ḳırāat olunduḳda ba'żı aḥbābıñ ṭab'-ı şerīflerine ḫoş ve dil-keş olduğuna bināen taḥrīrini iltimās eyledükleri ecilden mücelled olmaḳ içün bu minvāl üzre ketb ü imlā olundı. Vallāhu'l-muvaffiḳ

Mektūb -ı evveldir ki Şām-ı Şerīf'e irsāl olundı
Mefā'īlün/ Mefā'īlün/ Mefā'īlün/ Mefā'īlün

1. Selām olsun oġul 'Abdullah'ım saña selāmetle
Muḥabbet 'arż idüb ḳıldım bunu taḥrīr kitabetle
Nice nāzik mizācıñ ey mi ḫoş mıdır ṭarāvetle
Günüñ günden yeğ olsuñ dileğim budur ṣadāḳatle
Ḫüdā kem günleriñ göstermesün geçsün neẓāfetle

2. Eğer ṣorar iseñ bu kemterīn mücrim atandan sen
'Uyūb ile günāh ile pür oldı defterim bil sen
Vücūdumdan 'ilel gitdi velīken ḳaldı şimdi ten
Evāḫir bilmezem nola benim ḥālim yüzi gülşen
Du'añı dilerim Baṭḥā'ya vardıḳda diyānetle

3. Ḳaçan Baṭḥā'yı gördükde diyesiñ ey peder-cānı
İlāhī mağfiret ḳıl vālideynime kerem-kānı
Ḳamū 'afv eyleyüb cürmün bağışla eyle ġufrānı
Ḥabībiñ ḥürmetine bula cennet ile rıżvānı
Daḫi ābā vü ecdādım vü üstādım cemā 'atle

4. Ḳaçan Beytü'l-ḥarāma 'azm idüb gitdiñ sa'ādetle
Çıḳub dārıñda bābıñda gelüb dostlar beşāşetle
Açub ağzım iki elim du'ā içün kerāmetle
Ne didimse didim ben bilürem anı ḥarāretle
Aña āmīn diyen olsun emīn dā'im emānetle

5. Binüb raḫşa teveccüh eylediñ deryāya 'izzetle
İnüb iskele başında soyub raḫtı mürüvvetle
Ḳoyub raḫşı ki bir fülke girüb cümle uḫuvvetle
Süleymān taḫtına beñzer yürür deryāda ḳuvvetle
Çıḳub ḳarşuda Üsküdār didikleri vilāyetle

6. Ki dört eğlenüb anda veda' itdükde yārānı

Ki namü şānıñı bilmem nicedir yollarıñ kanı
Ne zaḥmetler çekmişdir o yolda cānımıñ cānı
Hele yirmi günden ṣoñra mektūbuñ gelüb anı
Görüben şād olub gitdi ġamım ẕevḳ-i şeṭāretle

7. Ḳırā'at eyledim gördüm yazılmış Eskişehrden
Bataḳ ile ḳış u ḳarın ki sen de gördün dehrden
Anıñ ecriñ Ḫüdā eyler tehī ṣanma bu ḳahrdan
Seniñ çekdüğüñ ālāmı bilüb öldüm bu fikrden
Geçen unudulur gider ḳalur ṣanma melāletle

8. Pes andan ṣoñra oldum müntaẓır bir kāġada çün ben
Ki her bir güni bir yılca gelür insāna añla sen
Gözüm yolda kulağım daḳḳ-ı bābda her vaḳitde ben
Ṣabādan umarım aḥvāliñi bir kez ḫaber dirken
Ḫaber vir baña her gün ḳandedir 'izzet sa'ādetle

9. Tefaḥḥuṣ eyler isen vālideñ aḥvāliñi bil kim
Gözi yaşı revān olub aḳar durmaz anı sil kim
Oğul āy vāy deyü feryād ider gūşuña ḳoyġıl kim
Selāmetle sa'ādetle olā maḳṣūda vāṣıl kim
'Aceb dünya gözi ile görem anı ṭarāvetle

10. Deyüb ġayrı kelāmı yoḳ du'ādan ġayrı hīç saña
Anıñ āh u enīnin işidenler hep ḳalur ṭaña
Ne bucaḳda ne ocaḳda firārı yoḳ n'idem aña
Ḫüdā ṣabrıñ virüb gelüb ḳavuşasın aña baña
Budur dünyāda maḳṣūdum daḫi yoḳ ġayrı ġāyetle

11. Eger İstānbūl'uñ ḳışıñ ṣorar iseñ ne mümkindir
Beyān itmek 'ayān itmek dimek olsa da lākindir
Muḥarrik kimse ḳalmamış ki herkes evde sākindir
Ne gördüm ne işitdim böyle ḳış ü bu yavuz gündür
Yaġar eşer ṭonar buzlar bu ḳış ü bu ḳıyāmetle

12. Muḥammed daḫi ḳardaşıñ selām idüb du'ā ider
Nice nāzik mizācı deyü dāim iddi'ā ider
Selāmet ṣıḥḥat ile aña rehber reh-nümā ider
Kederlerden emīn olsun du'ā-ı dāimā ider
İlāhī ṣaḳlasun Mevlā belālardan emānetle

13. Kebīr olan hemşīreñ selām idüb ş̲enā eyler
Ṣaġīri daḫi yanınca anıñ gibi du'ā eyler
El öperler sürer yüzler murād-ı ḫāk-ı pā eyler
Anı sürme gibi gözlerine hem tūtiyā eyler
Ki her gün her gice aġlar baḳub yola neẓāretle

14. Tefaḫḫuṣ olunur ise ki ṣāḥib ḫānedānından
Daḫi Sa'd ile Ḥavvā'dan o cānlar cānı cānañdan
Ḳamūsı dest-būs eyler dil ü cāndan cenānıñdan
Ḳabūli cümle mercūdur ki redd itme dehānıñdan
Çü bir kez zikr-i fikrinden deġil ḫālī ferāġatle

15. Daḫi Gülbūy ile Meryem ḳuluñ ḳaravaşlardır
Sürerler ḫāk-i pāye yüz ikisi çünki eşlerdir
Dem-ā-dem çekmede ġamlar firāḳıñla dūr eşlerdir
İlāhī cümle ḥüccāca selāmet it bed eşlerdir
Bizimkinde bize irgör dimekde biñ cesaretle

16. Daḫi ḥalalarıñ büyük analarıñ ḳamusu hep
Oġulları vü ḳızları dayılarıñ ṭapusu hep
Dişisi erkeği cümle ṣaġīri vü ulusu hep
Seni bilen ḳamu iḫvānlarıñ yüzi ṣulusu hep
Selām eyler du'ā eyler dil ü cāndan cür'atle

17. Daḫi eṣnāfımız biri ki hemsāyeñ Ḥacı Mūsā
Efendi ḥażreti eyler selāmı ez-derūndan hā
Anıñ oġlı ki Lüṭfullāh Efendi hem daḫi monlā
Hem etbā'ı hem eşyā'ı daḫi ḫānımı da cānā
Selām eyler du'ā diler seni aṣāletle

18. Maḥalliñde olan dostlar ḳarındaşlar ḳaravaşlar
Selām ile su'āl idüb du'ā iden ġamıñ keşler
Bilenler hem işidenler diyen anlar seni n'işler
Ḳamusu el açub el-ḥaḳ du'āya şimdiden başlar
Atasına anasına ḳavuşdur lüṭf-i 'izzetle

19. Daḫi eṣnāfımız cümle ne mümkindür beyān itmek
Eğer bir bir yazar isem buña ṣıġmaz 'ayān itmek
Ḳamusu ṣaġ u sālimdir sözümden bil nişān itmek
Selām eyler kelām eyler murādım bu hemān itmek
Saña hem 'āfiyetlerle daḫi ṣıḥḥāt selāmetle

20. Ḥaḳīḳatlü yavaş ḫuylu yüzi şulu Şāliḥ aġa
Enişteñdir didüğüm bil benim ol ḳāmeti bālā
Ḳarındaşı Süleymān'ı şorar hem ḫātırıñ ḥālā
Ḥacı Ḫalīl pederleri daḫi bile ider du'ā
Selām idüb tefaḥḥuṣlar ider dāim ziyāretle

21. Seni bilüb su'āl iden ki cümle dostlarıñ kim var
Tecessüs eyleyüb her günde ṣıḥḥāt ḫaberin arar
Du'ālarla senālar eylemekde cümlesi her bār
Emānet eylediler ben de mektūbta didim ey yār
Ki ḳādir olduġumca eyledim taḥrīr kitābetle

22. İmām el-Ḥacı Muṣṭāfā Efendi kim büyük peder
Anıñ oġlu Muḥammed kim evinde var ise söyler
Selām eyler du'ā eyler senā eyler Ḫüdā neyler
Netīcesi selāmetdir du'ā bil kim eser eyler
Ṣaḳın şübhe idüb düşme gümāna sen cehāletle

23. Daḫi senden niyāzım budur kim ey ciğerpare
Ḳamu aḥvāliñi tafṣīl ile bildir bu ġam-ḫāre
Seniñ taḥrīriñi gördükte yürekten gider yâre
Benim bī-çāre göñlümde olur dermān ü hem çare
İdüb gel ḫātırım yap añla bil sen hem firāsetle

24. Daḫi ol ma'nevī oġlum refīḳiñ Muṣṭafā adlu
Mizācı imtizācı nicedir anıñ yüzi odlu
Su'āl idüb dil ü cāndan selām itdim aña dürlu
Ola ḥıfẓ-ı Ḫüdā'da ol güler yüzlü melek ḫuylu
Aña saña Ḫüdā virsün didim ṣıḥḥāt selametle

25. Anıñ hem ḳardaşı Ḥācı 'Ali ṣaġdır selāmetdir
Ḳamu oġlu ḳızı ehli ne kim varsa kināyetdir
Daḫi aḥbābı aṣḥābı ḳonu ḳomşu cemā'atdir
Selām eyler kelām eyler bilürsüz eski 'ādetdir
Bi-ḥamdillāh emīn olsun güler oynar ḫicāletle

26. Refīḳ olan Muḥammedler birin bildim birin bilmem
Ḳamusına selām olsun kelām olsun derim ben hem
İlāhī cümlesin Mevlā ḫaṭādan ṣaḳlasun direm
Murād-ı maḳṣada nā'il ide Allāh sizi muḥkem

İresiz ka'be vü Yesrīb bulasız hem şefā'atle

27. Bu tarīḫe gelince kim olanlardan ṣorılursa
Ki sekbānbaşınıñ ehli vü Ṭutraḳan duyılursa
Büyük anandürür biri vü  bilünürse
Daḫi bilmem n'olur şimden girü dünyā görilürse
Bular hep füc'eten gitdi nider insān bu ġafletle

28. Velīken Ṭutraḳan Paşa ḳapusı ḳurbı dibinde
Gice ḳatīl oldı ṣoḳaġa ḳonduġı ḥīnde
Kimesne bilmedi gitdi anıñ aşlın gömilende
Daḫi ḥālā ararlar bulmadılar ḳaldı yanında
Hiçe gitdi hem ol bī-çāre bil ḳaldı şemātetle

29. Perīşān sözlerimden bil benim ḥāl-i perişānım
Kimi mevzūn kimi değil kimin de ḳıl ḳabūl cānım
Murādım ḫātırın ṣormaḳ vü bildirmek bu efġānım
Unutṣam ben seni oġlum sen unutma sulṭānım
Belī cānıñdan uṣandıñ çekilen dürlü zaḥmetle

30. Kelām āḫir olub Bāḳī diyem 'ādet hemīn ṣaña
Ki cümle böyle yazmışlar ḫitāmın kātibin saña
Bunuñ tārīḫi olmuşdur  mü'minīn saña
Murādım bu ola sen sālimīn hem ġānimīn saña
Ḫüdā dünyāda 'uḳbāda 'azīz ide irādetle

Bu daḫi def'a-i sāniyede Şām-ı cennet-meşāma irsāl olunan mektūbdur

1. Selāmet 'izzet ile devlet ile ber-devām olsun
Daḫi rif'at ile ṣıḥḥat oġul saña müdām olsun
Ḫüdā'dan dilerim her vech[i]le her ṣubḥ u şām olsun
Murād-ı maḳṣada nā'il olub her dem kirām olsun
Saña benden du'ālar hem senālar müstedām olsun

2. Tefaḥḥuṣ eyler iseñ kemterīn-i pederden sen
Bi-ḥamdillāh vücudum şimdi ṣıḥḥat ile ṣaġ isen
Gice gündüz dileğim budur dünyāda daḥi sen
Gelüb gülüb oturasın benim ḳarşımda şūḫ u şen
Kederler def' olub vuṣlat müyesser şād u kām olsun

3. Ḳaçan Baṭḥā'ya 'azm itdiñ ḫulūṣ ile çıḳub gitdiñ
Firāḳ-ı ḥasretiñ ile yaḳub baġrımı kül itdin
Żiyā-ı gözlerim nūrı gibi sen daḫi çün bitdiñ
Benim oġlum bu farżullāhı gençlikde edā itdiñ
Dilerim düşmeniñ şeyṭāna bu ḫayr intiḳām olsun

4. Ḳaçan Baṭḥā'ya niyyet eylediñ gitdiñ diyārıñdan
Nice zaḥmetler ile Şām'a irdin sen bu dārıñdan
Görüb Şām'ı ferīḥ olduñ ġamıñ gitdi ḳarārıñdan
Ziyāretgāhı seyr eyle du'ā ḳıl iḫtiyārıñdan
Dilerim sa'yler meşkûr ḥaccıñ hep tamām olsun

5. Sürüp yüzleriñe yollarda duran ḫār-ı muġaylāna
Neler ḫalḳ eylemiş Allāh ḥarāret virir 'aṭşāna
Ḥarāretle ṣusuzluḳlar çeke çeke Cuġaymān'a[12]
Varub tedbīr ile تبرك ki ḫoşca ḥakīmāne
Dilerim her günüñ 'īd ile her şeb ḳadr u şām olsun

6. Çü Mekke 'azm idüb Yesrib deyu ḳıldın heves evvel
Varub yüzler sürüb peygāmberin ḫākine pes evvel
Gelüb ḳarşuda pīşānı yüzüñ sür itme ses evvel
Şefā'at maẓharına bulur iseñ destres evvel
Saña dünyāda 'uḳbāda bu 'izzet başḳa nām olsun

7. Giyüb iḥrām kefen gibi çeküb dünyādañ el evvel
Ki lebbeyk diyerek git yolda dā'im ḳalma bu sözdeñ gel
Bu derd ile sürüb gider göñülden māsivāyı ṣal
Feraḥlarla benim oġlum mu'allā cānibinden gel
Girüb Bābu's-selāmdan saña cümleyle selām olsun

8. Pes andan ṣoñra iḳbāl eylediñ Mekke diyārına
Ṭavāf ṣa'y idüb zemzem içüb içeñ hep arına
Ḥacer-i esved öpüp aġzıñda bulaşdırma payına
Ṭavāf ṣa'y idüb ḳoma ṣaḳın sen anı yarına
Ki her gün her gice varub yüzüñ sür istilām olsun

[12] Suudi Arabistanda bulunan bir kale. Bu kale, hacıların sıcaktan dolayı dinlenmesi için 1496 yılında inşa edilmiştir.

9. Durub ka'be ḳapusunda daḫī hem mültezemde sen
Du'ālar eyleyüb tekrār yüzüñ sür aġla cānıñdan
Kerīm Allāh kerem idüb geçe cürmüñde cümleten
Unutma vālideyniñi daḥi bile diliñ ilen
Raḥīmullāh eğer raḥm eyler ise hep kirām olsun

10. Ṣafā'da Merve'de sa'yiñ kerem ḳıl ihtimām eyle
Du'ālarla senālarla cümle hep bir bir tamām eyle
Delīliñ dāmeniñ pek ṭut anı güyā imām eyle
Vücūduñ zaḥmete ḳoy ġayret ile ber-devām eyle
Ḫüdā'dan dileğiñ ġufrānı dā'im ḫāṣ u 'ām olsun

11. 'Arafāt ṭaġına 'azm eyledikde tövbeler eyle
Minā'ya uġrayub İsmā'īl'iñ aḥvāliñi söyle
Atasıyla neler olmuş kimesne etmemiş böyle
Ḥaḳḳ'ıñ fermanına rām oldılar oġul atasıyla
Görüb bilüb seniñ göñlüñ Ḥaḳ'ıñ emrine rām olsun

12. Daḫi varub ḳonub İbrāhīm'in mescid ḥizāsında
Gice anda yatub ḳalḳub ṣabāḥıñ hem verāsında
Ẓuhr 'aṣrı bile ḳılub gidüb miller arasında
'Arafāt ṭaġı üstünde idüb vaḳfe nidasında
Ki tesbīḥāt ü tehlīlāt idegör ihtimām olsun

13. Ḳaçan kim vaḳfeler itmām ola meş'ar ḥarāma gel
Ḳılub aḫşam ile yatsu namāzın ihtimāma gel
Cimārı daḫi cem' eyle ḳuṣūr ḳoma tamāma gel
Ṭurub ṣubḥ ile vaḳfede du'ālarla emāma gel
Dönüb andan Minā'ya gel ki ḳurbān kes tamām olsun

14. Çü üç gün eklenüb anda cemerātı edā eyle
Tıraṣ olub idüb bayram dil ü derde devā eyle
Gelüb Baṭḥā'ya yüzler sür ṭavāfa ibtidā eyle
Giyin ḳuṣan otur anda getür 'ömre ṣafā eyle
Ḳamu işler tamām olsun feraḥlar ṣād u kām olsun

15. Otur ba'deh ḳarār eyle ḥacılarla sürūr eyle
Ḳaçan anlar dönüb gele daḫi sen de 'ubūr eyle
Göñülden masivāyı sür ki ḳalbiñ cümle nūr eyle
Bu ni'met ḳadrine irdüğü içün hem şükür eyle
Ḫüda'ya dā'imā şükrün ziyāde ber-devām olsun

16. Selāmet ṣıḥḥat ile hem ḳaçan kim gelesin Şām'a
Hemān ṣıḥḥat selāmet olduġuñ bildir ḳoma şāma
Yazub mektūb ḳamu aḥvāliñi bildir bu nā-kāma
İrişince seniñ kaġıdlarıñ her dem direm nāme
Gelüb gülüb feraḥ bulub baña ol gün bayram olsun

17. Tefaḥḥuṣ eyler iseñ vālideñ aḥvāliñi cānā
Gözi yaşı aḳar durmaz seniñ fikriñdedir ḥāla
Gice gündüz du'ālarla selām itmekde hem ifşā
Ḳabūli cümle mercuvdur ki yoḳdur böyle hīç ana
Selāmet ṣıḥḥat ile dāimā saña selām olsun

18. Ṣaġīr oġlum Muḥammed kim seniñ bir ḳardaşındır ol
Küçükden beri birbirde gezer oynar eşindir ol
Dem-ā-dem zikr-i fikriñle bilürsün ġam-keşindir ol
Selām ile du'ālar itmede cümle beşiñdir ol
İlāhī cümleñiz birbirde dā'im ber-devām olsun

19. İki duḫter hemşīreñ el öperler sürer yüzler
Ki ḫāk-ı pāk-ı payiñe irem deyü bunı özler
Selām ile kelām ile du'ādan ġayrı yoḳ sözler
Ḳaçan gelür deyü dā'im yola baḳub seni gözler
Ki 'izzetde sa'ādetde benim dā'im aġam olsun

20. Dil ü cāndan idüb arżu dem-ā-dem sevgiliñ olan
Ki ṣāḥib ḫanedānıñdır göñül ārāmı cān bulan
Aġam 'ömrüm efendim sevdiğim cānım benim ḳalan
Murādım ġayrı yoḳ devletlu sulṭānımdır hemān
Gülüb gül gibi gel açıl saña kim iḥtişām olsun

21. Ve Sa'dullāh ile Ḥavvā ikisi ol ciger-pāreñ
Ṣabāḥ aḫşam seni arar seni özler nedir çareñ
Bizim şefḳatlu babamız nice oldı meded-kārıñ
Bular hem zikr-i fikriñle dem-ā-dem oldı ġam-ḫārıñ
Ḫüdā cümleñizi birbire cem' itsün tamām olsun

22. Daḫi ḥalalarıñ deyzeleriñ büyük analarıñ
Ki cümle oġlu ḳızları dayılarıñ ağaların
Cevārīleriñ ki Gülbūy ile hem Meryem gedālarıñ
Ṭutub dāmanıñı yüzler sürem deyü bolalarıñ

Olub giryān ciger biryān ṣaḳın bī-inhidām olsun

23. Efendim Ḥażreti Mūsā Efendi hep selām eyler
Tefaḥḥuṣ eyleyüb her gün seniñ aḥvāliñi söyler
Mülāzim olduġı miḥrābda dā'im hem du'ā eyler
Anıñ oġluña Lüṭfullāh Efendi gör neler eyler
Seni özler görem gözler ile cümle müdām olsun

24. Daḫi hemsāyeler cümle birer birer selām ider
Eger cümleniñ ismini yazar isem ḥarām ider
Anıñ tafṣīli ḫod mümkin değil göñül ḥarām ider
Bilürsen cümle aḥbābı selām ider kelām ider
Bu 'izzetler bu şefḳatler saña hem iḥtirām olsun

25. Daḫi eṣnāf-ı debbāġān taḥassubda seni her gün
Selām ile kelām ile sürūr ile ider dügün
Eger bir bir yazar isem olur yüregime düşkün
Ḳamunuñ ismi ma'lūmdur bilürsin eyledim yekûn
Gelüb cümleyle bir yerde selāmetle kelām olsun

26. Ḥaḳīḳat gülsitānından ẓuhūr iden Ṣāliḥ Aġa
Enişteñ sevgülüñ olan yüzi gül ḳanı bālā
Gice gündüz su'āliñde seni ṣormaḳda ḥālā
Benim ḳaynım iki 'aynım olan 'Abdi Ḥacı Aġā
Gelüb şād olasın dostlar ile düşmen melām olsun

27. Büyük peder İmām el-Ḥāc Muṣṭafā Efendi hem
Anıñ oġlu hem Muḥammed etbā'ı gözi ber-nem
Selām ile du'ālar eylemekde oldılar muḥkem
Ḫüdā āṣārını iẓhār ider açar ise ol fem
İlāhī bāb-ı ḥażretden ḳabūli içün du'ām olsun

28. Refīḳiñiz Muḥammedler biri monlā biri mü'mīn
Ola ṣıḥḥat selāmetle belālardan emīn hemīn
Aña āmīn diyen olsun belālardan hemīn emīn
Muḫālif vaż' olan yoldaş atılmaz yabana derin
Bu yoldur bunda zaḥmetler kişiye nūş-i cām olsun

29. Benim senden recā vü hem niyāzım ey yürek yaġı
Yazub mektūb ile bildir görilen ḳara vü āġı
Görüb taḥrīriñi görmüş gibiyim yüzi aġı

Benim nuṣḥum ṭutub diñle ṣaḳın sen olmaġıl bāġī
Saña bu pend eger ümem bilürseñ başḳa dām olsun

30. Göñül āyinesi ġamdan mücellā olmadı gitdi
Anıñ içün gözüm yaşı żiyāsı gibi hep bitdi
Göre devrān cüdā idüb biribirimize n'etdi
Ki dā'im böyle 'ādetdir irüb hicrān ṣafā gitdi
Gelüb daġ daġa ḳavuşmaz ḳavuşur çün ādem olsun

31. Ḥarāretle yanar sīnem gider 'aḳlım perīşāndır
Anıñçün sözlerim böyle perīşāndır efşāndır
Velīken ḳavl-i ṣādıḳdır ṣaḳın dime ki yalandır
Murādım bu Ḫüdā'dan cümlemize 'afv-ı gufrandır
Kelām ḫatm olduġı gibi du'āmız da ḫitām olsun

32. Buña Bāḳī dimek saña olasın bāḳī dimekdir
Kişiye lāzım olan oġlu imiş bāḳī emekdir
Bunuñ tārīḫini māh-ı Muḥarrem oldı bilmekdir
Bu biñ yüz ḳırḳ yedi yılda yazıldı ḫayli emekdir
Naẓīren dilerim senden saña teklīf-i ḫām olsun

Def'ā-i sādisede İstanbul'dan aḳrabā ve te'alluḳāt ve aḥbāb aṣḥābāt vilāyet-i Ḳartal'a istiḳbāle gittiklerinde irsāl olunan mektūbuñ ṣūretidir ki ḳaṣīde üzre taḥrīr olundı

1. Vücūdumla idemezsem seni cānım ben istiḳbāl
Velī bī-cān olan nāmem ile cānlar idüb īṣāl

2. Ki her kes kendüsi bi'z-zāt varır aḥbābını görür
Vücūdumda olan 'illet men' eyledi der-ḥāl

3. Bunı görmek beni görmek gibidir bil benim oġlum
Ḳırāat eyledikte sen olasın dā'ima ḫoş-ḥāl

4. Didim gel ey benim nāmem seni irsāl idem cāna
Varuben öp elin düş ayaġa söyle olup pā-māl

5. Eger güş eyler ise bu 'alīl bī-çāre babadan
Ayaġıyla saña ḳarşu varamadı o bī-mecāl

6. Beni yerine ol ḳıldı bedel sözün baña didi
Dirim ben daḫi saña muḥabbetler idüb īṣāl

7. Ki bir gün ḳaldı ḳavuşmaḳ anı daḥī Ḥüdā ḳılsun
Arada ḳalmasun hicrān olub vuṣlat ile tā āl

8. Ḳanadım olsa açardım uçardım saña kaçardım
Ḳanad yerine uçurdım bu nāmem eyledim irsāl

9. Velī cān muntaẓırdır bil cemāliñe benim oġlum
Ḳaçan gelür deyü bullar baḳub oldı tenim ḫayāl

10. Sa'ādetle vü 'izzetle ṣafālarla vefalarla
Gelüb ey ḫoş  ḳavuşasın baña irüb viṣāl

11. Nicesiz ey mi ḫoş mısız bu günlerde bu sā'atde
Mizāc-ı imtizācıñdan ider şimdi göñül su'āl

12. Benim yavrum benim 'ömrüm benim ḳumrum benim rūḥum
Benim cānımda cānımsın irişmesün saña melāl

13. Bi-ḥamdillāh ki bir günce değildir bunca zaḥmetler
Geçen unudulur gider çü geldikçe meh ile sāl

14. Cemī'-i cümle aḥbābıñ seni ṣorar seni arar
Meded gel ey yetiş bī-cān olan cānlara sen cān ṣal

15. Ki zīrā Şām-ı şerīfden gelen mektūbuñuzdan ġayr
Daḫi gelmedi bir mektūb telaşda ḳaldı bil aḥvāl

16. Hemān taḫmīn ile irsāl olundı ḳardaşıñ ile
Didim durma varub ḫaber vire …… [13]eṭfāl

17. Du'āmızla senāmızla seni Ḥaḳ eyledi vāṣıl
Bi-ḥamdillāh seni bağışladı bize idüb ensāl

18. Gözüm nūrı ṣafā geldiñ refīḳlerle Sitanbul'a
Olasın dā'ima  selāmetde ṣaḥīḥu'l-ḥāl

[13] Buradaki ifade neredeyse bütünüyle silik olduğundan okunamamıştır.

19. Ḫüdā göstermesün şimdengirü saña kederler hīç
Ferīḥ olub faḫūr olub cihān dārında bī-miṣāl

20. Daḫi hem vālideñ eyler selāmı ez-derūndan hā
Du'ālarla ṣenālarla seni çün ider istikmāl

Sonuç

Bu çalışmada 18. yüzyıl şairlerinden Bâkî mahlaslı bir şaire ait manzum mektupların edisyon kritiği yapılarak söz konusu manzum mektuplar genel hatlarıyla tahlil edilmiştir. Yapılan bu çalışma ile manzum mektup türüne ait yeni edebî metinler, ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

Bâkî'nin Yedikule debbağ kâtibi oğlu Abdullah Efendi'ye yazdığı manzum mektuplar, 18. yüzyıl Osmanlı edebiyatı ve sosyal yaşamı hakkında zengin bilgiler sunan önemli edebî vesikalardır. Bu mektuplar, birkaç açıdan değerlendirilebilir:

1. Edebî Değer: Mektuplar, klasik Osmanlı şiir geleneğinin çeşitli nazım şekillerini (muhammes, kaside) kullanarak yazılmıştır. Bu durum, Bâkî'nin şairlik yeteneğini ve edebî geleneklere hâkimiyetini göstermektedir.

2. Tarihsel ve Kültürel Bağlam: Mektuplar, 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda hac yolculuğu, aile ilişkileri, iletişim yöntemleri ve sosyal gelenekler hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

3. Biyografik Önem: Bu mektuplar; Bâkî'nin hayatı, ailesi ve özellikle oğluyla olan ilişkisi hakkında birinci elden bilgiler vermektedir. Şairin duygusal dünyası, baba-oğul ilişkisinin samimiyeti ve hastalığı gibi kişisel detaylar, biyografik çalışmalar için öneme haizdir.

4. Dil ve Üslup Özellikleri: Mektupların dili, 18. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin özelliklerini yansıtmaktadır. Arapça ve Farsça kelimelerin yoğun kullanımı, dönemin edebi diline ışık tutmaktadır. Mektuplar üslup açısından değerlendirildiğinde, samimi-duygusal üslup ve didaktik-öğretici anlatım tarzının tezahürü dikkat çekicidir. Bütün mektuplar aruzun mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün/ mefâîlün kalıbıyla yazılmıştır. Aruzu kullanmada başarılı olmakla birlikte vezin hataları ve kusurları da bulunmaktadır.

5. Tematik Çeşitlilik: Mektuplar, dini öğütlerden kişisel duygu ifadelerine ve gündelik olaylara kadar geniş bir tematik yelpaze sunmaktadır. Bu çeşitlilik, dönemin entelektüel ve duygusal dünyasını yansıtmaktadır.

Netice olarak, Bâkî'nin bu manzum mektupları, sadece edebî eserler olarak değil, aynı zamanda 18. yüzyıl Osmanlı toplumunun sosyal, kültürel ve dini yaşamına ışık tutan önemli tarihsel belgeler olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda hac yolculuğunun sosyal ve kültürel boyutlarını anlamak açısından da değerli bir kaynak teşkil etmektedir.

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

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

Kaynakça

Armağan, A. Latif. "XVIII. Yüzyılda Hac Güzergâhı ve Menziller (Menâzilü'l-Hacc)", *Osmanlı Araştırmaları 20/20*, (Aralık,2000).

Azılı, Kenan. "Eski Türklerde Mektup/Mektuplaşma Kavram Alanına Ait "Bitig"ler Üzerine Bazı Düşünceler". *Türkbilig 37* (2019), 11-20.

Bozkurt, Nebi. "Mektup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Çakır, Ömer. *Türk Edebiyatında Mektup*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Derdiyok, İ. Çetin. "Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği". *Osmanlı Kültür ve Sanat* 9 (1999), 731-740.

Durmuş, İsmail. "Mektup (Arap Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/14-16. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Eroğlu, Emine. *Türk Edebiyatında Özel Mektuplar Bibliyografyası*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Gökyay, Orhan Şaik. "Tanzimat Dönemine Değin Mektup", *Türk Dili*, (1974) 17-23.

Haksever, Halil İbrahim. "Ahmed-i Dâî'nin Teressülü". *Turkish Studies* 6/1. (2011), 1265-73.

Hüseyin Râmiz. Âdâb-ı Zurafâ. nşr. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.

Kurtuluş, Rıza. "Mektup (Fars Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/16-17. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Lugat-nâme-i Dihhudâ. "نامه". Erişim 9 Ağustos 2024.

Mirzâde Mehmed Sâlim Efendi. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. nşr. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2004.

Özaktürk, Gül. "Yazınsal Mektubun Tarihçesi". *Archivum Anatolicum / Anadolu Arşivleri 4/ArAn* (Nisan 2000), 143-165.

Şemseddin Sami "Mektub", *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Fazılhak Nergiz-Aziz Ençakar. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.

Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî*. nşr. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Uzun, Mustafa İsmet. "İnşâ (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/*338-39. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Anadolu'da İslâm'ın Yayılmasında Öncü Bir Muhaddis: Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804)

A Pioneering Muhaddith in the Spread of Islam in Anatolia: Abū Ishaq al-Fazārī (d. 188/804)

Kahraman Bulgurcu

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya/Turkey

Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Quran Reading and Recitation Science

kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-1914-0703

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1641681

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 17.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Bulgurcu, Kahraman. "Anadolu'da İslâm'ın Yayılmasında Öncü Bir Muhaddis: Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804)". *İstem* 45 (2025), 165-186. https://doi.org/10.31591/istem.1641681

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

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

Ethical Statement / Etik Beyan: *This article is a version of the assignment titled "Zellige Art", which was presented as a Doctoral Seminar but was not published, by improving and partially changing its content. (Ph.D. Ondokuz Mayıs University, Samsun, Turkiye, 2021)./ Bu makale, Doktora Semineri olarak sunulan ancak yayımlanmayan "Zellic Sanatı" adlı ödevin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.*

Anadolu'da İslâm'ın Yayılmasında Öncü Bir Muhaddis: Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804)

Öz

Dört halife döneminde Arabistan yarımadasının dışındaki topraklara fetih hareketi yapan Müslümanlar, bu fetihler sonucunda Ürdün, Filistin, Suriye, Irak ve İran bölgelerinin yanında Anadolu'nun güneyindeki Antakya, Tarsus, Misis ve Adana gibi şehirleri ele geçirmişlerdir. Bizans sınırındaki suğûr bölgelerinde tam hâkimiyet ise Emeviler döneminde sağlanmıştır. Hâkimiyet sağlanan bu şehirlere Müslümanlar yerleşerek buraların İslâmlaşması için gayret göstermişlerdir. Halkla beraber onları aydınlatacak ve yol gösterecek ilim ehli de buralara gelerek yerleşmiştir. Bu şehirlerden Misis'e gelip yerleşen âlimlerden biri de Ebû İshak el-Fezârî'dir (ö. 188/804). Ebû İshak el-Fezârî hicri ikinci asırda yaşamış tebeu't-tâbiîn neslinden fıkıh ve hadis alanında uzmanlaşmış bir âlimdir. Onun yaşadığı hicri ikinci asır hadis rivayetinin, tedvin ve kısmen de tasnifinin yapılmaya başlandığı bir dönemdir. Irak, Şam ve Hicaz bölgelerinde ilim öğrendikten sonra sınır boylarındaki şehirlerden Misis'e gelerek orada hem ilim öğretmiş hem de cihad etmiştir. Yaklaşık kırk yıl Misis'te yaşamış ve orada vefat etmiştir. Devletler arası hukuk alanında Kitâbü's-Siyer isimli bir kitap yazdığı ve onun alanında yazılan ilk eserlerden olduğu bilinmektedir. Ancak bu eserin az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Anadolu'da İslâm'ın yayılmasında ve oranın Müslümanlaşmasında büyük gayreti olan Ebû İshak el-Fezârî'nin hadisçi kimliğine dair herhangi bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Böylesine önemli bir âlimin hadisçilik yönünün araştırılmasının ve tanıtılmasının önemli olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple onun rivayetleri Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ve Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî'nin Sünen'inden araştırılmıştır. Bu araştırma sonucunda 106 merfû, iki mevkuf ve yedi de maktû olmak üzere 115 rivayeti tespit edilmiştir. Ayrıca onun ilim aldığı hocaları ve talebeleriyle ilim ağı, ortaya çıkarılmış, rivayetlerinin hangi konularda yoğunlaştığı analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Ebû İshak el-Fezârî, Kitâbü's-Siyer, Misis, Anadolu.*

A Pioneering Muhaddith in the Spread of Islam in Anatolia: Abū Ishaq al-Fazārī (d. 188/804)

Abstract

During the period of the four caliphs, the Muslims, who made conquest movements to the lands outside the Arabian peninsula, conquered Jordan, Palestine, Syria, Iraq and Iran as a result of these conquests, as well as cities such as Antakya, Tarsus, Misis and Adana in the south of Anatolia. Full sovereignty in the Byzantine border regions was achieved during the Umayyad period. Muslims settled in these cities and endeavoured to Islamise them. Along with the people, the people of knowledge who would enlighten and guide them also came and settled here. One of the scholars who came and settled in Misis was Abu Ishaq al-Fazārī (d. 188/804). Abū Ishaq al-Fazārī was a scholar specialised in fiqh and hadīth from the generation of taba al-tābiīn who lived in the second century of Hijri. The second century of Hijri, in which he lived, was a period in which hadith narration, collection and partially classification began to be made. After learning science in Iraq, Damascus and Hijaz regions, he came to Misis from the cities along the borders and both taught science and fought jihad there. He lived in Misis for about forty years and died there. It is known that he wrote a book titled Kitâb al-Siyer in the field of interstate law and that it was one of the first works written in his field. However, a small part of this work has survived to the present day. It has been observed that no study has been conducted on the hadithist identity of Abū Ishaq al-Fazārī, who had a great effort in the spread of Islam in Anatolia and the Islamisation of that region. It is thought that it is important to investigate and introduce the hadithist aspect of such an important scholar. For this reason, his narrations were researched from the Massa al-Sitta, Ahmad b. Hanbal's Musnad and Abdullah b. Abdirrahmān al-Dārimī's Sunan. As a result of this research, 115 narrations, 106 merfū, two mawquf and seven maktū, were identified. In addition, the network of his teachers and students from whom he received knowledge was revealed and the subjects on which his narrations were concentrated were analysed.

Key Words: *Hadith, Abū Ishāq al-Fazārī, Kitāb al-Siyar, Misis, Anatolia.*

Giriş

Anadolu, birçok medeniyete ev sahipliği yapmış ve Anadolu'ya farklı zamanlarda farklı devletler hâkim olmuştur. Müslümanlar dört halife döneminde fetih hareketleri sonucunda Anadolu'nun güneyine fetihler yapmaya başlamışlar, miladi sekizinci asrın başlarından itibaren de burada tam hâkimiyetlerini sağlamışlardır. Bu fetihler sonucunda Antakya, Tarsus, Adana ve Misis gibi şehirlere Müslümanlar yerleşmiş, aynı zamanda oralarda ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. İslâm'ın yayılması için farklı bölgelerden gelen bazı âlimler bu şehirlere gelmişler ve oralarda ilim öğretmişlerdir. Bir kısmı bu ilmi faaliyetlerden sonra zikri geçen yerlerden ayrılırken kimisi ise buralara yerleşmişlerdir.

Anadolu'ya gelip oraya yerleşen âlimlerden biri de Ebû İshak'tır. O, Misis (bugün Adana merkez ilçesine bağlı Yakapınar bucağı) şehrine yerleşmiştir. Misis şehri Ebû Ubeyde b. Cerrâh veya onun kumandanlarından Meysere b. Mesrûk tarafından ele geçirilmiş fakat Halife Abdülmelik b. Mervân zamanındaki iç karışıklıklar sebebiyle 65/685 yılında Bizans tarafından geri alınmıştır. Şehir, 84/703 yılında Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) oğlu Abdullah tarafından yeniden ele geçirilmiş ve iç kalesi eski hali üzerine tekrar inşa edilmiştir.[1]

Ebû İshak Misis'te ilim öğretmiş, orayı savunan bir murabıt olarak yeri geldiğinde cihat etmiştir. Nitekim bu çabalar sonucunda Misis'te de birçok âlim yetişmiştir. Misis'te sadece hadis alanında çoğu hicri ikinci ve üçüncü asırda yaşamış; 28'i *Kütüb-i Sitte*'de, 28'i ise *Kütüb-i Sitte* dışındaki hadis kitaplarında rivayeti bulunan 56 hadis âlimi olduğu bildirilmiştir.[2] Hadis tarihinin rivayet, tedvin ve tasnif dönemlerinde önemli merkezler haline gelmiş Anadolu coğrafyasındaki bu şehirler ve buraların adeta tapusu konumundaki âlimlerle ilgili yapılan araştırmalar henüz beklenen yeterliliğe ulaşmamıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla Ebû İshak'ın hadisçilik yönüyle ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Hasan Güleç'in yazdığı oldukça kısa bir ansiklopedi maddesi[3] ile *Kitâbü's-Siyer* isimli kitabı hakkında Ömer Sabuncu ve Mahmut Sabuncu'nun "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eser" adlı bir makalesi doğrudan Ebû İshak'ı konu edinen çalışmalardır.[4] Ali Osman Ateş, Adana ve çevresinde yaşayan hadis âlimleri hakkındaki makalesinde[5] ve Mustafa Aydın "Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılmasında Muhaddislerin Rolü" isimli tebliğinde Ebû İshak'tan kısaca[6] bahsetmişlerdir.[7]

[1] Işık Demirkent, "Misis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/178.

[2] Ali Osman Ateş, "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/1 (01 Mart 2002), 9-30, 47.

[3] Hasan Güleç, "Fezârî, Ebû İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 12/539.

[4] Ömer Sabuncu - Mahmut Sabuncu, "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri", *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (15 Haziran 2024), 311-332.

[5] Ateş, "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri", 9-11.

[6] Mustafa Aydın, "XVI. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu", *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılmasında Muhaddislerin Rolü (Adana, Misis ve Tarsus Özelinde)* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2022), 210-211.

[7] Anadolu'da yaşamış ilk dönem hadis âlimleri hakkında Abdulkadir Evgin Tarsuslu Hadis Âlimleri isimli bir kitap yazmıştır. Abdulkadir Evgin, *Tarsuslu Hadis Alimleri* (Tarsus: Tarsus Belediyesi Kültür Yayınları, 2013). Yine Recep Tuzcu, İshak b. İsa et-Tabbâ' (ö. 215/830) ve Muhammed b. İsâ et-Tabbâ' (ö. 224/839) →

Bu çalışmada öncelikle Ebû İshak el-Fezârî'nin hayatı ve ilim çevresi ana hatlarıyla ele alınacak ve onun hadis rivayetindeki yeri tespit edilerek hadisçiliği üzerinde durulacaktır.

1. Hayatı

Ebû İshak el-Fezârî, Adnânîlere mensub bir Arab kabilesi olan Fezâre kabilesindendir. Kabilenin nesebi Fezâre b. Zübyân b. Bagîd b. Reys b. Gatafân b. Sa'd b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead vasıtasıyla Adnân'a ulaşır.[8] Benû Fezâre, Gatafân'ın bir kolu olup önemli bir kabiledir. Hz. Peygamber döneminde Benû Fezâre'nin lideri Uyeyne b. Hısn olup Hz. Peygamberle farklı zamanlarda görüşmüş bir kişidir.[9] İslâm tarihinde Fezâre kabilesinden meşhur birçok âlim ve devlet adamı yetişmiş olup Ebû İshak da onlardan biridir.[10]

Ebû İshak'ın tam ismi İbrahim b. Muhammed b. Hâris b. Esmâ b. Hârice b. Hısn olup,[11] nesebi Hz. Peygamber'le (s.a.v.) Mudar'da birleşmektedir. Büyük dedesi Hârice b. Hısn sahâbî olup İslâm tarihinde isminden sıkça bahsedilen Uyeyne b. Hısn'ın (ö. 30/650) kardeşidir.[12] Ebû İshak'ın doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak onun ilk vefat eden hocalarının ölüm tarihine bakıldığında hicri 100 civarlarında doğduğu anlaşılmaktadır.[13] Kûfe'de[14] doğduğu anlaşılan Ebû İshak, ilk eğitimini orada almıştır. Memleketindeki ilim ortamından faydalandıktan sonra ilim öğrenmek için farklı şehirlere gitmiştir. Hocalarının nisbelerine bakıldığında Basra, Vâsıt, Bağdat, Humus, Dımaşk, Mekke ve Medine gibi şehirlere gittiği görülmektedir.

→

ile ilgili makale yazmış sonra Muhammed b. İsâ ile ilgili çalışmasını genişleterek kitap haline getirmiştir. Recep Tuzcu, "İshak b. İsa et-Tabbâ' (ö. 215/830) ve Hadis İlmindeki Yeri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XXIX/3 (2018), 570-592.; Recep Tuzcu, "Adanalı Muhammed b. İsâ b. Necîh et-Tabbâ (ö. 224/839) ve Hadis İlmindeki Yeri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XXIV/1 (2013), 1-16.; Recep Tuzcu, *Adanalı Muhaddis Muhammed b. İsa Tabbâ'* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024).

[8] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 8/539; Mehmet Ali Kapar, "Fezâre (Benî Fezâre)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/538.

[9] Bünyamin Erul, "Uyeyne b. Hısn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/240-242; Ali Dadan, "Câhiliye Bedevî Arap Zihninin Son Peygamberle İmtihanı: Uyeyne b. Hısn Örneği", *İSTEM* 36 (31 Aralık 2020), 229-252.

[10] Onlar arasında şu isimler zikredilebilir. Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî, İbrâhim b. Habîb el-Fezârî, Ömer b. Hübeyre el-Fezârî ve oğlu Yezîd b. Ömer, Adî b. Ertat el-Fezârî, Mugîre b. Abdullah el-Fezârî ve Mervân b. Muâviye el-Fezârî. Kapar, "Fezâre (Benî Fezâre)", 12/538.

[11] Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 2/167.

[12] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Teẕhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym - Mecdî Seyyid Emîn (Kahire: el-Fârûḳu'l-Ḥadîşe li'ṭ-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1425), 1/260; Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Ebî'l-Kerem Muḥammed el-Cezerî İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe*, thk. ʿAlî Muḥammed Muʿavvıḍ, ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/107.

[13] İbn Hibbân, onun 28 yaşında hadis yazmaya başladığını bildirmektedir. Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî İbn Ḥibbân, *es-Ṣiḳât* (Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṣmâniyye, 1393/1973), 6/23. Zehebî'de 80 yaşını geçtiğini bildirmiştir. Zehebî, *Siyer*, 8/541. Bu sebeple ilk vefat eden hocası Ebû İshâk es-Sebîî'nin hicri 127 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde Ebû İshak'ın hicri 100 civarlarında doğduğu anlaşılmaktadır.

[14] İbn Hibbân Vâsıt'ta doğduğunu bildirmiş, fakat ondan başka herhangi bir kimse bu bilgiyi nakletmemiştir. İbn Ḥibbân, *es-Ṣiḳât*, 6/23.

Fakat Kûfe, Şam ve Misis'te ikamet ettiği ortaya çıkmaktadır.[15] Ebû İshak'ın Mısır ve Yemen bölgelerine ise gitmediği anlaşılmaktadır.

Ebû İshak'ın büyüdüğü şehir olan Kûfe'de en çok istifade ettiği âlim, büyük muhaddis ve fakih Süfyân es-Sevrî'dir (ö. 161/778). Günümüze az bir kısmı ulaşmış *Kitâbü's-Siyer*'inde hocası Süfyân'dan yaklaşık yetmiş rivayeti bulunduğu zikredilmiştir.[16] Ebû İshak, Kûfe'den ayrıldıktan sonra da hocasıyla mektuplaşarak irtibatını devam ettirmiştir. Bir keresinde Süfyân yazdığı mektupta ona, "Seni hadis konusunda ve onun şöhreti hakkında uyarıyorum." diye yazmıştır.[17] Yine o, insanı ilimden alıkoyan liderlik gibi şeylerden uzak durmasını da ona tavsiye etmiştir.[18] Böylece Süfyân,[19] ilmin sadece Allah için öğrenilmesine vurgu yapmış, ilimle dünyalık elde etme ve şöhret elde ederek birileri tarafından gösterilme gibi başka amaçlardan sakınılması konusunda uyarılarda bulunmuştur.

Ebû İshak, Kûfe'den sonra gittiği Şam'da meşhur hadis ve fıkıh âlimi Evzâî'den (ö. 157/774) uzun süre ilim almıştır. Nitekim Ebû İshak'la ilgili bilgi veren biyografi eserlerinde o, Kûfî nisbesi yanında Şâmî nisbesiyle de anılmaktadır.[20] Onun 150/767 yılından önce Şam'dan ayrılıp Misis'e yerleştiği anlaşılmaktadır.[21] Nitekim o, Dımaşk ve Süğur[22] bölgesinde hadis rivayet etmiştir.[23]

Ebû İshak ölümüne kadar yaklaşık kırk yıl Misis'te yaşamıştır. Ebû İshak Misis'te hem ilim öğretmiş hem de bir murabıt[24] olarak cihat etmiştir.[25] Nihayet, 188/804 yılında orada vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.[26]

[15] Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 2/167.

[16] Sabuncu - Sabuncu, "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri", 318.

[17] Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn Yaḥyâ b. Maʿîn, *Min Kelâmi Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fi'r-Ricâl*, thk. Aḥmed Muḥammed Nûr Seyf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâṣ, ts.), 29.

[18] Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî b. Sâbit el-Bağdâdî Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *el-Câmiʿu li aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*, thk. Maḥmûd et-Ṭaḥḥân (Riyad: Mektebetü'l-Meʿârif, 1983/1403), 1/321.

[19] Süfyân'ın hadis öğrenmeyle ilgili bazı tavsiyeleri için bk. Ömer Faruk Akpınar, "Süfyan es-Sevrî'nin Hadis Tarihindeki Yeri Bir Muhaddis Olarak Süfyan es-Sevrî", *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (01 Mart 2015), 39-40.

[20] Zehebî, *Siyer*, 8/539.

[21] Ebû İshak'ın kardeşi, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fetvası sebebiyle Ehl-i beytten Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Abdillâh b. el-Hasen'in (ö. 145/763) Abbâsi Devleti'ne isyanına katılmış ve bu isyanda vefat etmiştir. Bu olaydan sonra Kûfe'ye gelen Ebû İshak, Ebû Hanîfe'yle görüşmüş ve ona serzenişlerde bulunmuştur. Bu konuşma esnasında Ebû Hanîfe ona nereden geldiğini sormuş; o da Misis'ten geldiğini söylemiştir. Onların birbirleriyle olan konuşmalarından aralarında mesafe olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple o, Ebû Hanîfe ile görüşmüş fakat ondan ilim öğrenmemiştir. bk. Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saʿîd b. Sâlim el-Kahtânî (Dammâm: Dâru İbni'l-Ḳayyim, 1406), 1/218-219. Bu olay isyandan sonra yani hicri 145 ile Ebû Hanîfe'nin ölüm tarihi olan hicri 150 arasında olmuştur. Bu sebeple Ebû İshak'ın, Ebû Hanîfe'nin ölüm tarihinden önceki yıllarda Misis'e yerleştiği anlaşılmaktadır.

[22] Bizans sınırına en yakın bölgede bulunan sağlam kale ve şehirleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. bk. Casim Avcı, "Sugûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/473.

[23] Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṣmân eẕ-Ẕehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri'l-aʿlâm*, thk. ʿUmar ʿAbdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1413/1993), 12/54; Ebü'l-Ḳâsım ʿAlî b. el-Ḥasen İbn ʿAsâkir, *Târîḫu Dimeşḳ*, thk. ʿAmr b. Ğurâme el-ʿUmrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 7/120.

[24] Onun rivayet ettiği hadislerden biri de Allah yolunda ribat yapan kimseye verilecek mükafatla ilgilidir. bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 39/132 (No. 23728).

[25] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Maʿrifetuş-şiḳât min ricâli ehli'l-ʿilm ve'l-ḥadîş ve min eḍ-ḍuʿafâ* →

Ebû İshak'ın mesleği ile ilgili kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır. Resmi görev de almamıştır. Halife Hârûnürreşîd'in yüklü miktardaki yardımını da biz durumu iyi olan bir aileyiz diyerek reddettiği zikredilmiştir.[27]

2. Hocaları

Ebû İshak zamanın önemli hocalarından ilim öğrenmiştir. Onun hocalarını Mizzî (ö. 742/1341) şöyle zikretmiştir:

Ebû İshâk es-Sebîî (ö. 127/745), Muğîre b. Mıksem el-Kûfî (ö. 133/751), Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753), Abdülmelik b. Umeyr b. Süveyd (ö. 136/753), Leys b. Ebî Süleym el-Kûfî (ö. 138/755), İsmail b. Ümeyye el-Kuraşî (ö. 139/756), Hasen b. Ubeydullah en-Nehaî el-Kûfî (ö. 139/756), Yunus b. Ubeyd el-Basrî (ö. 139/756), Abdullah b. Abdurrahman el-Ensârî (ö. 130+), Süheyl b. Ebî Salih (ö. 140/757), Hâlid el-Hazzâ (ö. 141/758), Musa b. Ukbe (ö. 141/758), Eslem el-Minkarî el-Kûfî (ö. 142/759), Ebû İshak eş-Şeybânî (ö. 142/759),[28] Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Abdurrahman b. Ayyâş el-Medenî (ö. 143/760), İsmail b. Ebî Hâlid el-Ahmesî el-Becelî (ö. 145/762), Salih b. Muhammed b. Zâide (ö. 145/762), Ubeydullah b. Ömer b. Hafs (ö. 147/764), Hişâm b. Urve (ö. 146/763), Muhammed b. Aclân el-Kuraşî (ö. 148/765), Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765), Abdullah b. Avn el-Müzenî (ö. 151/768), Mis'ar b. Kidâm el-Kûfî (ö. 155/771), Abdullah b. Şevzeb el-Basrî (ö. 156/772), Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774), Yunus b. Ebî İshak es-Sebîî (ö. 159/775), Şu'be b. Haccâc el-Basrî (ö. 160/776), Zâide b. Kudâme (ö. 161/777), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mufaddal b. Sadaka el-Kûfî (ö. 161/778), Şuayb b. Ebû Hamza el-Hımsî (ö. 162/779), Âsım b. Muhammed b. Zeyd el-Umerî (ö. 163/780), Saîd b. Abdülazîz ed-Dımaşkī (ö. 167/783), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Küleyb b. Vâil, Mahled b. Hüseyin el-Basrî el-Massîsî (ö. 191/806), Musa b. Ebî Âişe el-Kûfî, Âsım b. Küleyb, Alâ b. Müseyyib el-Kûfî, Yezid b. es-Simt, Ebân b. Ebî Ayyâş ve İbrahim b. Kesîr el-Beyrûtî'dir.[29]

Mizzî, Ebû İshak'ın *Kütüb-i Sitte*'de kendilerinden rivayette bulunduğu bazı hocalarını zikretmemiştir. Onlar, *Sahîh-i Buhârî*'de Mâlik b. Enes; *Sünen-i Tirmizî*'de Süfyân b. Hüseyin (ö. 153/770); *Sünen-i Ebû Dâvûd*'da Âsım b. Süleyman el-Ahvel el-Basrî (ö. →

ve ẕikri meẕâhibihim ve aḫbârihim, thk. ʿAbdulʿalîm ʿAbdulʿaẓim el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 1/205.

[26] Ebû İshak'ın ölüm tarihi olarak 185/801, 186/802 ve 188/804 yılları verilmektedir. Ebû Abdillâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ İbn Saʿd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. İḥsân Abbâs (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1388/1968), 7/488; Ebû ʿAmr Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ el-ʿUṣfurî Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ, *Ṭabaḳâtu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 582; Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, 1326/1908), 1/152. İbn Sa'd ve Halîfe sadece 188/804 yılını vermişlerdir. Onların ilk dönem âlimlerinden olması ve İslam Ansiklopedisi'nin de aynı tarihi kabul etmesi sebebiyle Ebû İshak'ın ölüm tarihi olarak 188/804 yılı alınmıştır.

[27] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 1/284.

[28] *Tehẕîbü'l-Kemâl*'de hocaları arasında Süleymân b. Ebû İshak eş-Şeybânî ismi geçmektedir. Halbuki Ebû İshak eş-Şeybânî, Süleymanın meşhur künyesi olup babası ise Ebû Süleyman'dır. Dolayısıyla onun ismi Süleymân b. Ebî Süleyman Ebû İshak eş-Şeybânî'dir. Muhtemelen yazmalardan ve tahkik esnasında yapılan bir yanlışlık sebebiyle onun künyesi babasının ismi olarak yazılmıştır. Onun ismi ve Ebû İshak el-Fezârî'nin hocası olduğuyla bilgi için bk. Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 11/444-445; Zehebî, *Siyer*, 6/194.

[29] Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 2/167-168.

141/758); *Sünen-i Nesâî*'de Mutarrif b. Tarîf el-Kûfî (ö. 133/751), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Şerîk b. Abdullah en-Nehaî (ö. 177/794), hem *Sünen-i Ebû Dâvûd* hem de *Sünen-i Nesâî*'de Saîd b. İyâs el-Cüreyrî el-Basrî (ö. 144/761) ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Ebû Şeybe'dir. Ayrıca Ebû İshak'ın hocaları arasında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Dâvûd b. Ebî Hind el-Basrî (ö. 139/756), Muhammed b. Ebî Hafsa el-Basrî (ö. 150/767), Safvân b. Amr el-Hımsî ve Ebû Mâlik el-Eşcaî (ö. 140/757) ve *Sünen-i Darimi*'de de Hişâm b. Hasan el-Ezdî el-Basrî (ö. 146/763) bulunmaktadır.

Hocalarından bazıları tâbiîn neslindendir. Ebû İshâk es-Sebîî, Humeyd et-Tavîl, Abdullah b. Abdurrahman el-Ensârî, Musa b. Ukbe, Ebû İshak eş-Şeybânî, Ubeydullah b. Ömer, A'meş, Hâlid el-Hazzâ, Âsım b. Süleyman el-Basrî, Yunus b. Ebî İshak, İbn Cüreyc, Abdullah b. Avn el-Müzenî, Atâ b. es-Sâib, Ebû Mâlik el-Eşcaî, Süheyl b. Ebî Salih, Abdülmelik b. Umeyr, Yunus b. Ubeyd, Hişâm b. Urve, İsmail b. Ebî Hâlid el-Ahmesî el-Becelî, Muhammed b. Aclân el-Kuraşî ve Yahya b. Saîd el-Ensârî'dir.

Hocaları içinde Musa b. Ukbe, Ubeydullah b. Ömer, İbn Cüreyc, Evzâî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Zâide b. Kudâme, Abdullah b. Mübârek ve Mâlik b. Enes gibi kişilerin eser sahibi âlimler olduğu görülmektedir.

Rivayetlerinin de incelendiği bu çalışmada, Ebû İshak'ın kendilerinden en çok rivayeti bulunan üç hocası A'meş, Süfyân es-Sevrî ve Humeyd et-Tavîl'dir. En çok mülazemette bulunduğu ve aynı zamanda kendilerinden fıkıh da öğrendiği hocaları ise Süfyân es-Sevrî ve Evzâî'dir. İmam Mâlik ile muhtemelen hac için gittiği zaman diliminde Medine'de görüşüp ondan ilim öğrenmiştir. Ebû Hanîfe ile de görüşmesine rağmen ona karşı mesafeli olduğu için ondan ilim almamıştır.[30] Yine Ebû Yusuf'la da görüşmüş hem onu hem de hocası Ebû Hanîfe'yi Halife Hârûnürreşîd'in yanında eleştirmiştir.[31] Bu sebeple Ebû İshak'ın onlarla arasının iyi olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Talebeleri

İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Mizzî, Ebû İshak'ın yirmi civarında talebesinden bahsetmiştir.[32] Evzâî, Süfyân es-Sevrî[33] ve Abdullah b. Mübârek Ebû İshak'ın hem hocaları hem de talebeleridir.[34] Muhammed b. Seleme el-Harrânî (ö. 192/807), Ali b. Bekkâr el-Massîsî (ö. 207/822), Muhammed b. Kesîr el-Massîsî (ö. 216/832), Amr b. Muhammed en-Nâkıd (ö. 232/847),[35] Muâviye b. Amr el-Ezdî, (ö. 214/829), Âsım b. Yusuf el-Yerbûî (ö. 220/835), Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (ö. 225/839), Mahbûb b. Musa el-Antâkî (ö. 231/846), Abdullah b. Avn el-Harrâz el-Hilâlî (ö. 232/847), Ebû Tevbe el-Halebî et-Tarsûsî (ö. 241/855), Musa b. Eyyûb en-Nasîbî,[36] Muhammed b. Abdurrahman b. Sehm el-Antâkî (ö. 150-160), Abdülmelik b. Habib Ebû Mervân el-Massîsî (ö.

[30] eş-Şeybânî, *es-Sünne*, 1/218-219.
[31] Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṣi'l-Arabî, 1371), 1/284.
[32] İbn ʿAsâkir, *Târîḫu Dimeşḳ*, 7/119-120; Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 2/168-169.
[33] Zehebî, *Siyer*, 8/539; Zehebî, *Tezhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 1/261.
[34] İbn Asâkir ve Mizzî, Abdullah b. Mübârek'i hem hoca hem talebeleri arasında zikretmişlerdir. İbn ʿAsâkir, *Târîḫu Dimeşḳ*, 7/119, 122; Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 2/167-168.
[35] Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 2/168-169.
[36] Zehebî, *Tezhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 1/261.

238/851)[37] Muhammed b. Uyeyne el-Fezârî,[38] Musa b. Hâlid eş-Şâmî[39] ve birçok kişi ondan ilim öğrenmiştir.[40]

Ebû İshak'ın talebelerine bakıldığında onların çoğunun Harran, Misis, Antakya, Tarsus, Nusaybin gibi Anadolu şehirlerinden olduğu görülmektedir. Bundan da hicri ikinci asırda bu şehirlerin ilim merkezi olduğu, buralarda âlimlerin bulunduğu ve onlardan ilim öğrenmek için hem o şehirlerden hem de başka yerlerden talebelerin geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Abdullah b. Mübârek'in elinde kâğıt tomarlarıyla Ebû İshak'ın yanında ondan ilim öğrendiği zikredilmiştir.[41] Yine Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de Misis'e ilim öğrenmek için gelen âlimlerdendir.[42] Dolayısıyla Ebû İshak'ın yaşadığı şehirde talebeler yetiştirerek Anadolu'da İslâm'ın ve hadis ilminin yayılmasına çok ciddi katkıda bulunduğu belirtilebilir.

4. İlmi Kişiliği

Ebû İshak tebeu't-tâbiîn neslinden bir âlimdir. Daha çok fıkıh ve hadis ilminde ön plana çıkmıştır. Ebû İshak, zamanın önemli şahsiyetlerinden fıkıh ve hadis âlimi Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes, muhaddis ve kâri A'meş ve siyer âlimi Musa b. Ukbe gibi âlimlerden ilim öğrenmiştir. Önce Kûfe ve Dımaşk'ta ilmi faaliyetlerde bulunduktan sonra sınır bölgesinde bulunan suğûr şehirlerine gitmiş; Misis'te yaşamış ve orada hem ilim öğretmiş hem de cihat etmiştir. Nitekim Süfyân b. Uyeyne "Müslümanlar arasında Ebu İshak el-Fezari'den daha faydalı ve İslâm halkını savunan birini tanımıyorum." diyerek onun mücahidlik yönüne vurgu yapmıştır.[43] Bu sebepten olsa gerek onun naklettiği hadislerin yarısı cihadla ilgili rivayetlerden oluşmaktadır.

Ebû İshak yaşadığı dönemdeki ilim ehli tarafından fazlaca övgüye mazhar olmuştur.[44] En çok faydalandığı hocası Evzâî birgün bir hadis anlatmış, ona "Bunu sana kim rivayet etti?" diye sorulduğunda o, "Onu bana *es-sâdikü'l-masdûk* olan Ebû İshak rivayet etti." demiştir.[45] Böylece o, bir hoca olarak talebesine iltifat etmiş, kendisinden ilim alarak ona verdiği değeri göstermiştir. Ebû Hâtim er-Râzî "Âlimler, Ebû İshak'ın tartışmasız takip edilmesi gereken bir imam olduğu konusunda hem fikirdirler." demiştir.[46] İbn Mübârek "Ebû İshak'tan daha faziletli birini görmedim." derken,[47] Abdurrahman b.

[37] Zehebî, *Siyer*, 8/540.
[38] Ebû İshak'ın damadıdır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, ts.), 1/204. *Sünen-i Dârimî*'de Ebû İshak'tan on bir rivayeti vardır. Bazıları için bk. Ebû Muḥammed ʿAbdullah b. ʿAbdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Ḥüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 19 (No. 149), 23 (No. 213-214), 32 (No. 355).
[39] Dârimî, "Salât", 117 (No. 1440), "Rüya", 13 (No. 2199), "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3355,3356, 3357).
[40] Zehebî, *Siyer*, 8/540.
[41] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 1/285.
[42] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 4/68; Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 11/76.
[43] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 1/283.
[44] Onun hakkında yapılan övgüler için bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 1/281-284; Ebû Nuʿaym Aḥmed b. ʿAbdillâh b. İshâk el-İṣfahânî Ebû Nuaym el-İṣfahâni, *Ḥilyetu'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî; Dâru'l-Fikr li't-Ṭabâʿati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1394/1974), 8/253-254; Zehebî, *Siyer*, 8/540-543.
[45] Ebû Nuaym el-İṣfahâni, *Ḥilyetu'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâ'*, 8/254; Zehebî, *Siyer*, 8/541.
[46] Zehebî, *Siyer*, 8/540.
[47] Ẕehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri'l-aʿlâm*, 12/55.

Mehdî (ö. 198/813-14) ise, "Evzâî ve Ebû İshak'ın sünnette imam olduğunu" ifade etmiştir.[48]

Dönemin halifesi Hârûnürreşîd'e katledilmesini emrettiği bir zındığın, "Peki uydurduğum bin hadisi ne yapacaksın?" diye sorması üzerine halife, "Ey Allah düşmanı, Ebû İshak ve İbn Mübârek senin uydurduklarını tek tek ayıklar ve çıkarırlar." diyerek Ebû İshak'ın ilmine olan güvenini vurgulamıştır.[49] Verilen örneklerden onun ilimdeki otoritesinin hem ilim ehli hem de yöneticiler tarafından bilindiği apaçık ortadadır.

Ebû İshak, sünnete bağlı, hadis konusunda imam, bidatlerle mücadele eden, iyiliği emredip, kötülükten sakındıran ve üstün bir kişiliğe sahip bir insandı.[50] Ta'dîli konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. Nitekim Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Hâtim er-Râzî, İclî (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) onun sika olduğunu ifade ederken[51] Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) "imam" olduğunu söylemiştir.[52]

Ebû İshak'ın az da olsa râvi değerlendirmesi yaptığı görülmektedir. Nitekim *Sahîh-i Müslim*'de bir yerde[53] ve *Sünen-i Tirmizî*'de ise iki yerde[54] onun râvi değerlendirmesi bulunmaktadır. Buralarda onun yaptığı değerlendirmelerin üçü de aynı şahıslarla ilgilidir.[55] Yine aynı şahıslarla ilgili yaptığı değerlendirmeleri başka âlimler de eserlerinde zikretmişlerdir.[56]

Ebû İshak hadis alırken hocalarına bazen sorular sormuştur. Hz. Peygamber'in at yarışı yaptırdığı ve atların yarış yaptığı yerler konu edilince Ebû İshak hocası Musa b. Ukbe'ye atların yarış yaptığı iki yer arasındaki mesafeyi sormuştur. Buhârî de onun sorusunu ve hocasının cevabını eserine alarak bize ulaştırmıştır.[57] Yine o, hocalarına fıkhi sorular sormuştur. Kaynaklarda Evzâî,[58] Süfyân[59] ve Hişâm'a[60] sorduğu soruların bir kısmı kendisinden nakledilmiştir.

[48] İbn Ḥacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, 1/152.
[49] Zehebî, *Siyer*, 8/542.
[50] İclî, *eṣ-Ṣiḳât li'l-'iclî*, 1/205; İbn Ḥacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, 1/152.
[51] İbn Ḥacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, 1/151; Güleç, "Fezârî, Ebû İshak", 12/539.
[52] İbn 'Asâkir, *Târîḫu Dimeşḳ*, 7/125.
[53] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar bi naḳli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muḥammed Fu'âd Abdülbâḳî (Beyrut: Dâru İḥyâ'i't-Turâṣi'l-'Arabî, ts), "Mukaddime", 1/25 (No. 7).
[54] Muḥammed b. 'Îsâ b. Şevre b. Mûsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muṣtafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1395), "Vesâyâ", 5 (No. 2120), "Emsâl", 1 (No. 2859).
[55] Müslim ve Tirmizî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Zekeriyya b. Adî isnadıyla Ebû İshak el-Fezârî'nin "Bakıyye b. Velîd'in sika/bilinen râvilerden yaptığı rivayetleri alın, İsmail b. Ayyâş'ın ise sika olan ve olmayan râvilerden yaptığı rivayetleri almayın." dediğini aktarmışlardır.
[56] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 2/192; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *eḍ-Ḍu'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1404), 1/90; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Oşmân Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*, thk. Alî Muḥammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/242,337; İbn Ḥacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, 1/325.
[57] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el--Buhârî, *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ (Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1414/1993), "Cihad ve's-Siyer", 58 (No. 2715).
[58] Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Muḥammed Ebû İsḥâḳ el-Fezârî, *es-Siyer*, thk. Fârûḳ Ḥammâde (Beyrut: y.y., 1987), 101, 105, 118, 163, 173, 174, 192.
[59] Ebû İsḥâḳ el-Fezârî, *es-Siyer*, 105, 110, 153, 163, 171, 192.
[60] Ebû İsḥâḳ el-Fezârî, *es-Siyer*, 114.

Ebû İshak *Kitâbü's-Siyer* isimli bir eser telif etmiştir.[61] Kaynaklarda farklı isimlerle de zikredilen ve İslâm devletler hukukuna dair ilk telifattan sayılan kitap hakkında İmam Şâfiî "Siyer/devletler hukuku konusunda "benzeri yazılmamıştır" demiştir. Nitekim Şâfiî'nin aynı konudaki eserinde Ebû İshak'ın tertibini esas aldığı zikredilmiştir.[62]

Ebû İshak'ın Sevrî ve Evzâî gibi en önemli iki hocasının mezhep imamı olmasının, onun fıkhi birikiminde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim o, bu birikimin sonucu olarak *Kitâbü's-Siyer*'i telif etmiştir. Ayrıca o, bu uygulamaların bilinmesine en çok ihtiyaç duyulan yerlerden olan Misis'e gitmiş ve oranın halkının ve mücahitlerin bu hükümleri öğrenmelerine aracı olmuştur. [63] Belki de sınır boyunda farklı millet ve din mensupları arasında yaşaması, onu devletler hukukuna dair bir kitap telif etmeye sevk etmiştir. Böylece o, ilim hayat birlikteliğine güzel bir örnek olmuştur. Bundan da onun *Kitâbü's-Siyer*'i sadece ilmî bir çalışma yapmak için yazmadığı anlaşılmaktır.

5. Rivayetlerinin Hadis Literatüründeki Yeri

Ebû İshak'ın rivayetleri başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hadis kitaplarında yer almıştır.[64] Onun *Kütüb-i Tis'a*daki rivayetleri, kitaplara göre sayıları, merfû olup olmamaları, Hz. Peygamberle ve müelliflerle arasındaki kişi sayısı, hocaları, talebeleri, sıhhat durumları ve konuları yönüyle sırasıyla incelenecektir.

Ebû İshâk, İmâm Mâlik'in talebesi olduğundan *el-Muvatta* nüshalarında onun rivayeti yer almamaktadır.

Sahîh-i Buhârî'de Ebû İshak'ın rivayet ettiği on altı merfû hadis vardır. Bunlardan on tanesi cihad,[65] üçü megazi[66] ve birer tanesi de cuma,[67] rikâk[68] ve temenni[69] konuları ile ilgilidir. Megâzî ve temenni konularındaki rivayetler de savaşla ilgili olması hasebiyle rivayetlerin on dört tanesinin cihad mevzusu ile ilgili olduğu ifade edilebilir.

Bazı rivayetlerde onunla Hz. Peygamber arasında üç veya dört kişi bulunurken bazılarında iki kişi olduğu görülmektedir. On altı rivayetin dokuz tanesi bir hocası ve Enes b. Mâlik vasıtasıyla yani iki kişi aracılığıyla nakledilmiştir. Bu dokuz rivayetin sekizini Enes b. Mâlik'ten nakleden hocası Humeyd et-Tavîl[70] ve bir tanesinde ise hocası[71]

[61] Kitabın 1/5'i ancak günümüze ulaşabilmiştir. Güleç, "Fezârî, Ebû İshak", 12/539. Eseri, Ebû İshak'tan talebeleri Muâviye b. Amr, Mahbûb b. Mûsâ el-Antâkî ve Müseyyeb b. Vâdıh rivayet etmişlerdir. Sabuncu - Sabuncu, "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri", 325.

[62] İbn Ḥacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, 1/152; Güleç, "Fezârî, Ebû İshak", 12/539.

[63] Sabuncu - Sabuncu, "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri", 312.

[64] Ebû İshak'ın *Kitâbü's-Siyer*'i hakkında makale yazan Sabuncu'lar onun *Kütüb-i Sitte*'deki rivayetleriyle ilgili oldukça kısa bilgi vermişlerdir. Buna göre Buhârî'nin *Sahîh*'inde iki, Müslim'in *Sahîh*'inde üç, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bir ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde dokuz olmak üzere toplam 15 rivayete ulaştıklarını bildirmişler; ayrıca Tirmizî ve Nesâî'inin *Sünen*lerindeki rivayetlere hiç değinmemişlerdir. Sabuncu - Sabuncu, "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri", 322-323. Bizim tespitimize göre Ebû İshak'ın *Kütüb-i Sitte*'de 58 rivayeti bulunmaktadır.

[65] Buhârî, "Cihad ve's-Siyer", 6 (No. 2642), 22 (No. 2663), 32 (No. 2678), 33 (No. 2679), 58 (No. 2715), 59 (No. 2716), 62 (No. 2722), 101 (No. 2784), 111 (No. 2804), 153 (No. 2861).

[66] Buhârî, "Megâzî", 8 (No. 3761), 27 (No. 3873), 36 (No. 3993).

[67] Buhârî, "Cuma", 39 (No. 898).

[68] Buhârî, "Rikâk", 51 (No. 6184).

[69] Buhârî, "Temennî, 8 (No. 6810).

[70] Buhârî, "Cuma", 39 (No. 898), "Cihad ve's-Siyer", 6 (No. 2642), 33 (No. 2679), 59 (No. 2716), 101 (No. 2784), "Megâzî", 8 (No. 3761), 27 (No. 3873), "Rikâk", 51 (No. 6184).

Abdullah b. Abdurahman el-Ensârî'dir. Geri kalan yedi rivayetten altısını[72] hocası Musa b. Ukbe[73] ve bir tanesini de Mâlik b. Enes'ten aktarmıştır.[74]

Ebû İshak ile müellif Buhârî arasında bir rivayette bir kişi varken, diğer on beş rivayette iki kişi bulunmaktadır. Bir kişinin bulunduğu rivayette Ebû İshak'ın talebesi ve Buhârî'nin hocası olan râvi, Muhammed b. Ukbe eş-Şeybânî olup bu rivayet Buhârî'nin rubâiyyatındandır.[75] On beş rivayetin birini nakleden talebesi Âsım b. Yusuf el-Yerbûî[76] iken, diğer on dört rivayeti nakleden talebesi ise Muâviye b. Amr el-Ezdî'dir.

Sahîh-i Müslim'de Ebû İshak'ın naklettiği beş merfû rivayet bulunmaktadır. Bunlardan biri namaz,[77] biri cenâiz,[78] biri imâre,[79] biri sahâbenin fazileti[80] ve bir tanesi de birr ve sıla[81] konularıyla ilgilidir. Birr ve sıla ile ilgili rivayet aynı zamanda cihadla da alakalıdır. Rivayetlerin isnadında onunla Resûlullah arasında bazı rivayetlerde üç, bazı rivayetlerde ise dört kişi bulunmaktadır. Ebû İshak hadislerden birini hocası Ebû İshak eş-Şeybânî,[82] birini Hâlid el-Hazzâ,[83] birini Süheyl b. Ebî Salih,[84] birini Ubeydullah b. Ömer[85] ve birini de A'meş'ten nakletmiştir.[86]

Ebû İshak ile yazar Müslim arasında iki rivayette birer kişi bulunmakta, onlar aynı zamanda Müslim'in de hocası olan Muhammed b. Abdurrahman b. Sehm el-Antâkî[87] ve Abdullah b. Avn el-Hilâlî'dir.[88] Diğer üç rivayette ise iki kişi bulunmakta, bunlardan Muâviye b. Amr, Ebu İshak'tan iki hadis,[89] Musa b. Hâlid eş-Şâmî ise bir hadis rivayet etmiştir.[90]

Sünen-i Ebû Dâvûd'da Ebû İshak'ın naklettiği on sekizi merfû, biri maktû olmak üzere toplam on dokuz rivayeti bulunmaktadır. Merfû rivayetlerin üçü namaz,[91] dokuzu →

[71] Buhârî, "Cihad ve's-Siyer", 101 (No. 2722). Abdullah b. Abdurrahman b. Ma'mer Ebû Tuvâle el-Ensârî, Enes b. Mâlik'ten hadis rivayet etmiş tâbiî, hicri 130 yılından sonra vefat etmiştir. Zehebî, *Siyer*, 5/251.

[72] Buhârî, "Cihad ve's-Siyer", 22 (No. 2663), 32 (No. 2678), 58 (No. 2715), 111 (No. 2804), 153 (No. 2861), "Temennî", 8 (No. 6810). Mûsâ b. Ukbe'nin rivayetlerinin hepsi cihatla ilgilidir. O, bu rivayetleri Abdullah b. Ebû Evfâ ve Abdullah b. Ömer'den rivayet etmiştir.

[73] Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe el-Medenî, tâbiîn âlimi, ilk megâzî müelliflerinden olup 141/758 yılında vefat etmiştir. Zehebî, *Siyer*, 6/114-118.

[74] Buhârî, "Megâzî", 36 (No. 3993).

[75] Buhârî, "Cuma", 39 (No. 898).

[76] Buhârî, "Cihad ve's-Siyer", 153 (No. 2861).

[77] Müslim, "Salât", 199 (No. 474).

[78] Müslim, "Cenâiz", 7 (No. 920).

[79] Müslim, "İmâre", 131 (No. 1891).

[80] Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 140 (No. 2479).

[81] Müslim, "Bir ve Sıla", 6 (No. 2549).

[82] Müslim, "Salât", 199 (No. 474).

[83] Müslim, "Cenâiz", 7 (No. 920).

[84] Müslim, "İmâre", 131 (No. 1891).

[85] Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 140 (No. 2479).

[86] Müslim, "Bir ve Sıla", 6 (No. 2549).

[87] Müslim, "Salât", 199 (No. 474).

[88] Müslim, "İmâre", 131 (No. 1891).

[89] Müslim, "Cenâiz", 7 (No. 920), "Bir ve Sıla", 6 (No. 2549).

[90] Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 140 (2479). Musa b. Halid'in *Kütüb-i Sitte*'de bulunan tek rivayeti budur. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 29/54-55.

[91] Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karra el-Belelî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât", 76 (No. 622), 138 (No. 833), 359 (No. 1528).

cihad,[92] ikisi cenaiz[93] ve birer tanesi de giyim,[94] diyet,[95] sünnet[96] ve edeb[97] konularıyla ilgilidir. Edeb konusundaki rivayet cihad konusundaki bir rivayetle aynı olup, dolayısıyla o da aynı zamanda cihadla ilgilidir. Onu da cihad konusundan saydığımızda Ebû İshak'ın cihadla ilgili rivayetleri on tane olmaktadır. Maktû rivayet ise tâbiîn döneminde bir savaş sonucunda ganimetten bir şey alan kişiye yapılan uygulama ile ilgilidir.[98] Buradaki rivayetlerde Ebû İshak ile Hz. Peygamber arasında üç, dört ve beş kişi bulunmaktadır.

Eserde Ebû İshak'ın hocası Ebû İshak eş-Şeybânî'den üç,[99] Âsım b. Süleyman el-Basrî[100] ve Süfyân es-Sevrî'den[101] iki, Humeyd et-Tavîl,[102] Hişâm b. Urve,[103] Musa b. Ukbe,[104] Abdullah b. Şevzeb el-Basrî,[105] Salih b. Muhammed b. Zâide,[106] Küleyb b. Vâil,[107] Zâide b. Kudâme,[108] Âsım b. Küleyb,[109] Hâlid el-Hazzâ,[110] Yunus b. Ebî İshak,[111] Saîd b. İyâs el-Cüreyrî el-Basrî[112] ve A'meş'ten[113] birer hadisi bulunmaktadır.

Sünen'de Ebû İshak ile Ebû Dâvûd arasında bir kişi bulunmaktadır. Yani Ebû Dâvûd aynı zamanda hocaları olan, Ebû İshak'ın talebelerinden direkt hadis almıştır. Bir rivayette bu râvi Abdülmelik b. Habib Ebû Mervân el-Massîsî,[114] iki rivayette Rebî' b. Nâfî' Ebû Tevbe el-Halebî et-Tarsûsî[115] ve geriye kalan on altı rivayette ise Mahbûb b. Musa el-Antâkî'dir.

Ebû Dâvûd'un bir hoca vasıtasıyla Ebû İshak'tan rivayet etmesinde, yirmili yaşlardan sonra Anadolu'ya gelmesi ve Adana, Misis, Ceyhan, Tarsus, Erzin ve Harran gibi o günün ilim merkezlerinde âlimlerden ilim alması etkili olmalıdır.[116] Nitekim burada

[92] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 58 (No. 2566), 6 6(No. 2578), 88 (No. 2613), 96 (No. 2631), 120 (No. 2675), 142 (No. 2712), 149 (No. 2726), 150 (No. 2727), 158 (No. 2753).
[93] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 21 (No. 3118), 71 (No. 3216).
[94] Ebû Dâvûd, "Libâs", 48 (No. 4158).
[95] Ebû Dâvûd, "Diyât", 15 (No. 4537).
[96] Ebû Dâvûd, "Sünne", 16 (No. 4689).
[97] Ebû Dâvûd, "Edeb", 177 (No. 5268).
[98] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 143 (No. 2714).
[99] Ebû Dâvûd, "Salât", 76 (No. 622), "Cihâd", 120 (No. 2675), "Edeb", 177 (No. 5268).
[100] Ebû Dâvûd, "Salât", 359 (No.1528), "Cihâd", 58 (No. 2566).
[101] Ebû Dâvûd, 88 (No. 2613), "Cenâiz", 71 (No. 3216).
[102] Ebû Dâvûd, "Salât", 138 (No. 833).
[103] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 6 6(No. 2578).
[104] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 96 (No. 2631).
[105] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 142 (No. 2712).
[106] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 143 (No. 2714).
[107] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 149 (No. 2726).
[108] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 150 (No. 2727).
[109] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 158 (No. 2753).
[110] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 21 (No. 3118).
[111] Ebû Dâvûd, "Libâs", 48 (No. 4158).
[112] Ebû Dâvûd, "Diyât", 15 (No. 4537).
[113] Ebû Dâvûd, "Sünne", 16 (No. 4689).
[114] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 21 (No. 3118).
[115] Ebû Dâvûd, "Salât", 76 (No.622), 138 (No. 833).
[116] Mehmet Dinçoğlu, *Ebu Davud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 35-36.

kendilerinden hadis aldığı üç hocasının nisbelerinden onların Anadolu'da yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Sünen-i Tirmizî'de Ebû İshak'ın rivayet ettiği üç merfû hadis vardır. Bunlardan biri namaz,[117] biri sefer,[118] biri de Kur'an tefsiri[119] ile ilgilidir. Onunla Resûlullah arasında üç veya dört kişi bulunmaktadır. Ebû İshak rivayetlerden birini Süleymân b. Mihrân el-A'meş,[120] birini Süfyân b. Hüseyin el-Vâsıtî,[121] bir tanesini ise Süfyân es-Sevrî'den[122] almıştır.

Bir rivayette Ebû İshak ile müellif Tirmizî arasında Ebû Bekir Muhammed b. Ebân yer alırken (ö. 245/859),[123] diğer iki rivayette iki kişi yer almaktadır. Bu iki rivayetin birinde onun talebesi Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme[124] iken diğerinde Muâviye b. Amr'dır.[125]

Sünen-i Nesâî'de Ebû İshak'ın on ikisi merfû, biri maktû olmak üzere toplam on üç rivayeti bulunmaktadır. Merfû rivayetlerin beşi mürsel olup bunlar ganimetlerle ilgili hadislerdir.[126] Mürseller dışındaki yedi merfû rivayetin biri imamlık,[127] biri nikah,[128] biri hayl/at,[129] biri ahbâs/vakıf[130] ve üç tanesi de ganimet taksimiyle ilgilidir.[131] Ganimetle ilgili rivayetlerin birinde Resûlullah'ın kendisi için yazdığı mektubu zikreden meçhul bir sahâbî[132] ve o mektupta bulunan bilgiler yer almaktadır.[133] Ganimet ve at konusuyla ilgili rivayetler aynı zamanda cihadla da ilgilidir. Maktû rivayet de ganimetle ilgili olup Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) sözüdür.[134]

Ebû İshak ile Hz. Peygamber arasında bir rivayette iki kişi vardır. Bunlar sırasıyla hocası Humeyd et-Tavîl ve Enes b. Mâlik'tir.[135] Diğer rivayetlerde ikiden fazla kişi olduğu görülmektedir. O, *Sünen-i Nesâî*'deki rivayetlerin her birini farklı bir hocasından almıştır. Hocaları, rivayetlerinin sırasına göre sırasıyla İbn Cüreyc, Humeyd et-Tavîl, Sü-

117 Tirmizî, "Salat", 1 (No. 151).
118 Tirmizî, "Sefer", 7 (No. 563).
119 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 31 (No. 3193).
120 Tirmizî, "Salat", 1 (No. 151).
121 Tirmizî, "Sefer", 7 (No. 563).
122 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 31 (No. 3193).
123 Tirmizî, "Sefer", 7 (No. 563).
124 Tirmizî, "Salat", 1 (No. 151).
125 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 31 (No. 3193).
126 Ebû Abdurraḥmân Aḥmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Şuğrâ*, thk. Abdülfettâḥ Ebû Ġudde (Halep: Mektebetü'l-Maṭbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Kasmü'l-Fey", 1 (No. 4142-4145, 4147).
127 Nesâî, "İmâme", 59 (No. 863).
128 Nesâî, "Nikah", 60 (No. 3336).
129 Nesâî, "Hayl", 1 (No. 3562).
130 Nesâî, "Ahbâs", 1 (No. 3598).
131 Nesâî, "Kasmü'l-Fey", 1 (No. 4138, 4141, 4146).
132 Mektub Züheyr b. Ukayş oğullarına gönderilmiş olup, rivayette ismi zikredilmeyen sahâbînin şair sahâbî, Nemir b. Tevleb el-Uklî (ö. 14/635) olduğu anlaşılmaktadır. bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muḥammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aṣḥâb*, thk. Alî Muḥammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992), 4/1531-1532; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-ġâbe*, 5/336-537; Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî İbn Ḥacer, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/370-371.
133 Nesâî, "Kasmü'l-Fey", 1 (No. 4146).
134 Nesâî, "Kasmü'l-Fey", 1 (No. 4135).
135 Nesâî, "Nikah", 60 (No. 3336).

heyl b. Ebî Salih, Abdullah b. Avn el-Müzenî, Evzâî, Abdurrahman b. Ayyâş el-Medenî, Şuayb b. Ebû Hamza el-Hımsî, Zâide b. Kudâme, Süfyân es-Sevrî, Musa b. Ebî Âişe el-Kûfî, Mutarrif b. Tarîf el-Kûfî, Saîd b. İyâs el-Cüreyrî ve Şerîk b. Abdullah en-Nehaî'dir.

Müellif Nesâî ile Ebû İshak'ın arasında iki kişi yer almaktadır. Bir rivayette Ebû İshak'tan hadis nakleden talebesi Muhammed b. Kesîr el-Massîsî,[136] iki rivayette Muâviye b. Amr [137] ve diğer on rivayette ise Mahbûb b. Musa el-Antâkî'dir.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Ebû İshak'ın sadece iki merfû rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan biri cenaze,[138] diğeri ise dua ile ilgilidir. Dua ile ilgili bu rivayet İbn Mâce'nin teferrüd ettiği rivayetlerdendir.[139] Ebû İshak ile Resûlullah arasında üç ve dört kişi bulunmaktadır. Ebû İshak rivayetlerden birini Hâlid el-Hazzâ'dan[140] rivayet ederken, diğerini Ebû Şeybe[141] adında bir kişiden rivayet etmiştir.[142]

Ebû İshak ile müellif İbn Mâce arasında iki kişi yer almaktadır. Rivayetlerin birinde Ebû İshak'ın talebesi Muâviye b. Amr[143] iken, diğerinde Muhammed b. Seleme el-Harrânî'dir.[144]

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû İshak'ın otuz dokuz merfû rivayeti vardır. Bunlardan on dördü cihad,[145] dördü cenaze,[146] üçer tanesi megâzi-siyer[147] ve mesâcid,[148] ikişer tanesi tefsir[149] ve zekât,[150] birer tanesi de hac,[151] eşribe,[152] edeb,[153] imâre,[154] hudûd,[155] fiten,[156] namaz,[157] tıp,[158] et'ıme,[159] fey[160] ve imâme[161] konularıyla

[136] Nesâî, "Nikah", 60 (No. 3336).
[137] Nesâî, "İmâme", 59 (No. 863), "Ahbâs", 1 (No. 3598).
[138] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyye, 1430), "Cenâze", 6 (No. 1454).
[139] İbn Mâce, "Dua", 9 (No. 3859).
[140] İbn Mâce, "Cenâze", 6 (No. 1454).
[141] İbn Mâce, "Dua", 9 (No. 3859).
[142] Ebû Şeybe meçhul bir kişi olup, Sindî onu cerh eden ve tevsîk eden birini görmediğini söylemiştir. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Kifâyetü'l-Ḥâce fî Şerḥi Süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/437.
[143] İbn Mâce, "Cenâze", 6 (No. 1454).
[144] İbn Mâce, "Dua", 9 (No. 3859).
[145] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/301 (No. 2500), 7/279-280 (No. 4247), 15/100 (No. 9187), 101 (No. 9188-9189), 18/353 (No. 11840), 21/306-307 (No. 13791), 29/203 (No. 17657), 37/131 (No. 22465), 387 (No. 22714), 392 (No. 22719), 421-422 (No. 22762), 39/132 (No. 23728), 40/145 (No. 24119).
[146] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/87 (No. 657), 4/234-235 (No. 2412), 15/99-100 (No. 9185), 44/165 (No. 26543).
[147] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/212 (No. 18278), 538 (No. 18571), 31/308-309 (No. 18973).
[148] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/231 (No. 7835), 23/230 (No. 14980), 231 (14981).
[149] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/296-297 (No. 2495), 490-491 (No. 2769).
[150] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/394 (No. 8790), 17/176 (No. 11105).
[151] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/409 (No. 8810).
[152] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/219-220 (No. 6644).
[153] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/90 (No. 9171).
[154] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/100 (No. 9186).
[155] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/178 (No. 11107).
[156] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/47 (No. 14696).
[157] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/228 (No. 14979).
[158] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/344 (No. 15146).
[159] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/185-186 (No. 22509).
[160] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/391 (No. 22718).
[161] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/169 (No. 27192).

ilgilidir. Megâzî ve fey konularının da savaşla ilgili olması hasebiyle Ebû İshak'ın rivayetlerinin on sekiz tanesinin cihad mevzusuyla alakalı olduğu tezahür etmektedir. Ebû İshak ile Resûlullah arasında iki rivayette iki kişi bulunurken diğer rivayetlerde üç ve üçten fazla kişi bulunmaktadır. Hz. Peygamberle Ebû İshak arasında iki kişinin bulunduğu rivayetin birinde hocası Abdullah b. Abdurrahman el-Ensârî ile Enes b. Mâlik iken, diğer rivayette ise hocası Sa'd b. Târık Ebû Mâlik el-Eşcaî ile sahâbî Muhammed b. Hâtıb'dir (ö. 74/693).[162]

Ebû İshak *Müsned*'deki rivayetlerinin sekizini A'meş,[163] beşer tanesini Sevrî[164] ve Evzâî,[165] dördünü Abdurrahman b. Ayyâş el-Medenî,[166] üçer tanesini İbn Cüreyc[167] ve Süheyl b. Ebî Sâlih,[168] ikisini Zâide b. Kudâme[169] ve birer tanesini de Şu'be b. Haccâc,[170] Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753),[171] Muhammed b. Ebî Hafsa el-Basrî (ö. 150/767),[172] Abdullah b. Abdurrahman el-Ensârî,[173] Safvân b. Amr el-Hımsî,[174] Ebû Mâlik el-Eşcaî,[175] Abdülmelik b. Umeyr b. Süveyd (ö. 136/753),[176] Hişâm b. Urve[177] ve Hâlid el-Hazzâ'dan almıştır.[178] Ebû İshak ile müellif arasında bir kişi bulunmakta ve rivayetlerin hepsinde bu kimse Ebû İshak'ın talebesi ve Ahmed b. Hanbel'in hocası Muâviye b. Amr'dır.

Sünen-i Dârimî'de Ebû İshak'ın on biri merfû, ikisi mevkuf ve beşi maktû olmak üzere toplam on sekiz rivayeti bulunmaktadır. Merfû rivayetlerin dördü siyer,[179] ikişer tanesi zekât[180] ve Fezâilü'l-Kur'an,[181] birer tanesi de namaz,[182] rüya[183] ve cihad[184] konularıyla ilgilidir. Buradaki siyer rivayetlerinin de savaş konusuyla ilgili olmaları sebebiyle Dârimî'deki merfû rivayetlerin beş tanesinin cihad konusuyla ilgili olduğu görülmektedir.

[162] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/212 (No. 18278).
[163] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/394 (No. 8790), 409 (No. 8810), 15/90 (No. 9171), 99 (No. 9185), 101 (No. 9189), 17/178 (No. 11107), 23/228 (No. 14979), 344 (No. 15146).
[164] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/296-297 (No. 2495), 490-491 (No. 2769), 7/279-280 (No. 4247), 30/538 (No. 18571), 37/131 (No. 22465).
[165] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/219-220 (No. 6644), 13/231 (No. 7835), 17/176 (No. 11105), 18/353 (No. 11840), 23/47 (No. 14696).
[166] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/387 (No. 22714), 391 (No. 22718), 392 (No. 22719), 421-422 (No. 22762).
[167] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/230 (No. 14980), 231 (No. 14981), 45/169 (No. 27192).
[168] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/100 (No. 9186-9187), 101 (No. 9188).
[169] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/185-186 (No. 22509), 39/132 (No. 23728).
[170] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/87 (No. 657).
[171] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/234 (No. 2412).
[172] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/301 (No. 2500).
[173] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/306-307 (No. 13791).
[174] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/203 (No. 17657).
[175] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/212 (No. 18278).
[176] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/308-309 (No. 18973).
[177] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/145 (No. 24119).
[178] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/165 (No. 26543).
[179] Dârimî, "Siyer", 25 (No, 2506), 42 (No. 2525), 45 (No. 2529), 46 (No. 2530).
[180] Dârimî, "Zekât", 6 (No. 1667), 32 (No. 1713).
[181] Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3355, 3357).
[182] Dârimî, "Salât", 117 (No. 1440).
[183] Dârimî, "Rüya", 13 (No. 2199).
[184] Dârimî, "Cihâd", 30 (No. 2466).

Mevkuf rivayetler ilim konusuyla ilgili olup İbn Mes'ûd[185] ve İbn Abbas'ın[186] sözleridir. Maktû rivayetlerin dördü ilimle alakalı olup Humeyd b. Abdurrahman el-Himyerî (ö. 80-90),[187] Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729),[188] Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?])[189] ve Yahyâ b. Ebî Kesîr el-Yemâmî'nin (ö. 129/747)[190] sözleridir. Diğer rivayet ise Kur'an'ın faziletiyle ilgili olup Ebû Sâlih Zekvân b. Abdillâh et-Teymî'nin (ö. 101/719-20) sözüdür.[191]

Rivayetlerin isnadlarında Ebû İshak ile Resûlullah arasında üç ve üçten fazla kişi bulunmaktadır. Ebû İshak *Sünen'*deki rivayetlerin üçünü Abdurrahman b. Ayyâş el-Medenî,[192] ikişer tanesini Ubeydullah b. Ömer[193] ve A'meş,[194] birer tanesini ise Abdullah b. Avn el-Müzenî,[195] Eslem el-Minkarî el-Kûfî,[196] Leys b. Ebî Süleym el-Kûfî,[197] Atâ b. es-Sâib,[198] Evzâî,[199] Süfyân b. Hüseyin,[200] Dâvûd b. Ebî Hind el-Basrî,[201] Hişâm b. Hasan el-Ezdî el-Basrî,[202] Yunus b. Ubeyd el-Basrî,[203] Süfyân es-Sevrî[204] ve Hasen b. Ubeydullah el-Kûfî'den[205] rivayet etmiştir.

Sünen'de Ebû İshak ile müellif Dârimî arasında bir kişi bulunmaktadır. Rivayetlerin ikisinde Âsım b. Yusuf el-Yerbûî,[206] beşinde Musa b. Hâlid eş-Şâmî[207] iken geri kalan on bir rivayette Muhammed b. Uyeyne el-Fezârî'dir.

Sekiz kitapta geçen hadislerle ilgili aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Ebû İshak'ın bazı rivayetlerinin tekrar olduğu tezahür etmiştir. Buhârî 2679 ile 3873. hadis yine Buhârî 3761ile 6184. hadis; Buhârî 2804 ve 2861 ile Ebû Dâvûd 2631. rivayet; Buhârî 2722 ile Müsned 13791. hadis; Müslim 474 ile Ebu Dâvûd 622. rivayet; Müslim 920 ile Ebu Dâvûd 3118 ve Müsned 26543. rivayet; Müslim *2479*ile Dârimî 1440. hadis; Ebû Dâvûd 2578 ile Müsned 24119. rivayet; Tirmizi 3193 ile Müsned 2495. hadis; Nesâî 863 ile Müsned 27192. rivayet ve Müsned 22714 ile Dârimi 2530. rivayet mükerrerdir.

[185] Dârimî, "Mukaddime", 23 (No.213).
[186] Dârimî, "Mukaddime", 32 (No. 355).
[187] Dârimî, "Mukaddime", 19 (No. 149).
[188] Dârimî, "Mukaddime", 23 (No. 214).
[189] Dârimî, "Mukaddime", 32 (No. 340).
[190] Dârimî, "Mukaddime", 49 (No. 607).
[191] Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3356).
[192] Dârimî, "Siyer", 42 (No. 2525), 45 (No. 2529), 46 (No. 2530).
[193] Dârimî, "Salât", 117 (No. 1440), "Rüya", 13 (No. 2199).
[194] Dârimî, "Mukaddime", (No. 3559, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3357).
[195] Dârimî, "Mukaddime", 19 (No. 149).
[196] Dârimî, "Mukaddime", 23 (No. 213).
[197] Dârimî, "Mukaddime", 23 (No. 214).
[198] Dârimî, "Mukaddime", 32 (No. 340).
[199] Dârimî, "Mukaddime", 49 (No. 607).
[200] Dârimî, "Zekât", 6 (No. 1667).
[201] Dârimî, "Zekât", 32 (No. 1713).
[202] Dârimî, "Cihâd, 30 (No. 2460).
[203] Dârimî, "Siyer", 25 (No. 2506).
[204] Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3355).
[205] Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3356).
[206] Dârimî, "Cihâd", 30 (No. 2466), "Siyer", 25 (No. 2506).
[207] Dârimî, "Salât", 117 (No. 1440), "Rüya", 13 (No. 2199), "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 3355,3356, 3357).

Ebû İshak'ın sekiz kitapta 106 merfû, iki mevkuf, yedi de maktû olmak üzere toplam 115 rivayeti bulunmaktadır.[208] 106 merfû rivayetin çoğu ahkam konularıyla ilgilidir. 106 rivayetin 57 tanesi yani yarısından fazlası cihad konusuyla ilgilidir. Bundan da onun mücahid bir âlim olması sebebiyle cihadla ilgili rivayetlere daha çok ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır. Yaşadığı şehrin sugurda olması ve Bizans ile devam eden savaşların bunda etkili olduğu da söylenebilir.

Ebû İshak, 41 hocasından naklettiği 115 rivayetin on üç tanesini A'meş, onar tanesini Humeyd et-Tavîl ve Süfyân es-Sevrî, sekiz tanesini Abdurrahman b. Ayyâş, yedişer tanesini Musa b. Ukbe ve Evzâî ve beş tanesini Süheyl b. Ebî Sâlih'ten almıştır. Yine dört hocadan dört rivayet, bir hocadan üç, yedi hocadan iki rivayet naklederken yirmi iki hocadan ise bir rivayet nakletmiştir. Yani o, rivayetlerin altmışını yani yarıdan fazlasını yedi hocadan rivayet etmiştir. 55 tanesini ise 34 hocasından nakletmiştir. Hocalarının çoğunun Irak bölgesinden ve özellikle Kûfe şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da onun ilim öğrendiği gençlik yıllarını Kûfe ve Irak bölgesinde geçirmesi sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû İshak'tan mezkûr kaynaklardaki 106 merfû, iki mevkuf ve yedi maktû toplam 115 rivayeti on dört talebesi rivayet etmiştir. Muâviye b. Amr 59, Mahbûb b. Musa 26, Muhammed b. Uyeyne 11, Musa b. Hâlid altı, Âsım b. Yusuf üç, Rebî b. Nâfi' iki hadis rivayet ederken diğer sekiz talebesi ise birer hadis nakletmişlerdir. Yani ondan rivayetlerden yarıdan fazlasını bir talebesi nakletmiştir. Ebû İshak'tan rivayeti bulunan talebelerine bakıldığında yaklaşık yarısının Anadolu şehirleri olan Misis, Antakya, Harran ve Tarsus şehirlerinin nisbeleriyle anıldığı görülmektedir. Bundan da hicri ikinci asırda bu şehirlerde belli bir ilmi birikimin olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer talebelerinin ise Kûfe, Bağdat ve Dımaşk gibi şehirlerinden olduğu görülmektedir.

Ebû İshak'ın hocalarının cerh-ta'dîl durumuna bakıldığında onların otuz üç tanesinin hadis rivayetinde imam, hâfız, sebt ve sika gibi sıfatlarla anılan kişilerden olduğu görülmektedir. Onlardan dört tanesinin sadûk olduğu görülürken,[209] dört tanesinin ise zayıf olarak değerlendirildiği ortaya çıkmaktadır.[210] Ebû İshak'ın talebelerinin cerh-ta'dîl durumuna bakıldığında zayıf olarak değerlendirilen Muhammed b. Kesîr isimli talebesinin dışındaki diğer on üç talebesinin kendilerinden hadis alınabilecek güvenilir kişilerden olduğu anlaşılmaktadır. Araştırma neticesinde Ebû İshak'ın naklettiği 115 rivayetin sıhhat durumuna bakıldığında yetmiş üçünün sahih, yirmi sekizinin hasen ve on dört tanesinin de zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ebû İshak'ın zikri geçen hadis kitaplarındaki bazı rivayetlerinin *Kitâbü's-Siyer*'inde yer aldığı görülmüştür. Bunlar, *Siyer* 1/144'deki rivayetle Ebû Dâvûd 2675. hadis; *Siyer* 1/172'deki rivayetle *Müsned* 22465. hadis; *Siyer* 1/189'daki rivayetle Ebû Dâvûd 2726. hadis; *Siyer* 1/234'deki rivayetle Ebû Dâvûd 2712. hadis; *Siyer* 1/235'deki

[208] Bunların 58 tanesi *Kütüb-i Sitte*'de, geriye kalan 57 tanesi ise *Müsned*'de ve Dârimî'nin *Sünen*'indedir.

[209] Sadûk olan dört hocası Küleyb b. Vâil, Süheyl b. Ebî Salih, Atâ b. es-Sâib ve Şerîk b. Abdullah'tır.

[210] Zayıf olan dört hocası Salih b. Muhammed b. Zâide, Leys b. Ebî Süleym, Muhammed b. Ebî Hafsa ve Ebû Şeybe'dir. Bunların her birinden birer hadis rivayet edilmiş olup; Muhammed b. Ebî Hafsa'nın rivayet ettiği hadis hasen olarak değerlendirilirken, diğer üçünün rivayet ettiği hadis ise zayıf olarak değerlendirilmiştir.

rivayetle *Müsned* 2271 ve Dârimî 2530. hadis; *Siyer* 1/236'daki rivayetle Nesâî 863 ve *Müsned* 27192. hadis; *Siyer* 1/239'daki rivayetle Buhârî 3993. hadislerdir. Eserin diğer kısımları günümüze ulaşmış olsaydı bu sayının daha çok artacağı anlaşılmaktadır. *Kitâbü's-Siyer*'de de yer alan bu rivayetlerin cihad ve ganimet dağılımıyla ilgili hadisler olduğu tezahür etmektedir.

Sonuç

Ebû İshak el-Fezârî hayatını Kûfe, Dımaşk ve Misis şehirlerinde geçirmiş bir âlimdir. Birçok hocadan ilim almıştır. Bazı hocaları tâbiînden olup bu sebeple o, tebeu't-tâbiîn neslindendir. Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi müctehid âlimler, hocalarından bazılarıdır. Kendi dönemindeki ilim ehli, onun âlim, sâlih, ilmini yaşayan ve sünnete tabi bir kimse olduğu konusunda şahitlik etmişlerdir. O, aynı zamanda inancını yaymak için canını feda etmekten çekinmemiş hem ilim öğretmek hem de cihad etmek için sınır şehirlerine gelmiş ve geri kalan ömrünü orada tamamlamıştır.

Farklı ilim dallarından faydalanmakla birlikte özellikle hadis ve fıkıh alanında kendini yetiştirmiştir. Rivayetleri başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hadis kitaplarında yer almıştır. Tebeu't-tâbiîn neslinden olması sebebiyle bazı rivayetlerde onunla Hz. Peygamber arasında iki kişi bulunmaktadır. *Kütüb-i Sitte,* Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve *Sünen-i Dârimî*'de 106 merfû, iki mevkuf, yedi de maktû olmak üzere toplam 115 rivayeti bulunmaktadır. Merfû rivayetlerin çoğu ahkam konularıyla ilgili olup onların yarısından fazlası cihad mevzusuyla alakalıdır. Cihad konusuyla ilgili rivayetlerinin çok olmasında onun bir murabıt olarak sınır bölgesine gelerek cihat etmesinin önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Ebû İshak'ın hocalarının ve kendisinden rivayette bulunan talebelerinin çoğu, cerh-ta'dîl açısından güvenilir kişilerdir. Onun rivayet ettiği hadislerin yetmiş üçünün sahih, yirmi sekizinin hasen ve on dört tanesinin de zayıf olduğu görülmüştür. Ebû İshak fıkıh alanında da kendisini geliştirmiş ve bir eser telif etmiştir. Onun devletler arası hukuk alanında yazdığı *Kitâbü's-Siyer* isimli kitabı, kendi alanında yazılan ilk eserlerdendir. Fakat onun çok az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir.

Ebû İshak ömrünün yaklaşık son kırk yılını Anadolu'ya gelerek bugün Adana sınırları içinde olan Misis'te geçirmiş ve Anadolu'nun İslâmlaşmasına katkıda bulunmuştur. Onun gibi Anadolu'ya gelip buranın İslâmlaşmasında ve Müslümanlaşmasında emeği geçen ve oraların manevi tapusu konumunda olan başta âlim, komutan ve buna benzer emeği geçmiş kişilerin araştırılarak günümüz nesline tanıtılmasının ve onların isimlerinin yaşatılmasının Anadolu'da yaşayan Müslümanlar üzerinde bir görev olduğunu söyleyebiliriz.

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

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

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım., 1420.

Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyan es-Sevrî'nin Hadis Tarihindeki Yeri Bir Muhaddis Olarak Süfyan es-Sevrî". *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (01 Mart 2015), 33-70. https://doi.org/10.61304/did.383250

Ateş, Ali Osman. "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/1 (01 Mart 2002), 1-48.

Avcı, Casim. "Sugûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/473-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aydın, Mustafa. "XVI. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu". *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılmasında Muhaddislerin Rolü (Adana, Misis ve Tarsus Özelinde)*. 206-217. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2022.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *et-Târîḫu'l-kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOs̱mâniyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kes̱îr, 3. Basım, 1414/1993.

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

Dârimî, Ebû Muḥammed ʿAbdullah b. ʿAbdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Ḥüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Demirkent, Işık. "Misis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/178-181. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Dinçoğlu, Mehmet. *Ebu Davud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşʿas̱ es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karra el-Belelî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

Ebû İsḥâḳ el-Fezârî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Muḥammed. *es-Siyer*. thk. Fârûḳ Ḥammâde. Beyrut: y.y., 1987.

Ebû Nuaym el-İṣfahânî, Ebû Nuʿaym Aḥmed b. ʿAbdillâh b. İshâk el-İṣfahânî. *Ḥilyetu'l-evliyâʾ ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâʾ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî; Dâru'l-Fikr li't-Ṭabâʿati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1394/1974.

Erul, Bünyamin. "Uyeyne b. Hısn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/240-242. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Evgin, Abdulkadir. *Tarsuslu Hadis Alimleri*. Tarsus: Tarsus Belediyesi Kültür Ya-

yınları, 2013.

Güleç, Hasan. "Fezârî, Ebû İshak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ, Ebû ʿAmr Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ el-ʿUṣfurî. *Ṭabaḳâtu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.

Ḫaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmiʿu li aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*. thk. Maḥmûd et-Ṭaḥḥân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meʿârif, 1983/1403.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muḥammed. *el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb*. thk. Alî Muḥammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*. 9 Cilt. Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̲i'l-Arabî, 1371.

İbn Ḥacer, Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*. thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd, ʿAlî Muḥammed Muʿavvaḍ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Ḥacer, Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Tehẕîbü't-Tehẕîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOs̲mâniyye, 1326/1908.

İbn Ḥibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî. *es-S̲iḳât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOs̲mâniyye, 1393/1973.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyye, 1430.

İbn Saʿd, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. İḥsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1388/1968.

İbn ʿAsâkir, Ebü'l-Ḳâsım ʿAlî b. el-Ḥasen. *Târîḫu Dimeşḳ*. thk. ʿAmr b. Ğurâme el-ʿUmrevî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbnü'l-Es̲îr, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Ebî'l-Kerem Muḥammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe*. thk. ʿAlî Muḥammed Muʿavvaḍ, ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Maʿrifetuş-ş̲iḳât min ricâli ehli'l-ʿilm ve'l-ḥadîs̲ ve min eḍ-ḍuʿafâ ve z̲ikri mez̲âhibihim ve aḫbârihim*. thk. ʿAbdulʿalîm ʿAbdulʿaẓim el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.

Kapar, Mehmet Ali. "Fezâre (Benî Fezâre)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,

1400/1980.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar bi naḳli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muḥammed Fuʾâd Abdülbâḳî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Turâs̲i'l-ʿArabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdurraḥmân Aḥmed b. Şuʿayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Ṣuğrâ*. thk. Abdülfettâḥ Ebû Ġudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Maṭbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Sabuncu, Ömer - Sabuncu, Mahmut. "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri". *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (15 Haziran 2024), 311-332. https://doi.org/10.30623/hij.1445022

Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Kifâyetü'l-Ḥâce fî Şerḥi Süneni İbn Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Şeybânî, Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Saʿîd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Ḳayyim, 1406.

Tirmizî, Muḥammed b. ʿÎsâ b. S̲evre b. Mûsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muṣtafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1395.

Tuzcu, Recep. *Adanalı Muhaddis Muhammed b. İsa Tabbâ'*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.

Tuzcu, Recep. "Adanalı Muhammed b. İsâ b. Necîh et-Tabbâ (ö. 224/839) ve Hadis İlmindeki Yeri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XXIV/1 (2013), 1-16.

Tuzcu, Recep. "İshak b. İsa et-Tabbâ' (ö. 215/830) ve Hadis İlmindeki Yeri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XXIX/3 (2018), 570-592.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *eḍ-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-ʿİlmiyye, 1404.

Yaḥyâ b. Maʿîn, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn. *Min Kelâmi Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fi'r-Ricâl*. thk. Aḥmed Muḥammed Nûr Seyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs̲, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Os̲mân. *Mîzânü'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Alî Muḥammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Te̲zhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Guneym Abbas Guneym - Mecdî Seyyid Emîn. 11 Cilt. Kahire: el-Fârûḳu'l-Ḥadîs̲e li'ṭ-Ṭıbâʿa ve'n-Neşr, 1425.

Z̲ehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOs̲mân. *Târîḫu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri'l-aʿlâm*. thk. ʿUmar ʿAbdusselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut:

Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1413/1993.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Osmanlı Devleti'nde Kıraat İlminde Zirve Bir Dönem: Milâdî 18. Yüzyıl

The Ottoman Empire's Peak Era in the Science of Qiraat: The 18th Century AD

Halil İbrahim Üren

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Lecturer Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Reading and Qiraat, Konya, Türkiye
hibrahim1453@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0002-7714-282X

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1632291

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 03.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Üren, Halil İbrahim. "Osmanlı Devleti'nde Kıraat İlminde Zirve Bir Dönem: Milâdî 18. Yüzyıl". *İstem* 45 (2025), 187-202. https://doi.org/10.31591/istem.1632291

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

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

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

Osmanlı Devleti'nde Kıraat İlminde Zirve Bir Dönem: Milâdî 18. Yüzyıl

Öz

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nde kıraat ilmine dair faaliyetler nice ilmi şahsiyetin gayretleriyle hız kesmeden devam etmiştir. Bu durum milâdî 18. yüzyılda daha da ivme kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nde bu dönem, kıraat eğitim ve öğretim faaliyetinin çoğu beldede devam ettiği ve bu ilme dair önemli eserlerin kaleme alındığı hareketli bir dönemdir. İstanbul başta olmak üzere Amasya, Bursa, İzmir, Maraş, Darende, Ürgüp, Şam ve Medine gibi şehirlerde dârülkurrâlarda veya mescitlerde, medreselerde, türbelerde, tekkelerde, zaviyelerde ve büyük camilerin müştemilatlarında söz konusu hareketlilik hep devam etmiştir. Milâdî 18. asır, kıraat ilmine dair kendi dönemine ve sonrasına iz bırakmış Ali el-Mansûrî (ö. 1134/1721), Saçaklızâde (ö. 1145/1732), Mustafa el-İzmirî (ö. 1155/1742), Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754), Ahmed es-Sûfî (ö. 1172/1759), Kettânîzâde en-Na'îmî (ö. 1179/1766), Seyyid Hâmid el-Pâluvî (ö. ?) ve Atâullah Efendi (ö. 1209/1794) gibi önemli şahsiyetlerin yaşadığı zirve bir asırdır. Bu yüzyılın en önemli özelliklerinden biri, Osmanlı kıraat tedrisatına mahsus eğitim metotlarından olan İstanbul ve Mısır tarikinin kaidelerinin tamamen sistematik hale gelerek kendi içlerinde i'tilâf, sûfî, mütkın ve atâullâh gibi meslekleri ortaya çıkarmasıdır. Bu mesleklerden Sûfî ve Atâullah mesleklerinin tedrisinin ülkemizde halen geçerliliğini koruması 18. asır adına önemli bir kazanımdır. Yine Ali el-Mansûrî'nin ve Mustafa el-İzmirî'nin tahrîrât ilmi konusunda yapmış oldukları çalışmalarla sonraki dönem kıraat tedrisatının şekillenmesinde etkisi olan Medresetü'l-Mansûrî ve Medresetü'l-İzmîrî diye isimlendirilen ekollerinin ortaya çıkmasına katkı sunmuş olmaları kayda değer bir husustur. Bu makalede kıraat ilmi açısından Osmanlı Devleti'nde miladi 18. yüzyıl genel hatlarıyla ele alınmıştır. Söz konusu dönemin kıraat eğitiminin durumu, önemli şahsiyetleri, özellikleri, öne çıkan hususları gibi meselelere yer verilerek 18. asrın, Osmanlı Devleti'nde kıraat ilminde zirve bir dönem olduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi, Osmanlı Devleti, Miladi 18. Yüzyıl, Kurrâ, Kıraat Eğitimi ve Öğretimi.*

The Ottoman Empire's Peak Era in the Science of Qiraat: The 18th Century AD

Abstract

Since its foundation, the activities related to the science of qirā'āt in the Ottoman Empire continued unabated with the efforts of many scholarly figures. This situation gained more momentum in the 18th century AD. This period in the Ottoman Empire was an active period in which qirā'āt education and training activities continued in most towns and important works on this science were written. In cities such as Istanbul, Amasya, Bursa, Izmir, Maraş, Darende, Ürgüp, Damascus and Medina, as well as in cities such as Istanbul, Amasya, Bursa, Izmir, Maraş, Darende, Ürgüp, Damascus and Medina, this activity continued in dār al-qurrās or in masjids, madrasas, tombs, tekkes, zawiyas and outbuildings of large mosques. The 18th century A.D. is marked by the works of Ali al-Mansūrī (d. 1134/1721), Saçaḳlīzāda (d. 1145/1732), Mustafa al-Izmirī (d. 1155/1742), Yūsufefendizāda (d. 1167/1754), Ahmad al-Sūfī (d. 1172/1759), Kettānīzāde al-Na'īmī (d. 1179/1766), Sayyid Hāmid al-Pāluvī (d. ?) and Atāullah Efendi (d. 1209/1794). One of the most important features of this century is that the principles of the Istanbul and Egyptian tariqa, which were the methods of Ottoman qirā'āt teaching, became completely systematised and created professions such as i'tilāf, sufī, mutkın and atāullāh. It is an important achievement for the 18th century that the teaching of the professions of Sūfī and Atāullah is still valid in our country. It is also noteworthy that Ali al-Mansūrī and Mustafa al-Izmīrī contributed to the emergence of the schools called Madrasah al-Mansūrī and Madrasah al-Izmīrī, which had an impact on the shaping of the qirā'āt education in the following period with their studies on the science of tahrīrāt. In this article, the 18th century in the Ottoman Empire in terms of the science of qirā'āt is discussed in general terms. It is shown that the 18th century was a peak period in the science of qirā'āt in the Ottoman Empire by including issues such as the status of qirā'āt education, important personalities, characteristics, and prominent issues of the period in question.

Keywords: *Qur'an Recitation and Qiraat Science, Ottoman Empire, 18th Century AD, Qurrā, Qiraat Education and Teaching.*

Giriş

Eski çağlardan itibaren birçok ilmî faaliyeti bünyesinde barındıran Anadolu'da, Anadolu Selçuklular ve beylikler döneminde özellikle kıraat ilminde[1] yapılan icraatlar Osmanlı Devletini etkilemiştir.[2] Kuruluş yıllarında (1299-1453) Kırımlı Receb b. İbrahim (ö. 795/1393) ve Ispartalı Mü'min Efendi (ö. 799/1396) gibi ilmî şahsiyetlerin çabaları, bu ilmi Osmanlı Devleti'nin daha ileri seviyelere taşıma gayretinin göstergesidir.[3]

Sultan Bayezit'in (ö. 805/1403) 798/1396 yılında İbnü'l-Cezerî'yi (ö. 833/1429) Bursa'ya davet etmesiyle birlikte özellikle kurumsal anlamda kıraat ilminin öğretimi yüksek bir seviyeye çıkmıştır.[4] İbnü'l-Cezerî'nin yedi yıl Osmanlı topraklarında yaşaması, önemli eserlerin yazılıp okunması ve bunun neticesinde birçok öğrencinin yetişmesi Osmanlı topraklarında kıraat ilminin gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır. Yine İbnü'l-Cezerî'den sonra kıraat ilmine dair birtakım eserlerin yazılması ve Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) -bazı ilim adamlarının çalışmaları olmakla birlikte- ön plana çıkarak talebeler yetiştirmesi bu ilmin ilerleme sürecini devam ettirmiştir.[5]

Milâdî 16. asırda Anadolu'da çeşitli yerlerde kıraat talimi devam etmekle birlikte,[6] bu ilme canlılık katan Hamdullah b. Hayreddin Efendi'den (ö. 983/1575) sonra, Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1598) İstanbul tarikinin[7] tohumlarını atmış ve bu dönemde kıraat ilmi açısından Osmanlı'da öne çıkan önemli şahsiyet haline gelmiştir.[8] Edirne, Bursa, İstanbul'un yanında Anadolu'da ve Balkanlar'da farklı

[1] Kur'ân'ın kelimelerinin eda keyfiyeti ve nakledenlerine nispet etmek suretiyle onlar üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir. Daha kapsamlı bilgi için bakınız: Sümeyye Sayğın, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'ân Algısı* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 154-159.

[2] Ahmet Gökdemir, "Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kıraat)", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 26-27.

[3] Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/258, 2/283; Ali Osman Yüksel, *Ulûmü'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993), 16, 19.

[4] Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/551-557; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 163-164; Yusuf Kablan, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraaat İlmi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Bahar 2022), 519-521.

[5] Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İz Yayıncılık, 2007), 97; Recep Akakuş, *Tarihsel Boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi ve Reîsü'l-Kurrâlık* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), 29-30.

[6] Burhan Çonkor, *Taşköprizâdelerin Tefsir Mirası* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 8-10, 16-28.

[7] Tarik, kıraat ilmi ıstılahında râvilerden birinin naklettiği farklı kıraat formlarına, râvilerden sonra gelenlerin ihtilaflarına denilmekle birlikte kıraat ilminin öğretilmesi hususunda usûl ve yöntemi ifade etmek için de (İstanbul ve Mısır tariki gibi) kullanılmıştır. Bk. Atıyye Kabil Nasr, Ğayetul-mürid fi 'ilmi't-tecvid (Kahire: y.y., 1412), 25; Ahmed Mahmud Abdüssemi Hafeyân, *Eşheru'l-mustalehât fî fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 156; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2018), 147-149.

[8] İstanbul tariki, teysîr tariki olarak da bilinmekte ve asıl kaynak olarak Dânî'nin *et-Teysîr*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîr*'ini, yardımcı kaynak olarak ise Şatıbî'nin *Hırzü'l-Emânî*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre*'sini esas almaktadır. Bk. Molla Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân*, →

beldelerde devam ettirilen kıraat eğitimi ve öğretimiyle milâdî 17. yüzyıl bereketli geçmiş ve Evliyâ Mehmed Efendi (ö. 1045/1636), Muhammed el-'Avfî (ö. 1050/1640), Dersiâm Muhammed Efendi (ö. 1054/1644), şeyhülkurrâ Yûsuf Efendi (ö. 1062/1652) gibi âlimler kıraat ilminin önemli şahsiyetleri arasında yerini almışlardır. Ali el-Mansûrî'nin (ö. 1134/1721) İstanbul'a 1088/1677 yılında gelerek Mısır tariki[9] üzere kıraat ilmini öğretmek için sarfettiği çaba Osmanlı'da kıraat ilmini daha da geliştirmiştir.[10]

Milâdî 18. yüzyıla gelindiğinde ise ile Mısır tariki Osmanlı topraklarında kök salarak yaygınlaşmış hem İstanbul hem de Mısır tariki adına İ'tilâf, Sûfî, Mütkın ve Atâullâh gibi meslekler ortaya çıkmış ve bu yüzyıl kıraat ilminin zirve yaptığı bir dönem olmuştur.[11] İşte bu makalede kıraat ilmi açısından Osmanlı Devleti'nde miladi 18. yüzyıl ele alınmıştır. Söz konusu dönemin kıraat eğitiminin durumu, önemli şahsiyetleri, özellikleri ve öne çıkan hususları gibi meselelere yer verilmiştir. Kıraat ilmi bağlamında 18. asır ayrıntılara girilmeden genel hatlarıyla ele alınmış -Osmanlı Devleti'nde kıraat ilminin gelişim süreci dikkate alınarak- önceki dönemlerde olmayan/yapılmayan faaliyetler ve bazı âlimlerin kayda değer işleri öne çıkarılarak bu asrın önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Araştırmada miladi 18. asır denilince miladi 1701 ile başlayıp 1800 ile biten zaman aralığı kastedilmiştir. Ayrıca bu dönem hicri olarak 1112 ile 1215 yılları arasına tekâbül etmektedir.[12] Literatürde, Osmanlı devletinde kıraat eğitimine dair genel çerçevede bibliyografik çalışmalar özellikle kişiler ve onların eserleri üzerinden olmakla birlikte 18. yüzyıl özelinde herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu durum gerek başlığın orijinalliği ve gerekse ele alacağı hususlar açısından değerlendirildiğinde bu makaleyi önemli kılmaktadır.

1. Kıraat İlmi Açısından Miladi 18. Yüzyıl

1.1. Kıraat Eğitiminin Durumu

Osmanlı Devletinde miladi 18. asır, kıraat eğitim ve öğretim faaliyetinin nice beldede devam ettiği ve bu ilme dair önemli eserlerin kaleme alındığı hareketli ve

→

thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 1/34, 35, 37.

[9] Mısır tariki, Şâtıbiyye tariki olarak meşhur olmuş ve asıl kaynak olarak Şatıbî'nin *Hırzü'l-Emânî*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre*'sini, yardımcı kaynak olarak ise Dânî'nin *et-Teysîr*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîr*'ini esas almıştır. Bk. Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân*, 1/34, 35, 37.

[10] Cemil Akpınar, "Hatîb-i Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/451; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 53-57; Fatih Çollak, "Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV", *Reîsü'l-Kurrâ'lık Müessesesi ve Esâmi-i Kurrâ Defteri*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 37/205-207; Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1087-1088.

[11] Mustafa Acar, *Şark Ulemâsının Kırâat İlmine Katkısı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 126; Halil İbrahim Üren, *Molla Muhammed Emin Efendi ve 'Umdetü'l-Hullân fî İzâhi Zübdeti'l-'İrfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 97.

[12] Türk Tarih Kurumu (THK), "Tarih Çevirme Kılavuzu" (Erişim 17 Ocak 2025).

bereketli bir dönemin adıdır.[13] Bu eğitim ve öğretim faaliyetleri pek çok şehirde dârülkurrâlarda[14] ya da işlevsel olarak bu işleri yerine getirebilecek dersane mescitler, türbeler, medrese hücreleri, tekkeler, zaviyeler ve büyük camiler ya da müştemilatları gibi benzer yapılarda yerine getirilmiştir. Söz konusu dönemde birçok şehirde dârülkurrâların bulunması ya da -yapısal anlamda dârülkurrâ gibi olmasa da- farklı fonksiyonlarda ki yapı tiplerinde kesintisiz kıraat eğitiminin devam etmesi halkın ve devletin bu ilme bir rağbetin olduğunun göstergesidir.[15]

Kıraat eğitimi yapılan yerlerde Osmanlı kıraat tedrisinin bir geleneği olarak salt bir kıraat bilgisi değil bu ilimle doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantısı olan sarf-nahiv başta olmak üzere tecvit, resmü'l-mushaf, 'addü'l-ây ve vakf-ibtidâ gibi ilimlerin -bazı vakfiyelerde şartlar değişmekle beraber- tahsil edildiği görülmektedir.[16] Bu eğitimi alacak olan öğrencilerin hafızlığını tamamlamış olmaları, Kur'ân eğitimini tecvit ve tertil üzere yapmaları gibi şartlar söz konusu dönemde de geçerliliğini sürdürmüştür.[17]

Osmanlı yöneticilerinin ilim merkezi olarak İstanbul'u ön plana çıkarma arzularından ve gayretlerinden her dönemde kıraat ilmi de nasibini almıştır. Özellikle 18. asırda payitahtın birçok yerinde bu ilim bütün canlılığıyla devam etmiştir.[18] Nahlbend Caminin imamı reîsülkurrâ Yûsufefendizâde Mehmed Efendi (ö. 1130/1718), Sultan Ahmed Caminin şeyhülkurrâsı Ali el-Mansûrî, Hoca paşa cami imamı Kastamonulu Hasan Efendi (ö. 1136/1724), Hüseyin Paşa ve İbrahim Paşa türbelerinin şeyhülkurrâsı Çelebi İmam Mehmet Efendi (1150/1737 hayatta), Na'lbend cami imamı şeyhülkurrâ Müezzinzâde Mehmed Efendi (ö. 1151/1738), Mustafa b. Abdurrahman el-İzmirî (ö. 1155/1742), Bostan cami imamı şeyhülkurrâ Ahmed es-Sûfî (ö. 1172/1759), Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754) ve Kettânîzâde

[13] Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 32-36; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 2018, 72-73; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 114-115.

[14] Dârülkurrâ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in öğretildiği, bir kısmının veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin tâlim ettirildiği mektepler için kullanılmıştır. Müslüman devletlerde bu eğitim kurumları dârülkur'ân ve dârülhuffâz gibi isimlerle de zikredilmiştir. Bk. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri Teşkilat - Tarih* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1976), 14-15; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları, 128-131.*

[15] Mehmed Zıllî İbn-i Derviş Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 1/273; Ülkü Yancı, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 44-45; Zerrin Köşklü, "Vakfiyelere Göre 17. ve 18. Yüzyıllarda Bir Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülkurraları", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000), 271-278.

[16] Molla Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb fî îzâhi'l-cem'i bi't-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, 11), 41b-42a; Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 605-611.

[17] Yusuf Küçükdağ, *Konya Darülkurraları* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014), 2-18; Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 131; Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 121-122.

[18] Ali Öge, *18. yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kırâat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019), 61-62.

en-Na'îmî (ö. 1179/1766) gibi nice mahir kurrâ bu devirde İstanbul'un muhtelif yerlerinde kıraat tedrisiyle meşgul olmuştur.[19]

Osmanlı kurrâsı payitahttaki bu hareketliliği İstanbul dışında da sürdürmüştür. Kıraat ilmini yayma konusunda gayret göstererek eğitim-öğretim faaliyetlerini Osmanlı topraklarının muhtelif yerlerinde devam ettirmiştir. Mehmed Efendi (ö. 1131/1719), Hacı Ömer Efendi (ö. 1148/1735), İbrahim Efendi (ö. 1179/1766) gibi âlimler Amasya'da Mahmut Paşa ve Nuh Bey dârülkurrâlarında, İbâdullah ve Abdullah Paşa camilerinde kıraat okutmuştur. Bursa'da Ebubekir Efendi (ö. 1187/1773), Darende de Musullu Fethullah Efendi (ö. 1161/1748), İzmirde Mağribli Haşim Efendi (1179/1765 hayatta), Yemişcizade Ahmet Efendi (1185/1711 hayatta) ve Ürgüpte Ahmed b. Veli (1205/1790 hayatta), Bıyıklızâde Hüseyin Efendi (1208/1794 hayatta) vb. nice âlim Anadolu topraklarında kıraat eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür.[20]

Maraş'ta Saçaklızâde (ö. 1145/1732), Elazığ Palu'da Seyyid Hâmid Pâluvî (1185/1771 hayatta), Süleymaniyede Molla el-Hezârmerdî (ö. 1189/1775), Şam'da Hafizüddîn Dımaşkî (ö. 1198/1783) ve Medine'de Ereğlili Ahmed Efendi (ö. 1162/1749) yine kıraat ilmine dair muhtelif beldelerde talebeler yetiştirerek bu ilmin canlı kalmasına katkıda bulunmuşlardır.[21]

1.2. 18. Yüzyılın Meşhur Kıraat Âlimleri ve Kıraat İlmine Katkıları

18. asırda Osmanlı topraklarında -yukarıda bahsi geçtiği üzere- nice ilmî şahsiyetin gayretleri ve alana dair çalışmaları olmakla beraber söz konusu döneme damga vurmuş ve yapmış olduğu faaliyetlerle sonraki dönemlerde de etkisini devam ettirmiş kıraat âlimlerinin hayatlarına ve kıraat ilmine katkılarına öz bir şekilde -çalışmamızın muhtasar olması nedeniyle- değinilecektir.

1.2.1. Ali el-Mansûrî (ö. 1134/1721)

Mısır'ın Kahire'ye bağlı Mansûra kasabasında dünyaya gelen ve doğduğu yerle bağlantılı olarak Mansûrî nisbesiyle meşhur olan Ali b. Süleyman, Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın (ö. 1102/1691) himayesinde 1088/1677 yılında İstanbul'a gelerek Osmanlı Devleti'nde kıraat ilminin gelişmesinde önemli katkılar sağ-

[19] Abdullah Hilmi Yusuf Efendizâde, *Risâle fî ecvibeti'l-mesâil mimmâ yete'alleku bi vücûhi'l-Kur'an* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 37b; Molla Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0045), 527; Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrâhim Efendi, 11), 214a-214b; Abdullah Akyüz, "Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 143-146; Ali Öge - Mustafa Tugantay, "Tahrîrât İlmine Katkısı Bağlamında Ali el-Mansûrî ve Tahrîru't-Turuk Adlı Eseri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/49 (Bahar 2020), 41-45.

[20] Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021), 141-238.

[21] Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Ürdün: Dâru Ammar, 2008), 11-20; Nizamettin Çelik, "Seyyid Hâmid b.el-Hâc Abdülfettâh el-Paluvî ve Kırâat İlmindeki Konumu", *Diyanet İlmî Dergi* 57/3 (2021), 732-734; Acar, *Şark Ulemâsının Kırâat İlmine Katkısı*, 126-136.

lamıştır.[22] Şeyhülkurrâ ve aynı zamanda reîsülkurrâ ünvanlarını alan Mansûrî, vefatına kadar payitahtta tedris ve telif faaliyetlerinde bulunmuş ve *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki Tayyibeti'n-Neşr* gibi kıraat ilmine dair önemli eserler kaleme almıştır.[23] Yaşadığı devir başta olmak üzere sonraki dönemlerde de kıraat ilminin seyrine etki eden Ali el-Mansûrî, Anadolu'da kıraat öğretimine özgü tariklerden olan Mısır tarikinin İstanbul'a da yayılmasına vesile olmuştur.[24]

1.2.2. Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî (ö. 1145/1732)

Maraş'ta doğan ve Saçaklızâde diye meşhur olan Mehmed Efendi, temel eğitimine memleketinde başlamış akabinde Şam'a giderek tahsilini devam ettirmiş ve sonrasında Maraş'a dönerek vefatına kadar irşad, tedris ve telifle meşgul olmuştur.[25] Çeşitli alanlarda eserleri bulunan Saçaklizâde, kıraat alanında *Tehzîbü'l-kırâ'âti'l-'aşr* ve *Cühdü'l-mükill* isimli eserleri kaleme almıştır.[26] Özellikle *Cühdü'l-mükill* adlı eseri gerek onun yaşadığı devirde gerekse sonraki dönemlerde tecvit ilminde ayrı bir yeri olan önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.[27]

1.2.3. Mustafa b. Abdurrahman el-İzmirî (ö. 1155/1742)

İzmir'in Menemen ilçesinde dünyaya gelen Mustafa el-İzmirî, İzmir ve İstanbul'da kıraat eğitimini tamamladıktan sonra yine İstanbul'da kıraat eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam ederek öğrenciler yetiştirmiştir. *'Umdetü'l-'irfân fî vucûhi'l-Kur'ân* ve bu çalışmanın şerhi olan *Bedâyi'u'l-burhân şerhu 'umdeti'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* adlı eserleri kıraat alanına dair kıymetli teliflerinden birkaçıdır. 18. asır ve akabinde devam eden yıllarda iz bırakan Mustafa el-İzmirî, İbnü'l-Cezerî sonrasında tahrîrât[28] ilmi adına bir ekolü temsil etmesi yönüyle kıraat ilminde önemli bir konuma sahiptir.[29]

[22] Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki tayyibeti'n-neşr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehemed Nuri Efendi, 6), 70b-154b; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 2018, 59-147; Öge - Tugantay, "Tahrîrât İlmine Katkısı Bağlamında Ali El-Mansûrî", 41-47.

[23] Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki tayyibeti'n-neşr* (Yemen: San'a Mektebetü Muhammed b. Mansûr, Yazmalar, 1288), 1b; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetu'l-'arifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*, thk. Rıfat Bilge - Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârif Matbası, 1951), 1/765; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm kâmûs-u terâcim li âsâri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 4/292.

[24] Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 112-118.

[25] Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/368-370; Fatih Dokgöz, "Saçaklızâde Maraşî (ö. 1145/1732) Bağlamında İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Sonrası Yedi Kıraat İhtiyarlarına Genel Bir Bakış", *AKİF* 51/1 (2021), 124-125.

[26] Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî, *Tehzîbü'l-kırâât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âtıf Efendi, 16), 1b-222b; Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 11-39.

[27] Fatih Dokgöz, *Muhammed Bin Ebî Bekir el-Mar'aşî ve Cühdü'l-mukill Adlı Eserinin Tecvid İlmindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 103.

[28] Kur'ân kıraatlerinin vecihlerini kaynaklarına yani asıl sahiplerine izâfe ederek caiz olan veya menedilen kıraatleri tespit edip meydana gelebilecek olan telfîk ve terkîblerin önlenmesini sağlamaktır. Bk. Süleymân b. Hüseyin Cemzûrî, *el-Fethu'r-rahmâni şerhu Kenzi'l meâni bi tahrîri Hırzi'l-emânî fi'l-kırâât*, thk. Şerif Ebû'l-'Alâ el-'Adevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 20-23; Muhammed b. Abdirrahman Halîcî, *Şerhu Mukarribi't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*, thk. Îhâb Fikrî, Hâlid →

1.2.4. Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754)

İstanbul'da doğan Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi, ilmî seviyesi yüksek özellikle kıraat ilminde geleneği olan bir aileye mensuptur. Muhtelif ilimlerin tahsilini yapan Yûsufefendizâde, tefsir, hadis ve kıraat ilminde uzmanlaşmıştır. Farklı ilim dallarında onlarca eser veren müellifin kıraat ilmine dair özellikle *el-İ'tilâf fî vücûhi'l-İhtilâf* adlı eseri öne çıkmaktadır. Yûsufefendizâde, Anadolu'da kıraat öğretimine özgü tariklerden olan İstanbul tarikinin azimet[30] yönünü tercih ederek "İ'tilâf" mesleğini kurmuş önemli bir şahsiyettir.[31]

1.2.5. Kastamonulu Ahmed es-Sûfî (ö. 1172/1759)

Kastamonulu olup Ahmed es-Sûfî diye meşhur olmuştur. Bostan cami imamı ve aynı zamanda şeyhülkurrâ Ahmed es-Sûfî, İstanbul tariki bünyesinde olan Sûfî mesleğini kurmuştur. İstanbul tarikinin ruhsat cihetini -bütün vecihleri seçme zorunluluğu olmadığı için ihtiyatlı olanı tercih etme- yeğlemiştir.[32] Ahmed es-Sûfî'nin günümüze ulaşan bir eseri tespit edilememekle birlikte kurmuş olduğu mesleğin Osmanlı kıraat tedrisâtı içinde yerini alması ve sistematik bir yapıya bürünmesi önem arz etmektedir.[33]

1.2.6. Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî (ö. 1179/1766)

İstanbul'da doğan ve Kettânîzâde diye meşhur olan Na'îmî Efendi, İstanbul Selimiye külliyesinin müderrisi ve Valide Sultan caminin şeyhülkurrâsıdır.[34] O, kıraat ilmine dair kaleme aldığı bazı eserlerin yanında kurmuş olduğu mesleğin adına ve sistematiğine binaen *Mütkınü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye* adlı eseriyle öne çıkmıştır.[35] Kıraat eğitim ve öğretiminde Mısır tarikinin azimet yönünü -nakledilen her meseleyi aynen tatbik etmeyi- tercih eden[36] Kettânîzâde en-Na'îmî, →

Hasan Ebu'l-Cûd (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009), 49; Osman Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 216.

[29] Mustafa b. Abdurrahman el-İzmirî, *Bedâyi'u'l-burhân 'alâ 'umdeti'l-'irfân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âtıf Efendi, 10), 1b; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-'arifin*, 1/445; Abdülfettah es-Seyyid Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi Kelâmi'l-Bârî* (Medîne: Mektebetü Taybe, 1982), 2/729-730; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021), 51-54, 110.

[30] Kıraat ilminde, bazı vecihleri uygulamaya koyarken nakledilen her meseleyi aynen uygulama cihetine gitmektir. Bk. Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân*, 1/38-39.

[31] Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, thk. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/471-473; Eşrefzâde Muhammed Hulûsî Eğinli, *Esâmî-i kurrâ-i kirâm-ı mübîn Defteri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6545), 9; Abdullah Hilmi Yusuf Efendizâde, *el-İ'tilâf fî vücûhi'l-ihtilâf*, thk. Ali Öge - Halil İbrahim Üren (İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2022), 1-10; Öge, *18. yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde*, 53-77.

[32] Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân*, 1/38, 39; Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrâhim Efendi, 11), 214a-214b.

[33] Fakri Özcan, *İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfî Mesleğine Göre Aşere Kavâid Defteri* (Rize: y.y., 2020), 1-80; Abdullah Boz, *Kırâat-i Aşere Kâideleri İstanbul Tariki* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020), 1-20.

[34] Akakuş, *Tarihsel Boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi*, 34.

[35] Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî, *Mütkınü'r-Rivâye fî Ulûmi'l-Kırâati li'd-Dirâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7957), 1b-168a.

[36] Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî, *Mütkınü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 21), 87a.

yaşadığı dönemde uygulamış olduğu yöntem ve metotla öne çıkarak "Mütkın" mesleği diye anılan ekolün kurucusu olmuştur.[37]

1.2.7. Palulu Hamid Efendi (1186/1773 hayatta)

Seyyid Hâmid b. el-Hâc Abdülfettâh el-Pâluvî, Elazığ'ın Palu ilçesindendir.[38] Eğitim dönemini Tokat'ta geçiren Pâluvî, sonrasında memleketi Palû'nun Zeve/Zâviye Mahallesi'nde bulunan dârülkurrâya baş müderris olarak atanmış[39] ve şeyhü'l-kurrâ ünvanıyla dersler vermiştir.[40] Kaleme almış olduğu özellikle *Zübdetü'l-'İrfân fî vücûhi'l-Kur'ân* adlı eseri kıraat ilmiyle meşgul olanlar tarafından çok talep görerek istinsâh edilmiştir. Seyyid Hâmid b. el-Hâc Abdülfettâh el-Pâluvî'nin yazmış olduğu bu eser, yaşadığı dönemde ve sonrasında büyük ilgi görmüştür.[41]

1.2.8. Atâullah Mehmed Efendi (ö. 1209/1794)

Ali el-Mansûrî'nin torunu olan Atâullah Mehmed Efendi, İstanbul Kanlıca'da ki Nakşî "Şeyh Atâ" dergâhını kurmuş ve kıraat eğitim-öğretim faaliyetlerini bu dergâhta gerçekleştirmiştir. O, Anadolu'da kıraat öğretimine özgü tariklerden olan ve Mısır tarikinin içinde kendi adıyla anılan "Şeyh Atâullah" mesleğini kurmuştur.[42] Tatbik etmiş olduğu yöntemle ihtiyatlı olanı tercih eden Şeyh Atâullah Efendi, kurmuş olduğu meslekle Osmanlı kıraat eğitiminde yerini almış ve yaşadığı devir başta olmak üzere sonraki dönemlerde de etkilerini devam etmiştir.[43]

1.3. 18. Yüzyılın Kıraat İlmi Açısından Öne Çıkan Yönleri

Anadolu'da birçok merkezde kıraat ilmine dair faaliyetlerin hareketli bir şekilde sürdürüldüğü bu asırda, özellikle Osmanlı payitahtı İstanbul'da eğitim ve öğretim gören kâriler ve bunların yazdığı eserler Hicaz, Bilâd-i Şam, Bağdat ve Kahire

[37] Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrâhim Efendi, 11), 214b; Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân*, 1/39.

[38] Bağdatlı, *Hediyyetu'l-'arifin*, 1/172; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu`cemü'l müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l 'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1993), 3/179; Süleyman Yapıcı, *Palu Tarih-Kültür-İdari ve Sosyal Yapı* (Elazığ: Anıl Matbaa ve Cilt Evi, 2004), 253; Çelik, "Seyyid Hâmid b.el-Hâc Abdülfettâh el-Paluvî", 732-734; Abdullah Demir, *1767-1774 (h. 1181-1188) Tarihli Harput Şer'iyye Sicili (Metin Değerlendirme Varak 1 -44)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 140.

[39] Murat Alanoğlu, *Osmanlı İdârî Sistemi İçerisinde Palu Hükûmeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 283.

[40] *1181-1188 Tarihli Harput Şer'iyye Sicili* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 38244/5, Y297. 56/HAR1), 25b2, 25b3, 26a1.

[41] Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (Dubai: Câizetü Dubey ed-Düveliyye, 2020), 2/1-384; Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2020), 1-408.

[42] M. Baha Tanman, "Atâ Efendi Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/36-37; Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi*, 119; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 2018, 219-220.

[43] Öge, *18. yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde*, 11-112; Recep Koyuncu, *Aşere Kâideleri* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2023), 1-141; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 1-102.

gibi ilim merkezleriyle boy ölçüşecek hatta bu ilim merkezlerinin üstüne çıkacak seviyelere gelmiştir.[44]

Ali el-Mansûrî'nin 1088/1677 yılında İstanbul'a gelerek kıraat eğitim ve öğretimine dair yaptığı faaliyetlerle Mısır tarikinin tohumlarını atması ve ardından 18. asırda bu tohumların kök salmaya başlayarak meyvelerini vermesi kıraat ilmini söz konusu dönemde bambaşka bir seviyeye ulaştırmıştır.[45] O, kurmuş olduğu ders halkalarıyla öğrenciler yetiştirmiş ve Mısır tarikinin İstanbul'da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Ali el-Mansûrî'nin yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla bu eğitim sisteminin günümüze kadar ulaşması ve aktif olarak da devam etmesi kayda değer bir husustur. [46]

Yine Ali el-Mansûrî'nin ve Mustafa el-İzmirî'nin İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ve *Tayyibe*'si etrafında oluşan kıraat literatüründe teşekkül eden (tahrîrât ilmi açısından) iki ana ekolün temsilcileri olmaları önem arz eden bir meseledir.[47] Tahrîrât ilmi konusunda yapmış oldukları çalışmalarla geliştirmiş oldukları yöntem ve usûllerle kıraat ilminde söz sahibi olan bu iki âlim, sonraki dönem kıraat tedrisatının şekillenmesinde etkisi olan Medresetü'l-Mansûrî[48] ve Medresetü'l-İzmîrî[49] diye isimlendirilen ekollerinin gelişimine ve ortaya çıkmasına katkı sunmuşlardır.[50]

Bu asrın en önemli özelliklerinden birisi Osmanlı kıraat tedrisatına mahsus eğitim metotlarından olan İstanbul ve Mısır tarikinin kaidelerinin tamamen sistematik hale gelerek kendi içlerinde İ'tilâf, Sûfî, Mütkın ve Atâullâh gibi meslekleri ortaya çıkarmasıdır.[51] Bu meslekler İstanbul tarikinde İ'tilâf ve Sûfî, Mısır tarikinde ise Mütkın ve Atâullahtır. İ'tilâf ve Mütkın meslekleri muteber kaynaklardaki kıraat

[44] Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 15, 141-253.
[45] Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği*, 114-115.
[46] Yavuz Fırat, "Kıraat İlmi ve Tarikler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2011), 44-45.
[47] Recep Koyuncu, "Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu", *Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrirât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/1-9.
[48] İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde ki tarîk ve vecihler çerçevesinde tahrîrâtı ele alarak bahsi geçen temel eserlerle yetinen ve dolayısıyla onun *en-Neşr*'de zikrettiği kaynakları yeterli gören Alî el-Mansûrî'ye nispet edilen tahrîrât ekolünün adıdır. Birkaç mesele hariç hemen hemen İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu vecihlere bağlı kalan bir ekoldür. Bk. *Halîcî, Şerhu Mukarribi't-tahrîr*, 53-55; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 93-94.
[49] İbnü'l-Cezerî'nin tarîk ve vecihlerini onun *en-Neşr*'inde dile getirdiği kaynaklarda olduğu gibi kabul etmeden, söz konusu yerde zikredilen eserlere de müracaat ederek tafsili bir incelemeye alıp mukayese eden Mustafa el-İzmîrî ile şöhret bulan tahrîrât ekolünün adıdır. *en-Neşr*'i kaynaklarıyla beraber değerlendirmeye tabi tutan bir ekoldür. Bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 104; Koyuncu, "Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu", 1/7-8.
[50] Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî*, 29-32; Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (2017), 114-142.
[51] Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmi", 1088-1089, 1096-1099; Öge, *18. yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde*, 105-111.

vecihlerinin zâhiri ile amal edip bütününü alırken, Sûfî ve Atâullâh meslekleri ise bütün vecihleri seçme zorunluluğu olmadığı için edâ ehlinin nezdinde zayıf ve zor olanı terk ederek ihtiyatlı olanı tercih etmiştir.[52] Her ne kadar da İ'tilâf ve Mütkın mesleklerinin -çok zaman ve çaba gerektirdiği için- öğretimi sonraki yıllarda yapılmayarak günümüzde devam etmese de Sûfî ve Atâullah mesleklerinin tedrisinin ülkemizde halen geçerliliğini koruması ve kıraat eğitim-öğretim faaliyetlerinin bu mesleklerin tercihleri doğrultusunda devam etmesi önem arz eden bir husustur.[53]

Ayrıca günümüzde tedrisi devam eden Sûfî mesleğinin, vecihlerin icrasında zaman zaman Ali el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk*'u, Mustafa el-İzmîrî'nin *Bedâyi'u'l-burhân*'ından nakiller yapması ve Kettânîzâde en-Na'îmî'nin *Mütkınü'r-Rivâye*'sinden faydalanması[54] son derece dikkat çekidir. Çünkü bu eserlerin müellifleri bu yüzyılın kurrâlarıdır. Yine günümüzde icrası süren Atâullah mesleğinin bütün özelliklerini bir araya getiren[55] Yûsuf İmamefendizâde Ahmed er-Rüşdî'nin (ö. 1217/1802) *Mürşidü't-Talebe ilâ îdâhi vucûhi ba'dı âyâti'l-Kur'âniyye min turuki't-tayyibe*[56] adlı eserinin bu asırda yazılmış olması dikkat çeken bir diğer husustur.[57]

Seyyid Hâmid el-Pâluvî'nin 1173/1759 yılında Tokat Hâtuniye Medresesi'nde tamamladığı[58] *Zübdetü'l-'İrfân* adlı eseri de kıraat ilmi açısından 18. asrın kayda değer çalışmalarındandır. Söz konusu eser verilen bilgilerin tertipli, düzenli ve muhtasar olması gibi nedenlerle yazıldığı günden bugüne çok rağbet görerek istinsâhı yapılmış ve basılmıştır.[59] Bu eser hala Türkiye'de kıraat eğitiminde yine onun şerhi olan *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân* adlı eserle birlikte derslerde temel kaynak olarak okutulmaktadır.[60]

Sonuç

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren kıraat ilmini daha ileri seviyelere taşıma gayretinde olmuş, İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'ya ve sonrasında Ahmed el-Mesyerî'nin de İstanbul'a gelişiyle bu durum daha da hız kazanmıştır. Ali el-Mansûrî'nin İstanbul'da bu ilmi öğretmek için sarfettiği çabalar başta olmak üzere nice ilmi şahsiyetin gayretleriyle Osmanlı toprakları milâdî 18. yüzyılda kıraat il-

[52] Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân*, 1/37-38.
[53] Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği*, 131-174; Koyuncu, *Aşere Kâideleri*, 1-120; Talip Akbal, *İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfî Mesleği Mufassal Kırâat-i Aşere Kavâidî* (İstanbul: y.y., 2018), 1-337.
[54] Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrâhim Efendi, 11), 214b.
[55] Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İbrâhim Efendi, 11), 214b.
[56] Ahmed er-Rüşdî Yusuf İmamefendizâde, *Mürşidü't-talebe ilâ îdâhi vucûhi ba'dı âyâti'l-Kur'âniyye min turuki't-tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71), 2a-2b.
[57] Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe*, 56.
[58] Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi, 15), 52b; Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* (Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Basmalar, 6672-1), 77b.
[59] Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân*, 2020, 1-12; Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 283-285.
[60] Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân*, 1/1-440; Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği*, 152.

minin zirve yaptığı bir dönemi yaşamıştır. Bu dönemde Osmanlı topraklarında yetişen kurrâ ve onların yazdığı eserler birçok ilim merkeziyle boy ölçüşecek seviyelere gelmiştir. 18. asırda kıraat ilmine dair eğitim ve öğretim faaliyetleri İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Şam ve Medine gibi pek çok şehirde dârülkurrâlarda, mescitlerde, türbelerde, medreselerde, tekkelerde, zaviyelerde ve büyük camilerde bütün hareketliliğiyle devam etmiştir. Bu dönemde hareketli bir şekilde kıraat eğitiminin devam etmesi aynı zamanda halkın ve devletin bu ilme olan rağbetinin göstergesidir.

Osmanlı kıraat tedrisatına mahsus eğitim metotlarından olan İstanbul ve Mısır tarikinin kaidelerinin tamamen sistematik hale gelip kendi içlerinde İ'tilâf, Sûfî, Mütkın ve Atâullâh gibi meslekleri ortaya çıkarması ve Sûfî ve Atâullah mesleklerinin tedrisinin ülkemizde hala devam etmesi bu asrın en önemli özelliklerindendir. Mısır tarikinin yayılmasına vesile olan Ali el-Mansûrî, kaleme almış olduğu *Cühdü'l-mükill* adlı eseriyle Saçaklızâde, tahrîrât ilmi adına bir ekolü temsil eden Mustafa el-İzmirî, İ'tilâf mesleğinin kurucusu Yûsufefendizâde, Sûfî mesleğinin kurucusu Ahmed es-Sûfî, Mütkın mesleğinin kurucusu Kettânîzâde en-Na'îmî, yazmış olduğu *Zübdetü'l-'İrfân* adlı eserle Seyyid Hâmid el-Pâluvî ve Şeyh Atâullah mesleğinin kurucusu Atâullah Efendi gibi isimler kıraat ilmine dair yaptıklarıyla yaşadıkları döneme ve sonrasına damga vuran 18. yüzyılın önemli şahsiyetleridir.

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

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

Kaynakça

Acar, Mustafa. *Şark Ulemâsının Kırâat İlmine Katkısı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.

Akakuş, Recep. Tarihsel Boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi ve Reîsü'l-Kurrâlık. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.

Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1081-1107.

Akbal, Talip. İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfî Mesleği Mufassal Kırâat-i Aşere Kavâidî. İstanbul: y.y., 2018.

Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 83-112.

Akpınar, Cemil. "Hatîb-i Ayasofya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/451-452. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.

Akyüz, Abdullah. "Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 133-162.

Alanoğlu, Murat. *Osmanlı İdârî Sistemi İçerisinde Palu Hükûmeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Atıyye Kabil Nasr. *Ğayetul-mürid fi 'ilmi't-tecvid*. Kahire: y.y., 7. Basım, 1412.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-'arifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*. thk. Rıfat Bilge - Mahmud Kemal İnal. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârif Matbası, 1951.

Baltacı, Cahit. XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri Teşkilat - Tarih. İstanbul: İrfan Yayınları, 1976.

Bostan, Osman. Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 207-234.

Boz, Abdullah. *Kırâat-i Aşere Kâideleri İstanbul Tariki*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020.

Cemzûrî, Süleymân b. Hüseyin. *el-Fethu'r-rahmâni şerhu Kenzi'l meâni bi tahrîri Hırzi'l-emânî fi'l-kırâât*. thk. Şerif Ebû'l-'Alâ el-'Adevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Çelik, Nizamettin. "Seyyid Hâmid b. el-Hâc Abdülfettâh el-Paluvî ve Kırâat İlmindeki Konumu". *Diyanet İlmî Dergi* 57/3 (2021), 725-748.

Çollak, Fatih. "Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları- IV". *Reîsü'l-Kurrâ'lık Müessesesi ve Esâmi-i Kurrâ Defteri*. ed. Bedreddin Çetiner. 37/179-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

Çonkor, Burhan. *Taşköprizâdelerin Tefsir Mirası*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Demir, Abdullah. *1767-1774 (h. 1181-1188) Tarihli Harput Şer'iyye Sicili (Metin Değerlendirme Varak 1 -44)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Dokgöz, Fatih. *Muhammed Bin Ebî Bekir el-Mar'aşî ve Cühdü'l-mukill Adlı Eserinin Tecvid*

İlmindeki Yeri. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Dokgöz, Fatih. "Saçaklızâde Maraşî (ö. 1145/1732) Bağlamında İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Sonrası Yedi Kıraat İhtiyarlarına Genel Bir Bakış". *AKİF* 51/1 (2021), 116-134.

Eğinli, Eşrefzâde Muhammed Hulûsî. *Esâmî-i kurrâ-i kirâm-ı mübîn Defteri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6545, 129.

Evliya Çelebi, Mehmed Zıllî İbn-i Derviş. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2008.

Fırat, Yavuz. "Kıraat İlmi ve Tarikler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2011), 37-55.

Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2018.

Gökdemir, Ahmet. Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Gökdemir, Ahmet. "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (2017), 113-148.

Gökdemir, Ahmet. "Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kıraat)". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 24-47.

Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdüssemi. *Eşheru'l-mustalehât fî fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Halîcî, Muhammed b. Abdirrahman. *Şerhu Mukarribi't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*. thk. Îhâb Fikrî, Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd. Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İzmirî, Mustafa b. Abdurrahman. *Bedâyiʿu'l-burhân ʿalâ ʿumdeti'l-ʿirfân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âtıf Efendi, 10, 1b-154b.

Kablan, Yusuf. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraaat İlmi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Bahar 2022), 511-530.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu`cemü'l müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l 'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1993.

Koyuncu, Recep. *Aşere Kâideleri*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2023.

Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021.

Koyuncu, Recep. Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021.

Koyuncu, Recep. "Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu". *Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrirât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme*. 1/665-690. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Köşklü, Zerrin. "Vakfiyelere Göre 17. ve 18. Yüzyıllarda Bir Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülkurraları". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000), 271-278.

Küçükdağ, Yusuf. *Konya Darülkurraları*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki tayyibeti'n-neşr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehemed Nuri Efendi, 6, 70b-154b.

Mansûrî, Ali b. Süleyman. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki tayyibeti'n-neşr*. Yemen: San'a Mektebetü Muhammed b. Mansûr, Yazmalar, 1288, 1b-105b.

Marʿaşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir. *Cühdü'l-mukill*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru Ammar, 2. Basım, 2008.

Marʿaşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir. *Tehzîbü'l-kırâât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âtıf Efendi, 16, 1b-222b.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Mehmed Tâhir Efendi, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. thk. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Mersafî, Abdülfettah es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü Taybe, 1982.

Muhammed Emin Efendi, Molla. *Zühru'l-erîb fî îzâhi'l-cem'i bi't-takrîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, 11.

Muhammed Emin Efendi, Molla. *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0045, 527.

Muhammed Emin Efendi, Molla. *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021.

Na'îmî, Muhammed b. Mustafa. *Mütkınü'r-Rivâye fî Ulûmi'l-Kırâati li'd-Dirâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7957.

Na'îmî, Muhammed b. Mustafa. *Mütkınü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 21, 1b-168a.

Öge, Ali. *18. yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kırâat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2. Basım, 2019.

Öge, Ali - Tugantay, Mustafa. "Tahrîrât İlmine Katkısı Bağlamında Ali el-Mansûrî ve Tahrîru't-Turuk Adlı Eseri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/49 (Bahar 2020), 33-63.

Özcan, Fakri. İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfî Mesleğine Göre Aşere Kavâid Defteri. Rize: y.y., 2020.

Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. 2 Cilt. Dubai: Câizetü Dubey ed-Düveliyye, 2020.

Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2020.

Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi, 15, 1b-52b.

Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Basmalar, 6672-1, 1b-78a.

Sayğın, Sümeyye. *Kur'ân'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'ân Algısı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

Tanman, M. Baha. "Atâ Efendi Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/36-37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İz Yayıncılık, 2007.

(THK), Türk Tarih Kurumu. "Tarih Çevirme Kılavuzu". 17 Ocak 2025. https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/

Üren, Halil İbrahim. *Molla Muhammed Emin Efendi ve 'Umdetü'l-Hullân fî Îzâhi Zübdeti'l-'İrfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Yancı, Ülkü. *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Yapıcı, Süleyman. *Palu Tarih-Kültür-İdari ve Sosyal Yapı*. Elazığ: Anıl Matbaa ve Cilt Evi, 2004.

Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *el-İ'tilâf fî vücûhi'l-ihtilâf*. thk. Ali Öge - Halil İbrahim Üren. İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2022.

Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *Risâle fî ecvibeti'l-mesâil mimmâ yete'alleku bi vücûhi'l-Kur'an*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 28b-38b.

Yusuf İmamefendizâde, Ahmed er-Rüşdî. *Mürşidü't-talebe ilâ îdâhi vucûhi ba'dı âyâti'l-Kur'âniyye min turuki't-tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71, 1b-174b.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.

Yüksel, Ali Osman. *Ulûmü'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.

Ziriklî, Hayruddîn. el-A'lâm kâmûs-u terâcim li âsâri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

1181-1188 Tarihli Harput Şer'iyye Sicili. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 38244/5, Y297. 56/HAR1.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Antakya Ulu ve İhsaniye Camii Hazirelerindeki Mezar Taşları

Gravstones in Antakya Grand and İhsaniye Mosque Cemeteries

Burak Muhammet Gökler

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü Erzurum/Türkiye
Assoc. Prof, Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Art History, Erzurum/Türkiye
burak.gokler@atauni.edu.tr@mail.com | https://orcid.org/0000-0002-5035-6756

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1617760

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 11.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Gökler, Burak Muhammet. "Antakya Ulu ve İhsaniye Camii Hazirelerindeki Mezar Taşları". *İstem* 45 (2025), 203-238. https://doi.org/10.31591/istem.1617760

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

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

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

Antakya Ulu ve İhsaniye Camii Hazirelerindeki Mezar Taşları

Öz

Tarihsel süreç içerisinde insanlar inançları doğrultusunda ölü gömme gelenekleri geliştirmişlerdir. Ahiret inancı ve ölüye verilen önem mezarların şekillenmesinde de etkili olmuştur. Türk-İslam devletlerinde bu konu ayrı bir önem teşkil etmektedir. Ölen kişinin ardından yapılan törenler ve mezarlar bir kültür haline gelmiş ve sanatsal bir eser niteliğine ulaşmıştır. Her mezar, dönemin kültürel ve geleneksel ortamını yansıtması bakımından öne çıkmaktadır. Aynı zamanda bölgenin tarihine de katkı sağlamaktadır. Akdeniz Bölgesi'nde yer alan Antakya, tarihi ve coğrafi özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Orta Paleolitik döneme kadar uzanan tarihi geçmişi ile farklı devletlere ev sahipliği yapmıştır. Emeviler, Abbasiler, Tolunoğulları, İhşidiler, Hamdaniler ve Memlükler'in kontrolünde olan Antakya, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı sınırlarına dahil olmuştur. Anadolu'da her bölge kendi içinde farklı özellikler ve kültür barındırmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde bölgede birçok cami, mescit, hamam ve çeşme inşa edilmiştir. Cami ve türbelerin hazirelerinde yer alan mezarlar ve mezar taşları hem Osmanlı Devleti'nin varlığını belgeleyen hem de bölgedeki önemli isimleri ortaya çıkaran birer belge niteliğindedir. 6 Şubat 2023 tarihinden önce bölgenin en önemli camileri arasında yer alan Ulu Cami ve İhsaniye Camii hazirelerinde Osmanlı dönemine ait on sekiz mezar tespit edilmiştir. XIX. ve XX. yüzyıllara ait bu mezar taşları yerinde incelenmiş, ölçüleri alınmış, fotoğraflanarak belgelenmiştir. Fotoğraflar daha sonra dijital ortamda temizlenerek üzerlerindeki süslemelerin ve kompozisyonların daha iyi anlaşılması için çizimler yapılmıştır. Depremden sonra Ulu ve İhsaniye Camileri hazireleri üzerine çökmüş, mezarlar ve mezar taşları tahrip olmuştur. Bu nedenle bölgenin tarihine ve kültürüne katkı sağlayacağı düşünülen mezar taşlarının Anadolu'daki diğer örneklerle karşılaştırılarak sanat tarihi içerisindeki yerinin ve tarihsel açıdan öneminin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Sanat Tarihi, Antakya, Ulu Camii, İhsaniye Camii, Hazire.*

Gravstones in Antakya Grand and İhsaniye Mosque Cemeteries

Abstract

In the historical process, people have developed burial traditions in line with their beliefs. The belief in the hereafter and the importance given to the dead have also been effective in shaping the graves. This issue has a special importance in Turkish-Islamic states. The graves and cemeteries made after the death of the deceased person have become a culture and a work of art. Each grave stands out in terms of reflecting the cultural and traditional environment of the period. It also contributes to the history of the region. Antakya, located in the Mediterranean Region, stands out with its historical and geographical features. It has hosted different states with its historical past dating back to the Middle Paleolithic period. Antakya, which was under the control of the Umayyads, Abbasids, Tolunids, Ikhshidids, Hamdanids and Mamluks, was included in the Ottoman borders during Yavuz Sultan Selim's Egyptian expedition. Each region in Anatolia has different characteristics and cultures. During the Ottoman Empire, many mosques, masjids, baths and fountains were built in the region. The graves and gravestones located in the hazirs of mosques and tombs are important both as evidence of the existence of the Ottoman Empire and as evidence that reveals important names in the region.Prior to February 6, 2023, eleven graves belonging to the Ottoman period were identified in the treasuries of Ulu Mosque and Ihsaniye Mosque, which are among the most important mosques of the region. These gravestones from the XIXth and XXth centuries were examined on site, measured, photographed and recorded. The photographs were then digitally cleaned and drawings were made to better understand the decorations and compositions on them. After the earthquake, Ulu and Ihsaniye Mosques collapsed on their treasuries, destroying the graves and tombstones. Therefore, it is necessary to publish grave markers that will contribute to the history and culture of the region.

Keywords: *Art History, Antakya, Grand Mosque, İhsaniye Mosque, Cemeteries.*

Giriş

Akdeniz Bölgesinin doğusunda bulunan Antakya, tarihi ve kültürü ile ön plana çıkan Anadolu şehirlerinden birisidir. Şehrin tarihi Orta Paleolitik döneme kadar inmektedir[1]. Kentin asıl kurucusu olarak bilinen Büyük İskender'in ölümünden sonra savaşlara sahne olan bölgenin gelişim süreci IV. Anitochos'un ölümüne kadar sürmüştür. M.Ö. 64'te ise Roma'ya bağlanmıştır[2]. Roma'nın ikiye ayrılmasından sonra Bizans (Batı Roma) sınırlarında kalmıştır.

Hz. Peygamberin sahabelerinden olan Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Antakya'yı antlaşma ile İslam topraklarına katmıştır[3]. Daha sonra Emeviler, Abbasiler[4] Tolunoğulları, İhşidler, Hamdanoğulları[5] ve Memlüklerin[6] hakimiyetine giren Antakya, I. Selim'in Mısır seferi esnasında Osmanlı[7] sınırlarına dahil edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde bölgeye çok sayıda cami, mescit, hamam ve çeşme gibi mimari yapılar inşa edilmiştir. Cami ve türbelerin hazirelerinde yer alan mezar ve mezar taşları ise Osmanlı'nın hem varlığını belgeleyen hem de bölgedeki önemli isimleri ortaya çıkartan birer delil olması açısından önem arz etmektedir.

Antakya'nın en önemli tarihi camileri arasında yer alan Antakya Ulu Camii ve İhsaniye Camii Hazirelerindeki mezar taşları formları, başlık tipleri, metin içerikleri ve kimlikleriyle birlikte dikkat çekmekte, bölgenin ve özellikle de İhsaniye Camii'nin tarihine katkı sunacağı düşünülmektedir. Bugüne kadar üzerinde herhangi bir çalışma bulunmayan bu mezar taşlarının deprem öncesinde fotoğraflanıp ölçüleri alınarak kayıt altına alınması bölgenin tarihi ve kültürel geçmişine katkı sağlaması hedeflenmiştir.

1. Antakya (Hatay) Ulu Camii Haziresi

Hatay'da şehir merkezinde bulunan ve depremden sonra tamamen yıkılan Ulu Camii, bölgenin en önemli ve eski yapılarının başında gelmektedir. Camide birden fazla kitabe vardır. Minarenin gövdesi üzerine yerleştirilen kitabede caminin ilk olarak Memlûk Sultan'ı Baybars tarafından 1271-72 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ancak minarenin Sokullu Mehmet Paşa (1505-1579) tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Bu durum minarenin Osmanlı dönemindeki onarımı ile alakalı olmalıdır. İnşa kitabesinin dışındaki diğer yazıtlar 1705, 1791, 1848[8] 1873 ve 1874 tarihli olup Osmanlı döneminde gerçekleştirilen onarımlara ilgilidir. 1874

[1] Ahmet Gündüz, *Hatay Tarihi* (Ankara: Hatay Valiliği Yayınları, 2013), 19.

[2] Halil Sahillioğlu, "Antakya Maddesi", *İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 1/231.

[3] Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân* çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 196.

[4] Sahilli, "Antakya Maddesi", 230.

[5] Salim Çöhce, "Doğu Akdeniz Çevresinde Türk Hâkimiyetinin Tesisi", *Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri* (2001), 1/144.

[6] Ali Sevim – Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 16.

[7] Sahillioğlu, "Antakya Maddesi", 231.

[8] Sevim –Yücel, *Türkiye Tarihi,* 79.

tarihindeki onarım, 1872'deki depremden sonra yapılmıştır[9]. Mufassal Tahrir Defterinde (Halep Sancağı/1536) Antakya /Hatay Ulu Camii vakfının varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte Halep Sancağı Mufassal Tahrir Defteri ve 1550 tarihli Halep Evkaf Defteri'nde Ulu Camii vakfı görülebilmektedir. Bu nedenle cami vakfının 1537-1549 tarihlerinde kurulmuş olduğu ileri sürülebilir. Birçok yer ve dükkân vakfedilen caminin gelirleri oldukça yüksektir. Bununla birlikte cami hizmetlilerinin ve diğer unsurların giderlerinden arta kalan gelir caminin onarımı için ayrılmıştır. Özellikle 1550 tarihinde caminin oldukça köhne olduğu belirtilmektedir[10]. Bu nedenle 1550'den sonra ilk onarımlarından birini geçirmiş olmalıdır.

Kayıtlar ve onarım tarihlerine dair bilgiler incelendiğinde caminin haziresine dair bir bilgi yer almadığı görülmektedir. Mezar taşlarının tarihleri dikkate alındığında en erken tarihlisinin 1867 yılına ait olması 1848 yılındaki onarımdan sonra caminin etrafında bir hazirenin oluşturulmaya başlanıldığını göstermektedir. Ancak belirtilen tarihten önce bir mezar veya mezar taşının varlığı söz konusu olabilir. Çünkü Osmanlı kültüründe bölgenin en eski veya tarihi camilerinin etrafı hazire alanına dönüştürülerek şehrin önemli ve önde gelen kişileri bu alanlara gömülmektedir. Burada 1867'den öncesine ait bir Osmanlı mezar şahidesi olsa idi, deprem veya diğer afetlerden zarar görmediği müddetçe günümüze kadar varlığını korumuş olması gerekirdi. Türk-İslam kültüründe ölüme ve vefat eden kişiye gösterilen saygı oldukça önem arz etmektedir ki bugüne kadar daha eski tarihli mezar taşlarının günümüze sağlam bir şekilde ulaşabilmesi bunu kanıtlar mahiyettedir. 6 mezarın bulunduğu hazireye sadece önemli kişilerin defnedildiği açık bir şekilde görülebilmektedir. Bu mezar taşlarında tespit edilen kişiler, kullanılan kaliteli malzeme, işçilik, süsleme kompozisyonları ve hat yazıları başkent İstanbul örneklerine oldukça yakındır. Özellikle Hatay'daki halk mezarları dikkate alındığında bu husus daha net bir şekilde görülebilmektedir **(Şekil 1)**.



Şekil 1. *Caminin Güneyinde Bulunan Mezarlar ve Deprem Sonrası (M. Arslan)*

[9] Fuat Şancı, *Hatay İlindi Türk Mimarisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 42-44.

[10] Enver Çakar, "16. Yüzyılda Antakya Vakıfları (1550 Tarihli Evkaf Defterine Göre)", *Vakıflar Dergisi 43,* (2015), 17-18.

1.1. Havva Ruşen Hanım'ın Mezarı

Caminin güneyinde bulunan ve Havva Ruşen Hanım'a ait olan 1867 tarihli mezar kademeli kapak taşlı olup mermer malzemeden oyulmuştur. 225 cm uzunluğunda 109,5 cm genişliğinde ve 17,50 cm yüksekliğindeki bu mezar, baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır.

Kapak taşının kısa kenarı içerisine yerleştirilen bitkisel tepelikli baş şahidesi, 38 cm (üst) 36 cm (alt) genişliğinde, 146,5 cm. uzunluğunda ve 7,2 cm. kalınlığında düzenlenerek yukarıdan (üstten) aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir form ortaya koymaktadır. Baş şahidesinin ön yüzeyine hakkedilen talik hatlı dokuz satırlık Osmanlıca kitabesi, çapraz olarak atılmış silmelerle belirginleştirilmiştir. Bu kitabe dıştan birbirine "C" kıvrımları ile bağlanan mine çiçeklerinin işlendiği kenar suyu ile sınırlandırılmıştır. Gövdenin bitkisel tepeliği, üçlü gül ve bu güle fon olarak yapılmış akant motifleriyle kompoze edilmiştir. Tepelikte kullanılan akant, merkezde bağlanarak zarif bir şekilde inceltilmiştir. Üstteki akantlar iki yana doğru dökülerek, altta omuz kısımlarına yayılan ve içe doğru kıvrılan yaprakların devamı ile bütünleşmiştir.

Mezarın ayak şahidesi, 31 cm (üst) 26 cm (alt) genişliğinde, 139 cm yüksekliğinde ve 7 cm. kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdelidir. Bitkisel tepelikli şahidenin ön yüzeyini altta fiyonk ile bağlı kıvrımlı dal üzerindeki gül motifleri tezyin etmektedir. Kompozisyon üstte, köşeleri mine çiçekleriyle dolgulanmış yuvarlak bir kemer ile sınırlandırılmıştır.

Şahidenin gövde bölümünden tepelik bölümüne geçişi sağlayan boyun kısmı akant yaprakları ile dekore edilirken gül motifleriyle uyum içerisinde verilen ve omuzlara kadar inen akantlar tepeliği tamamlamıştır **(Şekil 2)**.

Türkçe Tercümesi	**Osmanlıca**
1-Küllü Nefsin Zâikatü'l-Mevt 2-Şerbet-i merâret-efzâsını 3-Eyyâm-ı civânide nûş 4-Ve evlad yüzünden şehid olarak 5-Şu fena dünyayı ferâmuş eden 6-Tal'at Efendi zâde Fehim Bek'in 7-Halîlesi Havva Reşîde Hanım'ın 8-Rûhîçûn el-Fatiha 9-Sene 1284 (Miladi: 1867)	١- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ٢- شربت مرارت افزاسی‌نی ٣- ایام جوانی‌ده نوش ٤- و اولاد یوزیندن شهید اولاراق ٥- شو فناء دنیایی فراموش ایدن ٦- طلعت افندی‌زاده فهیم بك‌نك ٧- خلیله‌سی حوا رشیده خانمك ٨- روحچون الفاتحة ٩- سنة ١٢٨٤



Şekil 2. *Havva Ruşen Hanım'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahideleri*

1.2. Şerife Hanım'ın Mezarı

Caminin güneyinde bulunan Şerife Hanım'a ait olan 1870 tarihli mezar, kademeli kapak taşlı olup mermer malzemeden oyulmuştur. 142 cm uzunluğunda, 82 cm genişliğinde ve 19,5 cm yüksekliğindeki mezar, baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır.

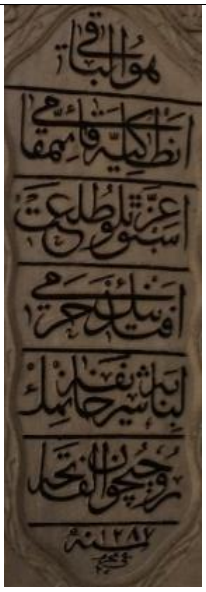
Mezar kapak taşının kısa kenarı üzerinden yükselen baş şahidesi 42 cm (üst), 33 cm. (alt) genişliğinde, 171 cm. yüksekliğinde ve 9,50 cm kalınlığında yukarıdan (üstten) aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen formda olup barok esintili dalgalı bir gövde yapısına sahiptir. Şahidenin ön yüzeyine hakkedilen yedi satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay eksende uzanan silmelerle ayrılmış, dıştan ise soyut yaprakların nakşedildiği bir kenar suyu ile sınırlandırılmıştır. Gövde üstünde, üzeri gül ve yıldız çiçekleriyle dekore edilmiş ampir karakterli çe-

lenk motifi merkezde bulunan fiyonklu gülleri çevrelemekte, çelenk ile omuz kısımları ise yine güllerle dolgulamaktadır.

Mezarın 38 cm (üst), 34 cm (alt) genişliğinde, 138 cm. yüksekliğinde ve 9 cm kalınlığındaki sivri tepelikli ayak şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen şemada olup gövdesi barok etkisinde dalgalanmıştır. Şahidenin ön yüzeyi, altta fiyonk ile bağlı tuba ağacı ile bezenirken, kompozisyon üstte dekoratif bir kemer ile sınırlandırılmıştır. Köşeleri güllerle doldurulan kemerin merkezinden yükselen ve üzeri yıldız çiçekleri ile hareketlendirilen çelenk örgesi, merkezdeki fiyonklu gülleri çevrelenmiştir **(Şekil 3)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-Hüve'l Bâkî	١- هو الباقى
2-Antakya kayimakâmı	٢- انطاكيه قائم مقامى
3-Esbak izzetlû Tal'at	٣- اسبق عزتلو طلعت
4-Efendi'nin haremi	٤- افندىنك حرمى
5-Lebâbe Şerife Hanım'ın	٥- لبابه شريفه خانمك
6-Rûhîçûn el-Fatiha	٦- روحيچون ال فاتحه
7-Fî sene 1287 (Miladi: 1870) Muharrem 20	٧- فى سنة ١٢٨٧ محرم ٢٠







Şekil 3. *Şerife Hanım'ın Mezarı, Kitabe Detayı, Baş ve Ayak Şahidesi*

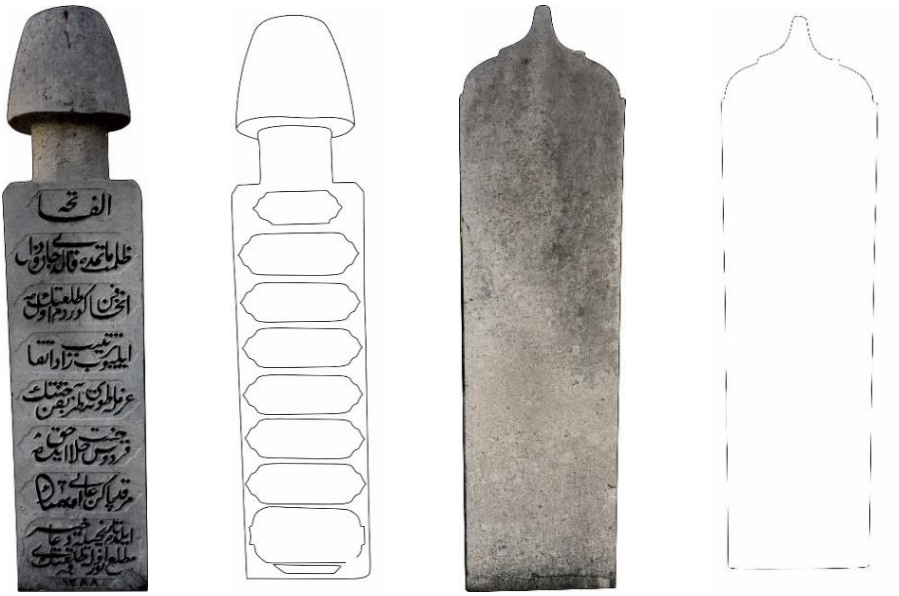
1.3. Talat'ın Mezarı

Caminin güneyindeki 1870 tarihli Talat'a ait olan mezar, kademeli kapak taşlı olup mermer malzemeden oyulmuştur. 200 cm uzunluğunda, 100 cm genişliğinde ve 19 cm yüksekliğindeki mezar, baş ve ayak şahidesinden oluşturulmuştur.

Mezar kapak taşının kısa kenarından çıkan baş şahidesi, 26 cm. genişliğinde, 110 cm. yüksekliğinde, 11,5 cm kalınlığında prizmal dikdörtgen gövdelidir. Şahidenin ön yüzeyine beyzi kartuşlar içerisine on satırlık talik hatlı kitabesi yerleştirilmiştir. Şahide gövdesi, kısa omuz bölümünden sonra uzun ve silindirik boyun ile üstteki Azîzî Fes bağlanarak nihayetlenmiştir.

25 cm. genişliğinde, 92 cm. yüksekliğinde ve 10,5 cm kalınlığındaki sade ayak şahidesi, prizmal dikdörtgen gövdelidir **(Şekil 4).**

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fatiha	١- لفاتحة
2-Zulmet-i matemde kaldı canu dil	٢- ظلمت ماتمده قالدى جان و دل
3-İthafın gördüm ol Tal'at'ın	٣- اتحافك كوردم اول طلعتك
4-Eyleyüp tertib-i zat-u ittikâ	٤- ايليوب ترتيب زات اتقا
5-Azm ile tuttu tarik-i cennetin	٥- عزم ايله توتدي ..طريقن جنتك
6-Firdevs-i cennetin hâlâ ide Hakk	٦- فردوس جنتكْ حالا ايده حقّ
7-Merkâd-ı pâkin Âli o yetimin	٧- مرقد پاككْ عالى اول يتيمكْ
8-Eyledim tarihiyle duayı hayr	٨- ايلەديم تاريخيله دعاى خير
9-Matlağ-ı nûr ola Talat'ın	٩- مطلع نور اولا طلعتك
10-1288 (Miladi: 1871)	١٠- ١٢٨٨



Şekil 4. *Talat'ın Baş ve Ayak Şahidesi*

1.4. el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni

Caminin batısında bulunan el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni'ye ait olan 1890 tarihli mezar, mermer malzemeden sanduka tipinde yapılmıştır. 190 cm uzunluğunda, 90 cm genişliğinde ve 80 cm yüksekliğindeki mezar baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır. Mezarın kısa kenar panosunda "Allah Hû, Lâ İlâhe İllallah Muhammedün Rasûllullah", "Hüve'l Azîz, Elâ inne evliyâa(A)llâhi lâ ḫavfun 'aleyhim velâ hum yahzenûn(e)[11]", güneyinde "İnne ekramekum 'inda Allâhi etkâkum[12]" "Kâlellâhü Teâlâ Azze ve celle, "Yevme lâ yenfe'u mâlun velâ benûn(e)", "İllâ men eta(A)llâhe bikalbin selîm(in)[13] Sadakallahülazim. (Alt satırda ise) Fâze bi'l-'ubûdiyyeti men lem yekûn indehû temenniyâtu'l-lezzeti.[14] 10 Zilhicce 1308" ibareleri sülüs hat ile yazılmıştır. Kuzeydeki yazıt iki yandan gül dalları, doğudaki yazıt ise palmet ile bezenmiştir.

Mezarın, 94 cm (üst), 83 cm. (alt) genişliğinde, 144 cm. yüksekliğindeki baş şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralan üstüvali bir gövdedir. Şahidenin ön yüzeyine hakkedilen ve dikdörtgen kartuşlar içerisine alınan beş satırlık sülüs hatlı yazısı taşı hareketlendiren tek detaydır.

Ayak şahidesi ile aynı gövde formunu sergileyen ayak şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralmakta olup 94 cm. (üst), 83 cm. (alt) ölçülerine sahiptir. Şahi-

[11] Yunus Suresi, 62. Ayet.

[12] Hurucat Suresi, 13. Ayet.

[13] Şuara Suresi, 88-89. Ayetler

[14] Zevkî ve nefsi istekleri olmayan kimse kulluğu kazanır.

denin ön yüzeyine ise dört satır halinde işlenen sülüs hatlı kitabesi beyzi kartuşlar içerisinde verilmiştir **(Şekil 5)**.

Türkçe Tercümesi	**Osmanlıca**
1-Küllü men ‘aleyhâ fân 2-Ecille-i ricâl-i Devlet-i ‘aliyye’den 3-Kâtib-i sânîsi Mîr-i mağfûr Müşâru ileyhin 4-Rûh-ı pür-fütuh-ı enverlerine Fâtiha 5-Sene 1308 (Miladi: 1890)	١ -كل من عليها فان ٢ -اجله رجال دولت عليه دن ٣ -كاتب سانيسى مير مغفور مشار اليهك ٤ -روح پور فتوح انورلرينه فاتحه ٥ -سنه ١٣٠٨
Türkçe Tercümesi	**Osmanlıca**
1-Hüve’l Aziz 2-Kutb-ı irşâd-ı cihân ve mürşid-i ve a’zam[A1]uzzaman 3-el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni kuddise sırruhu'l-âlî (aziz)	١ -هو العزيز ٢ -قطب ارشاد جهان و مرشيد و اعزام الزمان ٣ -الحاج سيد حسين حسنى الحسينى قُدِّسَ سِرُّهُ العالى











Şekil 5. *El-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni Mezarı, Kitabe Detayları, Baş ve Ayak Şahidesi*

1.5.Fehim Paşa'nın Mezarı

Caminin güneyinde bulunan Fehim Paşa'ya ait olan 1905 tarihli mezar, mermer malzemeden, kademeli kapak taşlı olarak yapılmıştır. 120 cm uzunluğunda, 90 cm genişliğinde ve 30 cm yüksekliğindeki mezar, baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır.

Kapak taşı üzerinden yükselen baş şahidesi, 41 cm genişliğinde, 152 cm uzunluğunda ve 5 cm kalınlıkta prizmal dikdörtgen bir gövdeye sahiptir. Şahidenin ön tarafına hakkedilen sekiz satırlık talik hatlı kitabesinin tarih satırı beyzi bir kartuş ile çevrelenirken, diğer satırlar dikdörtgen kartuşlar içerisine alınmıştır.

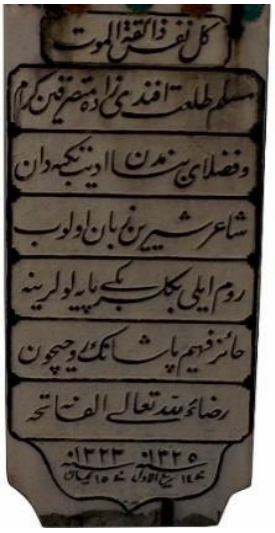
Serlevha satırının hemen üstünden başlayan ve ampir dönem bezemesi olan Osmanlı arması omuz bölümüne kadarki geniş bir alanı tezyin etmektedir. Arma-

nın ortasındaki paşalı kavuğuna, üstte hilal ve ışınsal çubuklar, iki yanda sancaklar, altta ise bir güneş motifi eşlik etmektedir. Bu kompozisyonun arkasına konumlandırılan top, silah, terazi, miğfer, mızrak ve savaş aletleri bir fon oluştururken alttaki nişan rozetleri dikkat çeken detaylardır. Şahide gövdesi, üstte geniş bir omuz üzerinde yükselen kısa boyun bölümünden sonra tepede Azîzî Fes ile nihayetlendirilmiştir.

Mezarın 35 cm (üst), 29 cm (alt) genişliğinde, 114,5 cm yüksekliğinde ve 5 cm kalınlığındaki bitkisel tepelikli ayak şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövde yapısında oyulmuştur. Gövdenin ön yüzeyini tezyin eden tuba ağacı üstte dekoratif bir kemer ile sınırlandırılmıştır. Kemerin orta noktasından kenetli (bağlı) olarak çıkan akant yaprakları, üste ve iki yana doğru yayılmıştır **(Şekil 6).**

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-Küllü Nefsin Zaikatü'l Mevt	١- كل نفس ذائقة الموت
2-Müslüm Tal'at Efendizâde mütesarrikin-i kirâm	٢- مسلم طلعت افندى زاده متصرفين كرام
3-ve fudela-yı benamdan edib-i tekkedân	٣- و فضلاء بنامدن اديب تكدان
4-Şâir-i şirin zebani olub	٤- شاعر شيرين زبانى اولوب
5-Rum ili Beylerbeyi pâyelûlerine	٥- روم ايلى بيلر بيى پايلوىلرنه
6-Hâiz Fehim Paşa'nın rûhîçûn	٦- حائز فهيم پاشانڭ روحچون
7-Rızaen-lillahi taâlâ el-Fâtiha	٧- رضا لله تعالى الفاتحة
8-Sene 1325- 14 Rebiü'l-Evvel/ Sene 1323/ Nisan-15 (Miladi: 1905)	٨- سنه ١٣٢٥ - ١٤ ربيع الاول سنه ١٣٢٣ /نيسان ١٥







Şekil 6. *Fehim Paşa'nın Mezarı, Kitabe Detayı, Baş ve Ayak Şahidesi*

2.6. Ahmed Fuat Bey'in Mezarı

Caminin güneyinde bulunan Ahmed Fuad Bey'e ait olan 1910 tarihli mezar, mermer malzemeli olup kademli kapak taşlıdır. 200 cm uzunluğunda, 100 cm genişliğinde ve 17 cm yüksekliğindeki mezar, baş ve ayak şahidesi ile oluşturulmuştur. Mezar kapak taşının kısa kenarı içerisine yerleştirilen baş şahidesi, 31,5 cm genişliğinde, 106 cm yüksekliğinde ve 13 cm kalınlığında prizmal dikdörtgen bir gövde anlayışındadır.

Baş şahidesinin ön yüzeyine hakkedilen talik hatlı altı satırlık kitabesinin serlevha ve tarih satırı yarım dairesel, diğer satırlar ise dikdörtgen kartuşlar içerisine alınmıştır. Şahidenin omuz bölümü kademeli bir şekilde yukarı doğru daralırken, palmet tepelikle tamamlanmıştır.

Ayak şahidesi, 25 cm genişliğinde, 92 cm yüksekliğinde ve 10 cm kalınlıkta, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövde yapısına sahiptir. Gövde ile omuz kısmı yumuşak bir geçişle bağlandıktan sonra üstte sivri bir tepelikle nihayetlenmiştir **(Şekil 7)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fâtiha	١- الفاتحة
2-Erbâb-ı ikdidârdan	٢- ارباب اقتداردن
3-Fehim Paşa'nın oğlu	٣- فهيم پاشانڭ اوغلى
4-Ahmed Fuad Bey'in	٤- احمد فؤاد بيڭ
5-Ruhî içûn el-Fatiha	٥- روحى چون الفاتحة
6-Sene 1328-1326 (Miladi: 1910)	٦- سنه ١٣٢٨ - ١٣٢٦



Şekil 7. *Ahmed Fuad Bey'in Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi*

2. İhsaniye Camii Haziresi

Hatay Şehir merkezinde Meydan Caddesi üzerinde yer alan yapının tarihi ile ilgili en önemli kayıt vakfiyesidir. Hacı Ebubekir Ağa tarafından 25 Zilhicce 1123 (Ocak 1712) tarihinde düzenletilen İhsaniye Medresesinin vakfiyesine göre *"...müceddeden bina ve inşa eylediğim bab hücratı muhtevi buka'-i İhsaniyye cami şerifine... vakfu hasb edip şöyle şart eyledim"* ifadesi yer almaktadır. Bu bilgilere göre yapının ilk inşasının bu tarihlerde olduğu düşünülmektedir[15].

Bugün ayakta olmayan caminin avlu giriş, harim giriş ve son cemaat yerinde kitabeleri bulunmaktadır. Giriş kapılarındaki iki kitabe 1806, üçüncü kitabe ise

[15] Şancı, *Hatay İlinde Türk Mimarisi,* 199-200.

1876 tarihlidir. Bu kitabelerin onarım yıllarını göstermektedir. Ayrıca harimdeki minberde 1830 tarihine rastlanmaktadır[16].

Caminin doğusunda ve kuzeybatısında bulunan hazirelerden en erken tarihlisinin 1819 yılına ait olması sebebiyle 1806'daki onarımlardan sonra hazire alanının şekillenmeye başladığı düşünülmektedir.

Hazire alanındaki şâhidelere bakıldığında bölgenin önemli vakıf sahibi olan Civelek ailesinin bireylerinin çok sayıda olması dikkat çekicidir. 1819 yılına ait olan mezarın Civelek ailesinden el-Hac Ebûbekir'e ait olması, ayrıca vakıf sahibi adınında Hacı Ebûbekir Ağa şeklinde geçmesi önemli bir detaydır. Her ne kadar vakıf tarihinin ve el-Hac Ebûbekir'in doğum ve ölüm yılları birbirini tutmasa da caminin ve müştemilatının Civelek Ailesi tarafından yaptırıldığı, onartıldığı veya vakıflar düzenletildiği ileri sürülebilir. Nitekim belirtilen aile dönemin önemli vakıf sahipleri olarak geçmektedir. Ayrıca cami etrafındaki mezarların çoğunluğunun Civelek Ailesi'ne ait olması bu kanıyı destekler mahiyettedir **(Şekil 8-9)**.



Şekil 8. *Caminin Doğusunda ve Kuzeybatısındaki Mezarlar*



Şekil 9. *Deprem Sonrası Cami ve Hazirenin Genel Durumu (M. Arslan)*

[16] Şancı, *Hatay İlinde Türk Mimarisi,* 200-201.

2.1. El-Hac Ebubekir Ağa'nın Mezarı

Yapının kuzeybatısında yer alan, El-Hac Ebubekir Ağa'ya ait olan 1819 tarihli mezar, ikili bir düzenlemede ele alınan baş şahidesinden oluşmaktadır. Doğrudan beton üzerine yerleştirilmiş şahide 80 cm yüksekliğinde, 100 cm genişliğinde 8 cm kalınlık ölçülerinde ele alınmış olup yukarıdan aşağı doğru daralan prizmal dikdörtgen formuyla ön plana çıkmaktadır.

Mezar taşının ön yüzeyine hakkedilen beş satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi bir bütün olarak verilmiştir. Hemen yanına Türkçe'si yazılan şahide de el-Hac Ebubekir Ağa'nın doğum ve ölüm tarihleri yanlış verilmiştir. Şahide üstte palmet tepelikle sonlandırılmıştır **(Şekil 10)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fatiha 2-Merhum el-Hâcî 3-Ebûbekir Ağa Civelek 4-Velâdetuhu 1160 H. (Miladi: 1708) 5-Vefâtuhu 1235 H. (Miladi: 1819)	١- الفاتحة ٢- مرحوم الحاجى ٣- ابو بكر آغا جيولك ٤- ولادته ح ١١٦٠ ٥- وفاته ح ١٢٣٥



Şekil 10. *el-Hac Ebubekir Ağa'nın Baş Şahidesi*

2.2.İbrahim Ağa'nın Mezarı

Caminin kuzeybatısındaki Civelekzade ailesinden İbrahim Ağa'nın 1827 tarihli mermer mezarı, 127 cm uzunluğunda 60 cm genişliğinde ve 27 cm yüksekliğinde alçak çerçevelidir.

Mezarın kısa kenar tarafından alttaki kaide içerisine yerleştirilen baş şahidesi, 29 cm genişliğinde, 131 cm. uzunluğunda, 13 cm. kalınlığında prizmal dikdörtgen gövdelidir. Şahidenin ön yüzeyine hakkedilen altı satırlık talik hatlı Osmanlıca kitabesi, beyzi kartuşlar içerisinde değerlendirilmiştir. Sade ve gösterişten uzak olan gövde, kısa bir omuz bölümünden sonra silindirik boyun kısmı ulema sarığı ile sonlandırılmıştır.

30 cm. genişliğinde, 131 cm. uzunluğunda ve 13,5 cm. kalınlığındaki prizmal dikdörtgen gövdeli ayak şahidesinin ön yüzeyine sonradan yerleştirilen mermer

levhada Antakya Müsellimi bilgisi geçmektedir. Bu da İbrahim Ağa'nın bölge için önemli biri olduğunu göstermektedir.

Sade bir anlayış sergileyen ayak şahidesi üstte stilize palmet bir tepelikle sonlandırılmıştır **(Şekil 11)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-Hüve'l Bâkî	١- هو الباقى
2-Merhûm ve mağfûr	٢- مرحوم و مغفور
3-Civelek el-Hac Ebubekir Ağâzâde	٣- جيولك الحاج ابو بكر آغازاده
4-İbrahim Ağa'nın ruhuna	٤- ابراهيم آغانڭ روحنه
5-el-Fatiha	٥- الفاتحة
6-Z. 14 fî seneti 1243 (Miladi: 1827)	٦- ز ١٤ في سنتي ١٢٤٣



Şekil 11. *İbrahim Ağa'nın Mezarı, Kitabe Detayı, Baş ve Ayak Şahidesi*

2.3. Hafsa Hatun Mezarı

Caminin doğusundaki Hafsa Hatun'a ait olan 1862 tarihli mermer mezar, 185 uzunluğunda, 60 cm genişliğinde ve 26 cm yüksekliğinde alçak çerçeveli olup baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır.

Mezarın kısa kenarına yerleştirilen baş şahidesi, 32 cm genişliğinde, 113 cm yüksekliğinde, 12,5 cm kalınlığında olup prizmal dikdörtgen gövdelidir. Şahidenin ön yüzeyine hakkedilen altı satırlık talik hatlı yazıtı beyzi kartuşlar içerisinde verilmiştir. Şahide gövdesi iki yanda sütunceler ile yumuşatılarak estetik bir görünüm elde edilmiştir. Gövde üstte stilize palmet tepelikle nihayetlendirilmiştir.

Baş şahidesi ile form açısından aynı özellikleri sergileyen stilize palmet tepelikli ayak şahidesi, 32 cm. genişliğinde, 107 cm. yüksekliğinde, 11,5 cm kalınlığında prizmal bir gövde yapısına sahip olup yalın olarak oyulmuştur **(Şekil 12)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fatiha	١- الفاتحة
2-Civelekzâde	٢- جيولك زاده
3-el-Hac Ali Ağa'nın	٣- الحاج على آغانك
4- Kenze-i menkuhasi	٤- كنز منكوحه سى
5-el-Hâc Hafsa Hatun	٥- الحاج حفصه خاتون
6-Sene 1279 Ş. 9 (Miladi: 1862)	٦- سنه ١٢٧٩ شوال ٩



Şekil 12. *Hafta Sultan'ın Baş, Ayak Şahidesi*

2.4. Bergüzar Hanım'ın Mezarı

Caminin doğusunda bulunan Bergüzar Hanım'a ait 1863 tarihli mezar, 183 cm uzunluğunda, 60 cm genişliğinde, 22 cm yüksekliğinde alçak çerçeveli biçimde olup baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır.

Mezarın kısa kenarı içerisinden yükselen baş şahidesi, 31 cm genişliğinde, 125,5 cm yüksekliğinde ve 13 cm kalınlığında prizmal dikdörtgen gövdelidir. Gövdenin ön yüzeyine hakkedilen sekiz satırlık talik hatlı kitabesi beyzi kartuşlar ile kuşatılmıştır. Şahide gövdesi, serlevha satırından sonra içeri doğru kıvrılmalar yaparak üstte stilize palmet tepelik ile nihayetlendirilmiştir.

Palmet tepelikli ayak şahidesi, 31 cm (üst), 28 cm (alt) genişliğinde, 115,5 cm yüksekliğinde, 13 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövde tasarımında ele alınmış ve sade bırakılmıştır **(Şekil 13)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fatiha	١- الفاتحة
2-Civelekzâde el-Hâc	٢- جيولك زاده الحاج
3-Mustafa Ağa'nın Haremi	٣- مصطفى آغانڭ حرمى
4-Enderun-ı Humâyundan	٤- اندرون همايوندن
5-Mahrec-i Hırka-i Şerîf	٥- مخرج خرقه شريف
6-Kalfası Saraylı	٦- قلفه سى سرايلى
7-Bergüzâr Hanım kabridir	٧- برگز ار خاتون قبرى در
8-Sene 1280 C. 15 (Miladi:1863)	٨- سنه ١٢٨٠ ج ١٥



Şekil 13. *Bergüzar Hanım'ın Baş, Ayak Şahidesi ve Kitabe Detayı*

2.5. Muhyiddin Ağa'nın Mezarı

Yapının doğusunda yer alan Muhyiddin Ağa'nın 1864 tarihli mezarı, 181 cm uzunluğunda, 56 cm genişliğinde, 23 cm yüksekliğinde alçak çerçeveli formda ve baş ayak şahideleriyle birlikte düzenlenmiştir.

Mezarın kısa kenarın tamamlayıcısı olan baş şahidesinin serlevha satırı ile birlikte tepelik kısmı kırık vaziyettedir. 26,5 cm genişliğinde 76 cm yüksekliğinde,

12,5 cm kalınlığındaki şahide, prizmal dikdörtgen gövdelidir. Gövdenin ön yüzeyine hakkedilen on satırlık talik hatlı kitabesi beyzi kartuşlarla çerçevelenmiştir.

28 cm (üst), 24 cm (alt) genişliğinde, 104 cm uzunluğunda ve 11 cm kalınlığındaki stilize palmet tepelikli ayak şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralan gövdesi prizmal dikdörtgen formda ele alınmıştır. Sade anlayıştaki taşın ayak kısmı mezarın kısa kenarını oluşturmaktadır **(Şekil 14)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fatiha	١- ال فاتحه
2-.....Bu kısım kırık olduğu için yazı okunamadı.	٢- ...
3-Aldı evladımı elimden hayfâ	٣- الدي اولادم المدم حيفا
4-Haşre dek çıkmaz ciğerden acısı	٤- حشره دك چيقماز جيردن آجيسي
5-Yanmada bağrım benim subh-u mesa	٥- يانمده بغرم بنم صوح و مصا
6-Iki yasında yetim ve ümm idi	٦- ايكي ياشنده ايتيم و امايدي
7-Tıfl iken etti vefat ve ah daima	٧- طفل ايكن ايتدي وفات و اه دايما
8-Çıktı bir tarih fehmi elinden	٨- چيقدي بر تاريخ فهمي الكدن
9-Nur olsun kabri Muhyiddin Ağa	٩- نور اولسون قبري محى‌الدّين اغا
10-Sene 1281-Safer:29 (Miladi:1864)	١٠- سن ١٢٨١ - صفر ٢٩



Şekil 14. *Muhyiddin Ağa'nı Baş ve Ayak Şahidesi*

2.6. Aişe Kadın'ın Mezarı

Caminin doğusundaki Aişe Kadın'a ait olan 1872 tarihli baş ve ayak şahidesinden oluşan olan mezar, 190 cm uzunluğunda, 59 cm genişliğinde ve 22,5 cm yüksekliğinde alçak çerçevelidir.

Mezarın kısa kenarını oluşturan baş şahidesi, 36,5 cm genişliğinde, 100 cm yüksekliğinde ve 11,5 cm kalınlığında olup gövdesi prizmal dikdörtgen bir anlayışta ele alınmıştır. Gövdenin ön tarafına hakkedilen talik hatlı kitabesi altı satır ha-

linde olup beyzi kartuşlarla sınırlandırılmıştır. Serlevha satırı ile birlikte içe doğru kıvrılan tepelik bölümü stilize palmet ile nihayetlenmiştir.

Ayak şahidesi, 35,5 cm. genişliğinde, 95 cm. yüksekliğinde, 11,5 cm. kalınlık ölçülerinde olup baş şahidesi ile aynı forma sahiptir **(Şekil 15)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-el-Fatiha	١- الفاتحة
2-Civelekzâde el Hac	٢- جولەكزاده الحاج
3-Mustafa Fehmi Ağa	٣- مصطفى فهمى آغا
4-Validesi Aişe Kadın	٤- والدەسى عائشه قادين
5-Rahmetullahi Aleyha	٥- رحمةالله عليها
6-Sene 1289 6 (Şaban) / (Miladi: 1872)	٦- سنة ١٢٨٩ ٦ شعبان



Şekil 15. *Aişe Kadın'ın Baş ve Ayak Şahidesi*

2.7. Aişe Sıdıka Hanım'ın Mezarı

Caminin doğusundaki Aişe Sıdıka Hanım' ait 1874 tarihli mezar, 125 cm uzunluğunda 60 cm genişliğinde 24 cm yüksekliğinde alçak çerçeveli formda olup baş ve ayak şahidesinden müteşekkildir.

Mezarın kısa kenarına konulan baş şahidesi 23 cm (üst), 21,7 cm (alt) genişliğinde, 105,5 cm yüksekliğinde 11,8 cm kalınlığında, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal bir dikdörtgen gövdede düzenlenmiştir. Stilize palmet tepelikli şahidenin ön yüzeyine işlenen dokuz satırlık talik hatlı kitabesinden serlevha satırı dekoratif bir çerçeve ile sınırlandırılırken, diğer satırlar dikdörtgen kartuşlar içerisine alınmıştır.

Stilize palmet tepelikli ayak şahidesi, 33 cm (üst), 30,2 cm (alt) genişliğinde, 85 cm uzunluğunda, 12 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen yapıda sade olarak düzenlenmiştir **(Şekil 16)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-Ah	١- آه
2-el-Fatiha	٢- الفاتحة
3-Civelekzâde el-Hâc	٣- جولەكزاده الحاج
4-Mustafa Fehmi	٤- مصطفى فهمى
5-Ağa'nın kerimeleri Aişe	٥- اغانك كريمەلرى عائشه
6-Sıddıka Hanım	٦- صدّقه خانم
7-Fî seneti 1291 ry 25 (Miladi: 1874)	٧- فى سنة ١٢٩١ ر ى ٢٥



Şekil 16. *Aişe Sıdıka Hanım Baş ve Ayak Şahidesi*

2.8. İbrahim Ağa'nın Mezarı

Caminin doğusunda bulunan İbrahim Ağa'nın mezarının tarih kısmı betonun altında kaldığı için tespit edilememiştir. Alçak çerçeveli olan mezar 191 cm uzunluğunda, 49 cm genişliğinde ve 25 cm yüksekliğinde, baş ve ayak şahidesinden oluşmaktadır.

Mezarın kısa kenarına konumlandırılan baş şahidesi, 27 cm (üst), 26 cm (alt) genişliğinde, 114 cm yüksekliğinde, 13 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeye sahiptir. Gövdenin ön yüzeyine hakkedilen altı satırlık sülüs hatlı kitabesi yatay eksende atılmış birer silme ile ayrılmıştır. Gövde, kısa bir omuz ve yukarı doğru daralan silindik boyundan sonra çatal kalafatla tamamlanmıştır.

Ayak şahidesi, 21,5 cm (üst), 19,1 cm (alt) genişliğinde 70 cm yüksekliğinde ve 13 cm kalınlıktadır. Yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli şahide, sivri tepelik ile bitirilmiştir **(Şekil 17)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı	١- يكي چري يان دركاهي
2- Âli ser-turnacıyân	٢- عالى سَر طورنجيان
3-Ocağı merhûm	٣- اوجاغى مرحوم
4-Ve mağfur İbrahim	٤- و مغفور ابراهيم
5-Ağa'nın Rûhîçûn	٥- اغانك روحى چون
6-el-Fatiha	٦- الفاتحة
7- Sene	٧- سنه





Şekil 17. *İbrahim Ağa'nın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi*

2.9. Şeyh Ebu Hüseyin Muhammed

Caminin doğusundaki Şeyh Ebu Hüseyin Muhammed'e ait olan tarihsiz mezar, 181 cm uzunluğunda, 50 cm genişliğinde, 23 cm yüksekliğinde alçak çerçeveli olarak düzenlenmiştir. Baş ve ayak şahidesinden oluşan mezarın kısa kenarı üzerine yerleştirilen baş taşı, 28 cm (alt), 27,5 cm (alt) genişliğinde 122 cm uzunluğunda, 13 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli bir formdadır. Gövdenin ön yüzeyine hakkedilen sekiz satırlık talik hatlı kitabesi kartuşlar içerisine alınmıştır.

Şahidenin kısa tutulan omuz kısmından sonra silindirik ve uzun boynu üstünde çatal kalafat serpuşa rastlanılmaktadır. Serpuşun sarığına işlenen gül motifi tek bezemesel detay olarak karşılaşılmaktadır.

Mezarın ayak şahidesi, sivri tepeliklidir. 28 cm (üst), 27 cm (alt) genişliğinde, 104 cm yüksekliğinde, 11 cm kalınlığında olan şahide, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli ve yalındır **(Şekil 18)**.

Türkçe Tercümesi	Osmanlıca
1-Şeyh Ebu Hüseyin Muhammed	١- شيخ ابو حسين محمد
2-Emir Şeyh Ya Ali Ya Muhammed	٢- امير شيخ يا علی يا محمد
3-Edip kabrinde rahat ola mağfur	٣- اديب قبرنده راحت اولا مغفور
4-Şehadet rütbesiyle kıl mümehhed	٤- شهادت رتبهسيله قل ممهّد
5-Makam-ı alî bu cennet makamı	٥- مقامِ عالی بو جنت مقام
6-Civarı Hazreti Şeyh Muhammed	٦- جوارِ حضرتِ شيخ محمد
7-Vefatı tarihiyle eyle makbul	٧- وفات تأريخيله ايله مقبول
8-Bi-lütfi sevaddan Nur-u Muhammed	٨- بلطفِ سوادَن نورِ محمد



Şekil 18. *Şeyh Ebu Hüseyin Muhammed Baş, Ayak Şahidesi ve Kitabe Detayı*

2.10. İbrahim'in Mezarı

Caminin güneybatısında bulunan Mustafa Fehmi oğlu İbrahim'e ait olan tarihsiz mezar, 125 cm. uzunluğunda, 60 cm genişliğinde, 24 cm yükseklikte alçak çerçeveli olarak baş ve ayak şahidesiyle birlikte kurgulanmıştır.

Mezarın kısa kenar panosu üzerinden yükselen baş şahidesi, 34 cm (üst) 33 cm (alt) genişliğinde, 114 cm yüksekliğinde, 15 cm kalınlığında olup yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeli olarak tasarlanmıştır. Şahidenin ön tarafına yerleştirilen mermer malzeme üzerine hakkedilen dört satırlık talik hatlı kitabesi beyzi kartuşlar içerisinde değerlendirilmiştir. Serlevha satırını iki yandan sınırlandırılan Ayyıldız tek bezemesel detaydır.

Şahide gövdesi üstte uzun bir omuz ve boyun bölümünden sonra püskülü arkaya sarkan Azîzî Fes ile bitirilmiştir.

Sivri tepelikli ayak şahidesi, 33 cm genişliğinde, 130 cm yüksekliğinde, 14,5 cm kalınlığında yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdesiyle sade görünümdedir. Şahidenin ön tarafına sonradan yerleştirilen mermer levhada dört satırlık Arapça kitabe beyzi kartuşlarla çevrelenmiştir **(Şekil 19)**.

Baş Taşı Türkçe Tercümesi	**Osmanlıca**
1-el-Fatiha	١- الفاتحة
2-Civelekzâde el-Hâc	٢- جولكـزاده الحاج
3-Mustafa Fehmi bin İbrahim	٣- مصطفى فهمى بن ابراهيم
4-Aleyhi rahmetu Rabbi'r-Rahîm	٤- عليهِ رحمةُ ربّىالرحيم
Ayak Taşı Türkçe Tercümesi	**Osmanlıca**

1-La tensânî ya Hû 2-Ene el-müznibü ve Rabbun Gafûr 3-Ziyaretden murat hayr-ı duadır. 4-Bugün bana ise yarın sanadır.	١- لا تنسانى يا هو ٢- أنا المذنب و ربٌّ غفور ٣- زيارتدن مراد خير دعا در ٤- بگون بنا ايسه يار ان سانڈر



Şekil 19. *İbrahim'in Mezarı, Kitabeleri, Baş ve Ayak Şahidesi*

2.11. Yazısız ve Tarihsiz Mezar

Caminin doğusunda bulunan, üzerinde herhangi bir yazı ve tarih bulunmayan alçak çerçeveli mezar, 189 cm uzunluğunda, 50 cm genişliğinde ve 18 cm yüksekliğindedir. Şahidenin baş şahidesi, 27 cm. genişliğinde, 90 cm. yüksekliğinde ve 15 cm. kalınlığında, prizmal dikdörtgen gövdelidir. Gövde, üstte çatal kalafat ile bitirilmiştir.

Stilize palmet tepelikli, yalın ayak şahidesi, 35,5 cm. genişliğinde, 84,5 cm. yüksekliğinde, 10 cm. kalınlığında, yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal formdadır **(Şekil 20)**.



Şekil 20. *Mezarın Baş ve Ayak Şahidesi*

Karşılaştırma ve Değerlendirme

Tarih boyunca birden fazla medeniyete ev sahipliği yapan Antakya'da tespit edilen mezarlıklar ve şahideler bölge tarihi için oldukça önem arz etmektedir. Osmanlı dönemi ve öncesine ait bölgede form, biçim ve dönem özelliği veren pek çok mezar tespit edilmiş ve ortaya çıkartılmıştır[17].

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem üslup özelliklerini yansıtan ve Hatay Ulu Camii ile İhsaniye Camii Hazirelerinde gerçekleştirilen araştırmalar neticesinde toplamda on yedi mezar değerlendirmeye alınmıştır. Bunlardan altısı Ulu Camii Haziresindeyken on biri İhsaniye Camii'ndedir. İhsaniye Camii'nde ayrıca değerlendirmeye alınmayan dört mezar taşı söz konusudur. Bu taşlardan üçü üzerinde herhangi bir yazıt olmadığı gibi serpuşu, bezemesel detayları ve üslup açısından bir değer ortaya koymamaktadır. Bir diğer mezar ise Cumhuriyet dönemi sonrası ait olup 1931 tarihlidir. Şahide üzerindeki yedi satırlık Türkçe kitabeden mezarın Fatma Civelek'e yani Civelek ailesine mensup olduğu anlaşılmaktadır **(Şekil 21)**.

[17] Fehime Mine Temiz – Servet Özkan, "2019 Yılı Bulgularına Göre Hatay-Hassa Mezar Taşlarında Damgalar ve Damga İşaretleri", *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/49 (Haziran 2022) 361-385, Fehime Mine Temiz – Demet Kara, "Aktepe Büyük Karapınar Mezarlığı'nda Yeni Bulgular", *Uluslararası Avrasya Türk Sanatları Kongresi* (İstanbul: MSGSÜ Yayınları, 2018), 67-92, Fehime Mine Temiz – Demet Kara, "Hatay Arkeoloji Müzesi Aktepe Türkmen Mezarlığı Kurtarma Kazısı 2018", *41. Kazı Sonuçları Toplantısı,* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 3/287-305. Fehime Mine Temiz – Demet Kara, "Hassa Aktepe Türkmen Mezarlığında Üçlü Düzende Şahideler Üzerine Bir İnceleme", *I. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları,* (Azerbaycan: Khazar University Press, 2018), 241-271.



Şekil 21. *Fatma Civelek'in Mezar Taşı*

Camiler farklı dönemlerde ve tarihlerde inşa edilmiş olmasına karşılık hazirelerinde bulunan mezarlar tarih olarak aynı yüzyıllardadır. XIX. ve XX. yüzyılı kapsayan on altı mezardan onu XIX. yüzyıldır. Bu yüzyıla ait en eski mezar 1819 tarihli olup el-Hac Ebûbekir Ağa'ya aitken en geç örneğini el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni'nin sandukalı mezarı (1890) oluşturmaktadır. Ulu Camii'nin haziresindeki Fehim Paşa (1905) ve Ahmed Fuad Bey'in (1910) mezarı XX. yüzyıldan iki örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dört mezarın ise tarihi tespit edilememiştir. Ancak diğer örneklerle karşılaştırıldığında XIX. yüzyılın ortalarına ait oldukları düşünülmektedir.

Değerlendirilen on altı mezardan altısı kadın, diğer on biri ise erkek mezarıdır. Mezarlar tip bakımından üç farklı özellik ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi kapak taşlı (pehleli) tiptir. Ulu Camii'nin haziresindeki Havva Hanım (1867), Şerife Hanım (1870), Talat (1890), Fehim Paşa (1905) ve Ahmet Fuad Bey'in (1910) mezarları kademeli kapak taşlı bir düzenleme göstermektedir. El-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni'ye ait olan (1890) mezar ise tek sandukalı[18] form olarak ön plana çıkmaktadır.

İhsaniye Ulu Camii'nin haziresindeki değerlendirmeye alınan 11 mezarın onu alçak çerçeveli olarak düzenlenirken el-Hac Ebûbekir Ağa'nın mezarı doğrudan beton üzerine yerleştirilmiştir.

Mezarların tamamlayıcı konumundaki baş ve ayak şahideleri, el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni'ye ait mezarda üstüvali bir biçim ele alınırken, diğer örnekler Anadolu'nun genelinde sıkça tekrar edilen yukarıdan aşağıya daralan prizmal dikdörtgen gövdelidir. Gövdelerin ön yüzeylerine işlenen metinlerden üçü

[18] Fehime Mine Temiz – Müge Çiftyürek, "Hatay-Kırıkhan'da Bayezid-i Bestami Hz. Türbesi ve Haziresi Mezartaşları", *Hatay Araştırmaları VI,* (Ankara: İksad Yayınları, 2021), 55.

sülüs (Şerife Hanım, el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni ve İbrahim Ağa'nın Mezarı) hat yazısıyla, on üçü de talik yazıyla yazılmıştır.

Hat yazısı dışında metinlerde geçen içerikler de şahideler için önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu hususta irdelenen mezarlar içerisinde bölgenin mütesellimi İbrahim Ağa (1827), Antakya Kaymakamı'nın eşi şeklinde ifade edilen Şerife Hanım (1870), Rumeli Beylerbeyi payelilerinden olan Fehim Paşa (1905) ve oğlu Ahmed Fuad Bey (1910) dikkat çeken detaylardır. Bunların dışında İhsaniye Ulu Camii'nin haziresinde sıkça karşılaşılan bölgenin önemli ailelerinden olan vakıf sahibi[19] Civelek ismiyle sıkça karşılaşılmaktadır. Antakya'da meydana gelen deprem sonucunda bölgede yıkılan ve zarar gören birçok eseri levazımıyla birlikte yeniden inşa eden Civelekzade Mustafa Fehmi Efendi'nin[20] oğlu İbrahim, el-Hac Ebubekir Ağa'nın oğlu İbrahim Ağa, el-Hac Hafsa Hatun, Bergüzar Hanım, Aişe Kadın ve Sıdıka Hanım bu aileye mensup kişilerdir.

Hazire içerisinde peygamber soyundan olduğu düşünülen el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni'nin ise önemli tasavvuf âlimlerinden biri olduğu Mürşid-i ve a'zamuzzaman (Zamanın en büyük mürşidi ve rehberi) betimlemesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Şeyh Ebu Hüseyin Muhammed'e ait olan tarihsiz mezarda isminin önündeki "şeyh" ifadesinden dönemin önemli din âlimleri arasında yer aldığı düşünülmektedir.

Şahidelerin en önemli tamamlayıcısı olan, medfunların yaşadığı dönemdeki konumunu ve önemini gösteren husus ise serpuş tipleridir. İncelenen mezarlar arasında serpuş olarak Çatal Kalafat, Azîzî Fes ve Ulema Sarığı başlıklarına rastlanmıştır.

Çatal Kalafat, ovale yakın bir tasarımda kırmızı çuhadan imal edilen ön kısmı biraz açık, üst bölümü dilimli olarak dizayn edilmiştir[21]. Genellikle yeniçeri ağaları, üst zabitler, çorbacılar, cebeci başları, top arabacı başları ve kapıkullarının kıt'a kumandanları tarafından takılan bir başlıktır[22].

İhsaniye Camii'nin haziresinde Çatal Kalafat başlık tipinden üç örnek saptanmıştır. Tarihi bulunmayan bu mezarlardan ikisi Yeniçeri Dergâhından İbrahim Ağa'ya ve Şeyh Ebu Hüseyin Muhammed'e[23] aittir. Diğeri üzerinde herhangi bir yazıt bulunmadığı için kimliği de tespit edilememiştir. Anadolu coğrafyasında çok sık karşılaşılmayan yeniçeri serpuşunun benzerleri İstanbul'da[24] ve Edirne'de[25]

[19] Şancı, *Hatay İlinde Türk Mimarisi,* 311.

[20] Gündüz, *Hatay Tarihi,* 185.

[21] İzzet Kumbaracılar, *Serpuşlar,* (İstanbul: Turing ve Otomobil Kurumu, 1978), 23.

[22] Necdet İşli, *Osmanlı Serpuşları,* (İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009), 126.

[23] Alim ve ulema sınıfına mensup kişilerin mezarlarında bu tip bir serpuş kullanılmamaktadır. Serpuşta bulunmaması gereken gül motifi de eklenerek ulema sınıfında tercih edilmiştir. Bu da bir istisnai durumu meydana getirmektedir.

[24] *Eyüpsultan Türbeler ve Anıt Mezarlar*, (İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2018), 164, Necdet İşli – Mehmet Kökrek, *Yeniçeri Remizleri ve Mezar Taşları,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 131-147.

görülmektedir. Bununla birlikte Erzurum'da olduğu gibi diğer illerde de nadir örneklerine rastlanması mümkün gözükmektedir **(Şekil 22)**.

Ulema sarığının tek bir örneği bulunmaktadır ki o da İhsaniye Camii Haziresi'nde İbrahim Ağa'ya (1827) aittir. Anadolu'da ulema sarığının birçok örneği ile karşılaşılmaktadır. Bunlardan birkaçı arasında Manisa Salihli'de[26], Balıkesir'de[27], Giresun'da[28], Rize'de[29] ve İstanbul'da Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi[30] sayılabilir.



İhsaniye Camii Haziresindeki Çatal Kalafatlar



Eyüpsultan Afife Hatun Haziresi



İstanbul Küçük Ayasofya Camii'nden (Güven)



Edirne Üç Şerefeli Camii'nden

Şekil 22. *Çatal Kafalat Serpuşlar*

→

[25] İşli-Kökrek, *Yeniçeri Remizleri ve Mezar Taşları,* 131, 139, 140, 149, 151, Ayşegül Arslan, *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 418.

[26] Ahmet Şen, "Manisa Salihli İlçesi Poyraz Köyü Mezarlığında Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Diyanet İlmi Dergi 59*, (Aralık 2023), 1354.

[27] Burak Muhammet Gökler, *Balıkesir Mezar Taşları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 720.

[28] Halit Çal, Gazanfer İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları,* (Ankara: Giresun Valiliği Yayınları 2011), 27.

[29] Burak Muhammet Gökler, "Rize'nin Üç Uleması ve Mezar Anıtı", *Karam Dergisi* 20(77), (Mart 2023), 183.

[30] Hüseyin Kutlu, *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşları,* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2005, 155.

Mezar şahidelerinde serpuş biçimi ile öne çıkan bir diğer örnek Azîzî Fes'tir. Üstteki çapı, alt çapından dar olan ve alttan yukarı doğru daralan bu tip Sultan Abdülaziz dönemi itibariyle kullanılmaya başlandığı için bu isimle anılmıştır. Ulu Camii'de Talat (1871) ve Fehim Paşa (1905), İhsaniye Camii'nde de İbrahim'e ait bir mezar olmak üzere toplamda üç şahidenin başlığını oluşturmaktadır.

Anadolu'nun mezarlıklarında ve hazirelerinde sayısız örneği bulunan fesin benzerleri arasında; İstanbul, Hatay, Manisa, Balıkesir[31], İzmir[32], Denizli[33], Bursa[34] ve Edirne[35] başta olmak üzere pek çok ilde karşılaşılabilmektedir **(Şekil 23)**.



İstanbul Mihrişah Valide Sultan Külliyesi'nden Azîzî Fes



Hatay Asri Mezarlıktan Azîzî Fes



Manisa Kula'dan Azîzî Fes



Balıkesir'den Azîzî Fes



İzmir'den Azîzî Fes



Denizli'den Azîzî Fes (Beyazit)

Şekil 23. *Azîzî Fes Örnekleri*

İhsaniye Camii'nin Haziresinde bulunan ve tek örnek olan ulema sarığı, İbrahim Ağa'ya (1827) aittir. Genellikle ilim ehli tarafından kullanılan bu serpuş, tıpkı Azîzî Fes'te olduğu gibi Anadolu'nun geneline yayılmıştır.

Şahidelerin tamamlayıcı konumundaki serpuşlar dışında iki caminin haziresindeki palmet tepeliklerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Doğrudan bir palmetin

31 Gökler, *Balıkesir Mezar Taşları*, 700.

32 Fatma Bulut, *İzmir-Urla Merkezdeki Camii Hazirelerinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 435.

33 Mustafa Beyazıt, vd., *Denizli-Kale Yukarı Mezarlık'ta Osmanlı Geleneğini Devam Ettiren Cumhuriyet Dönemi Mezar Taşları,* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 106.

34 Zerrin Köşklü-Burak Muhammet Gökler, "Umur Bey Camii Haziresindeki XIX. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları", *Turcology* 80, (Haziran 2024), 372.

35 Emine Baş, *Edirne Beylerbeyi Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 473.

yansıması olan veya stilize olarak işlenen bu tepelikler, bitkisel tepelik olarak isimlendirilenlerden farklı bir yere sahiptir. Değerlendirmeye alınan on altı mezardan altısının şahidesinin tepeliğini oluşturan form, Ulu Camii'de Ahmed Fuad Bey (1910), İhsaniye Camii'nde Hafsa Hatun (1862), Bergüzar Hanım (1863), Muhyiddin Ağa (1864), Aişe (1872) ve Aişe Sıddıka'nın (1874) mezarlarında tekrar edilmiştir. Özellikli kadın mezarlarında hem tepelik hem tezyinat olarak tercih edilmesine karşılık erkek mezarlarına da uygulanmış olması önem teşkil etmektedir.

Palmet tepelik özgün ve stilize haliyle mezar ve hazirelerde sıkça tercih edilen bir uygulamadır. Ön plana çıkan örnekler içerisinde Hatay[36], Edirne[37], İstanbul[38] ve Aydın[39] gösterilebilir **(Şekil 24)**.



Ahmet Fuad Bey'in Şahidesi



Bergüzar Hanım'ın Şahidesi



Aişe Sıdıka Hanım'ın Şahidesi



Belen'den Palmet Tepelik (Gökler)



Edirne'den Palmet Tepelik



İstanbul Küçük Ayasofya Camii'nden Palmet Tepelik

Şekil 24. *Palmet Tepelikli Şahide Örnekleri*

Mezar ve mezar taşları, süsleme kurgusu açısından çok zengin bir anlayışa sahip değildir. Özellikle bezemeli mezar taşlarının tamamı Ulu Camii'nin Haziresindeki dört mezarda toplanmıştır. Fehim Paşa'ya ait şahide de ampir esintili arma motifi tekil bir detaydır. Havva Ruşen (1867) ve Şerife Hanım'ın (1870) mezarlarındaki gül demetleri, soyut yapraklar, gül dalı, tuba ağacı ve fiyonklar neo-barok ve ampir üslubun birer yansımasıdır. El-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni'ye ait mezardaki palmet ve gül motifleri şahidelerde sıkça yinelenen motiflerin başın-

[36] Burak Muhammet Gökler, "Belen Abdurrahman Paşa Türbesi ve Mezarlığı", *Anasay Dergisi 2,* (Kasım 2017), 98.

[37] Arslan, *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları,* 330.

[38] Süleyman Güven, *İstanbul Küçük Ayasofya Camii (Sergios Bakhos Kilisesi) Haziresinde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Mezar Taşları,* (Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 150.

[39] Abdul Halim Varol, *Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi Mezar Taşları,* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 266.

da gelmektedir. Özellikle palmet hem Klasik hem Batılılaşma, gül ise Batılılaşma döneminin vazgeçilmez bezemesidir.

Sonuç

Bu makalede tarihi, kültürü ve coğrafyası ile birlikte Anadolu'nun önemli yerleşim yerlerinden olan Hatay'ın merkezindeki Ulu Camii ve İhsaniye Camii'nin Hazirelerindeki Osmanlı Dönemi'ne ait mezar ve şahideler değerlendirilmiştir. Ulu Camii'de altı mezar taşı, İhsaniye Camii'de ise on beş mezar taşı tespit edilmiştir. Ancak bu taşlardan dördü yazısız olması ve form açısından herhangi bir özellik sergilememesinden dolayı değerlendirmeye alınmamıştır. Mezar taşlarından on bir tanesi XIX. yüzyıla, ikisi XX. yüzyıla aittir. Kalan 4 tanesinin ise tarihleri tespit edilememiştir. Hazirelerdeki en erken tarihli örnek İhsaniye Camii Haziresi'ndeki el Hac Ebubekir Ağa'ya ait olan (1819) örnek iken en geç tarihlisi ise Ulu Camii Haziresi'ndeki Ahmed Fuat Bey'in mezarıdır (1910) Osmanlı'nın son dönemlerine ait olan bu mezarlardan ön plana çıkan iki önemli husus vardır. Bunlardan birincisi mezarların önemli şahsiyetlere ait olmasıdır. Civelek soyadına mensup aile bireylerinin sayıca fazla olduğu görülmektedir. Özellikle İhsaniye Camii'nin vakıflarda bulunan Hacı Ebûbekir Ağa'nın da bu aileden olduğu düşünülmektedir. Bunun dışında bir paşa mezarı (Fehim Paşa), devlet yönetiminde bulunan İbrahim Ağa ve Kaymakam Talat Bey'in eşine (Şerife Hanım) ait mezar dikkat çekmektedir. Ayrıca dönemin önemli alimleri arasında bulunan, mezarı ve şahide taşlarıyla hazirede tek örnek olan el-Hac Seyyid Hüseyin Hüsnü el-Hüseyni hem bölgenin tarihi için hem de mezarının okunup tescillenmesi açısından önem arz etmektedir. Bir diğer alim Şeyh Ebu Hüseyin ise haziredeki ikinci bir alim mezarı olarak dikkate değerdir.

Hazirede ön plana çıkan ikinci husus serpuş tipleridir. Osmanlı'nın Klasik ve Batılılaşma dönemi sürecinde mezarlarda kullanılan serpuşlar zengin bir çeşitlilik ortaya koymaktadır (Ulema, Serdengeçti, Kallavi, Kuka, Örfi Destarlı Sarık, Mücevveze, Üsküf, Fes çeşitleri, Ağabani gibi). Ancak bu zenginlik çalıştığımız iki hazirede de ön plana çıkmamaktadır. Fakat İstanbul ve Edirne'de sıkça karşılaşılan ve sonrasında tahrip edilen yeniçerilere ait Çatal Kalafat'ın bu bölgede rastlanılması önemlidir. Burada garip olan bir husus ise yeniçeri mezarlarında genellikle ait oldukları bölük ve birliklerin remizlerin bulunmasına rağmen cami hazirelerindeki Çatal Kalafatlarda herhangi bir remze rastlanmamasıdır. Bununla birlikte İbrahim Ağa'nın mezar taşında geçen "Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı" kelimesinden yola çıkılarak yeniçerilere ait olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak bölgenin birer vesikası durumunda olan, form, stil, başlık ve süsleme olarak Osmanlı mezar geleneğini devam ettiren bu taşların okunarak kayıt altına alınması çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

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

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest.

/ Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Arslan, Ayşegül. *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Baş, Emine. *Edirne Beylerbeyi Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân* çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Beyazıt, M. vd. Denizli-Kale Yukarı Mezarlık'ta Osmanlı Geleneğini Devam Ettiren Cumhuriyet Dönemi Mezar Taşları. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.

Bulut, Fatma. *İzmir-Urla Merkezdeki Camii Hazirelerinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Çakar, Enver. "16. Yüzyılda Antakya Vakıfları (1550 Tarihli Evkaf Defterine Göre)". *Vakıflar Dergisi* 43 (Temmuz 2015), 9-39. https://doi.org/10.16971/vd.78142.

Çal, Halit – İltar, Gazanfer. *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları.* Ankara: Giresun Valiliği Yayınları 2011.

Çöhçe, Salim. "Doğu Akdeniz Çevresinde Türk Hâkimiyetinin Tesisi". *Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri*. 1/139-164, 2001.

Eyüpsultan Türbeler ve Anıt Mezarlar. İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2018.

Gökler, Burak Muhammet. "Belen Abdurrahman Paşa Türbesi ve Mezarlığı". *Anasay Dergisi* 2 (Aralık 2017), 69-98.

Gökler, Burak Muhammet. *"Rize'nin Üç Uleması ve Mezar Anıtı". Karam Dergisi* 20(77), (Mart 2023), 179-197. https://doi.org/10.56694/karadearas.1267674

Gökler, Burak Muhammet. *Balıkesir Mezar Taşları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Gündüz, Ahmet. *Hatay Tarihi.* Ankara: Hatay Valiliği Yayınları, 2013.

Güven, Süleyman. İstanbul Küçük Ayasofya Camii (Sergios Bakhos Kilisesi) Haziresinde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Mezar Taşları. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

İşli, Nejdet - Kökrek, Mehmet. *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları. İstanbul:* Dergâh Yayınları, 2017.

İşli, Nejdet. *Osmanlı Serpuşları.* İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009.

Köşklü, Zerrin – Gökler, Burak Muhammet. "Umur Bey Camii Haziresindeki XIX. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları". *Turcology* 80, (Haziran 2024), 362-380. https://doi.org/10.62425/turcology.1424754

Kumbaracılar, İzzet. *Serpuşlar.* İstanbul: Turing ve Otomobil Kurumu, 1978.

Kutlu, Hüseyin. Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşları. İstanbul: Damla Yayınevi, 2005.

Sahillioğlu, Halil. Antakya Maddesi. *İslam Ansiklopedisi.* 3/228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sevim, Ali - Yücel, Yaşar. *Türkiye Tarihi.* C.1. Ankara: TTK, 1990.

Şancı, Fuat. *Hatay İlinde Türk Mimarisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Şen, Ahmet. "Manisa Salihli İlçesi Poyraz Köyü Mezarlığında Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Diyanet İlmi Dergi* 59 (Aralık 2023), 1339-1372. https://doi.org/10.61304/did.1380575

Temiz, Fehime Mine - Çiftyürek, Mine. "Hatay-Kırıkhan'da Bayezid-i Bestami Hz. Türbesi ve Haziresi Mezartaşları". *Hatay Araştırmaları VI.* Ankara: İksad Yayınları, 33-76.

Temiz, Fehime Mine - Kara, Demet. "Hassa Aktepe Türkmen Mezarlığında Üçlü Düzende Şahideler Üzerine Bir İnceleme". *I. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları* 241-271, Azerbaycan: Khazar University Press, 2018.

Temiz, Fehime Mine - Kara, Demet. "Hatay Arkeoloji Müzesi Aktepe Türkmen Mezarlığı Kurtarma Kazısı 2018". *41. Kazı Sonuçları Toplantısı* 3/287-305, Ankara: TTK, 2020.

Temiz, Fehime Mine ve Kara, Demet. "Aktepe Büyük Karapınar Mezarlığı'nda Yeni Bulgular".

2. Uluslararası Avrasya Türk Sanatları Kongresi 67-92, İstanbul: MSGSÜ Yayınları, 2018.

Temiz, Fehime Mine ve Özkan, Servet. "2019 Yılı Bulgularına Göre Hatay-Hassa Mezar Taşlarında Damgalar ve Damga İşaretleri". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/49 (Haziran 2022), 361-385.

Varol, Abdul Halim. *Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi Mezar Taşları.* Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Tarihi Medreselerde Doğal Aydınlatma Sistemleri: Konya Kent Merkezi Örneği

Natural Lighting Systems in Historical Madrasas: The Case of Konya City Center

Fatmanur Atalay

Dr, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi, Mimarlık, Konya, Türkiye.
PhD, Necmmetin Erbakan University, Faculty of Fine Arts and Architecture, Architecture, Konya, Turkiye.
fbaran@erbakan.edu.tr| https://orcid.org/0000-0002-2507-5549

Havva Burcu Kaynaş

Dr, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi, Mimarlık, Konya, Türkiye.
PhD, Necmmetin Erbakan University, Faculty of Fine Arts and Architecture, Architecture, Konya, Türkiye.
hbyildirim@erbakan.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-6298-6843

Elif Tuğba Yalaz *

Dr Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi, Mimarlık, Konya, Türkiye.
Assist. Prof. Dr, Necmmetin Erbakan University, Faculty of Fine Arts and Architecture, Architecture, Konya, Türkiye.
etyalaz@erbakan.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-3024-2591
*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1616471

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 09.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 23.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Atalay, Fatmanur – Kaynaş, Havva Burcu – Yalaz, Elif Tuğba. "Tarihi Medreselerde Doğal Aydınlatma Sistemleri: Konya Kent Merkezi Örneği". *İstem* 45 (2025), 239-270. https://doi.org/10.31591/istem.1616471

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

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

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

Tarihi Medreselerde Doğal Aydınlatma Sistemleri: Konya Kent Merkezi Örneği

Öz

Tarihi yapılarda hem estetik hem de işlevsellik açısından önemli bir öğe olan doğal aydınlatmadan yararlanmak amacıyla, yapı kabuğunda farklı boyutlarda açıklıklar oluşturularak gün ışığından faydalanılmıştır. İşleve, iklime ve yapıldığı döneme göre farklı form ve teknikte uygulanan doğal aydınlatma elemanları mekânın algılanmasına katkı sağlamaktadır. Arapçada eğitim görülen yer anlamına gelen ve "derase" sözcüğünden gelen medreselerde dini eğitimin yanı sıra, matematik, tıp, felsefe gibi pozitif bilimlerde de eğitim verilmiştir. Medreselerin doğal aydınlatılmasında avlu, kubbe açıklığı, revak, aydınlık fenerleri, kapı ve pencere açıklıkları gibi elemanlar tasarımın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında tarihi süreçte önemli medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan Konya tarihi kent merkezinde yer alan Karatay, Ali Gav, Sırçalı ve İnce Minareli medreseleri, doğal aydınlatma elemanları ve doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım kriterleri bakımından ele alınmıştır. Yapılarda yer alan doğal aydınlatma elemanları yerinde gözlem, projeler, fotoğraflar, literatür araştırması üzerinden incelenmiş, yapıların aslında yer alan ve mevcut durumda eklenen doğal aydınlatma elemanları oluşturulan tablolar üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışmada medreselerde kullanılan doğal aydınlatma elemanlarının iç mekâna etkisi dört yapı için ayrı ayrı değerlendirilmiş, özellikle çatı ve cephede yer alan elemanların (pencere, kapı, açıklık, kubbe, avlu, aydınlık feneri, üst örtü vb.) yeri, boyutu ve tasarımına bağlı olarak medreselerin doğal aydınlatılmasında etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yapıldıkları dönemin mimari, teknik ve kültürel özelliklerini yansıtan medreselerde kullanılan doğal aydınlatma elemanları, iç mekânda gün ışığının kontrollü alınması ve yeterli düzeyde aydınlatma sağlayacak oranlarda ve sayılarda kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Medrese, Doğal aydınlatma, Konya, Cephe açıklıkları, Çatı açıklıkları.*

Natural Lighting Systems in Historical Madrasas: The Case of Konya City Center

Abstract

In historical buildings, natural lighting, which is an important element in terms of both aesthetics and functionality, has been utilized by creating openings of different sizes in the building envelope to benefit from daylight. Natural lighting elements, which are applied in various forms and techniques depending on the function, climate, and period of construction, contribute to the perception of space. Madrasas, deriving their name from the Arabic word 'derase,' meaning 'place of study,' provided education not only in religious studies but also in positive sciences such as mathematics, medicine, and philosophy. Elements such as courtyards, dome openings, porticoes, light lanterns, and door and window openings constitute an essential part of the design for natural lighting in madrasas. Within the scope of this study, the Karatay, Ali Gav, Sırçalı, and İnce Minareli madrasas, located in the historical city center of Konya—which has hosted important civilizations throughout history—were examined in terms of natural lighting elements and design criteria contributing to natural lighting. The natural lighting elements in these buildings were analyzed through on-site observations, project documentation, photographs, and literature review. Additionally, the natural lighting elements currently present in the buildings, as well as those added in their current state, were evaluated using tables created for this purpose. In the study, the impact of natural lighting elements used in madrasas on the interior space was evaluated separately for four buildings. It was concluded that elements located on the roof and façade (such as windows, doors, openings, domes, courtyards, skylights, and roof coverings) play an effective role in the natural lighting of madrasas depending on their placement, size, and design. The natural lighting elements used in madrasas, which reflect the architectural, technical, and cultural characteristics of the period in which they were built, were designed to allow controlled daylight intake into the interior and to provide sufficient illumination in appropriate proportions and quantities.

Keywords: *Madrasa, Natural lighting, Konya, Façade openings, Roof openings.*

Giriş

Kültürel kimliğin sürekliliğini sağlayan[1] ve yapıldıkları dönemin mimari, teknik ve kültürel özelliklerini yansıtan tarihi yapılar, malzeme ve yapım sistemi bakımından yörenin koşullarına en uygun, ısı, ışık ve havalandırma gibi doğal öğelerden en iyi şekilde faydalanan yapılardır. Bu nedenle tarihi yapıların mevcut durumlarının iyi analiz edilmesi, nasıl işlediğinin anlaşılması ve bu değerlerin korunması gereklidir. Yeni eklenen sistemlerle birlikte mevcut durumun iyi korunması yani binada var olan niteliklerin sürdürülebilir hale getirilmesi ve geleceğe aktarılması mimari ve kültürel açıdan da önem taşımaktadır.[2]

Anadolu'da yer alan tarihi yapılar içerisinde iç mekân çözümü, cephe karakteri, bezeme özellikleri ile medreseler Selçuklu döneminin öne çıkan yapılarıdır. İnşa edildiği dönemde gün boyunca öğrencilerin hem eğitim hem de barınma ihtiyaçlarının karşılandığı medreselerde, kullanıcı ihtiyacına göre ısıtma, havalandırma ve aydınlatma problemlerine özgün çözümler geliştirilmiştir. Eğitim kurumu olması nedeniyle medreselerin aydınlatılması büyük öneme sahiptir. Bir kamu yapısı olarak da işlevlendirilen medreselerde doğal aydınlatma elemanlarının detaylı olarak ele alınması, dönemin teknolojisinin anlaşılması ve zaman içerisinde yapılarda meydana gelen değişimin tespiti açısından değerlidir.

Tarihi yapılarda doğal aydınlatma literatürde yer alan çalışmalarda enerji etkin tasarım kriterlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Çalışkan[3] tezinde Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi kamu yapılarından Konya Lisesi, PTT Binası ve Ziraat Bankası binalarının işlevsel sistemlerini enerji etkin tasarım ölçütlerine göre değerlendirmiştir. Sümengen vd.[4] çalışmasında tarihi yapıların enerji performansı üzerinde aydınlatma tasarımının önemini vurgulayarak Kayseri Setenönü hamamını kütüphane olarak yeniden işlevlendirmiş ve yeni işleve uygun olarak geliştirdikleri aydınlatma tasarımlarının görsel konfor koşullarına uygunluğunu ve enerji etkin tasarım üzerine etkisini araştırmıştır. Çalışmasında yalnızca doğal aydınlatma sistemlerine odaklanan İnan Günaydın vd.[5] Niğde'de yer alan farklı işlevlere sahip altı adet tarihi yapıyı doğal aydınlatma sistemleri bağlamında ince-

[1] Şerife Sümeyra Gürel - Mustafa Dereli, "Kültür Mirası Mimari Yapılarda Malzeme Bozulmaları: Hoca Hasan Mescidi", *Konya Sanat Dergisi* 6 (2023), 182-194.

[2] Jo Ellen Hensley - Antonio Aguilar, *Improving Energy Efficiency in Historic Buildings*. Vol. 3. (USA: Government Printing Office, 2012).

[3] Aysel Eda Çalışkan, *Tarihi Yapılarda İşlevsel Sistemlerin Enerji Etkin Tasarım Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi: Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[4] Özlem Sümengen vd., "Tarihi Yapıların Yeniden İşlevlendirilmesinde Enerji Verimli Aydınlatma Tasarımı Odaklı Bütüncül Bir Model Önerisi", *Mimarlık Bilimlerinde Akademik Çalışmalar*, ed. H. Hale Kozlu (Fransa: Livre de Lyon, 2020), 305-331.

[5] Tuğba İnan Günaydın vd., "Tarihi Yapılardaki Doğal Aydınlatma Uygulamaları", *Euroasia Journal of Mathematics, Engineering, Natural & Medical Sciences 8/19* (2021), 55-63.

lemiştir. Kozlu vd.[6] Geleneksel Kayseri hamamlarının doğal aydınlatma elemanlarını belgeleyerek, mekânlardaki kullanım yoğunluğu, çeşitleri ve boyutlarını tipolojik olarak değerlendirmiştir.

Literatürde tarihi yapıların mevcut durumu veya değişimi sonrasında mekanlardaki gün ışığı performansına ilişkin deney ve simülasyon çalışmaları da yer almaktadır. Kamaruzzaman vd.[7] çalışmasında Malezya Klang Bölgesi'nde yer alan tarihi bir ofis binasının aydınlatma performansını, yapay aydınlatma, gün ışığı, güneş konumu, hava durumu istatistikleri, gökyüzü tipi, gölgeleme ve 3B Model içeren bir simülasyon modellemesi kullanarak değerlendirmiştir. Timur vd.[8] tarihi konutların cephe yönlenmesinin yapıların enerji kullanımına etkisini Muğla kenti örneğindeki dış sofalı konut yapıları üzerinden ele alınmıştır. Design Builder programında yapılan analizler ile yapının yönünün değişmesi durumundaki enerji harcamaları hesaplanarak karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Piraei vd.[9] Norveç'te tarihi simgesel bir yapının çatı aydınlatma sistemleri üzerinde yaptıkları alan çalışması sonucunda tarihi binada gün ışığının önemli ölçüde arttırılabileceğini belirlemişlerdir. Agirbas ve Dal[10] İstanbul'da Tarihi Büyük Yeni Han'ın gün ışığı alma performansındaki değişimleri ortaya koydukları çalışmada, yapılan gün ışığı simülasyonu ile yapıya zaman içerisinde yapılan eklemelerin özgün haline göre farklı gün ışığı değerlerine sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Balocco ve Calzolari[11] halk kütüphanesi olarak kullanılan tarihi yapının doğal aydınlatma tasarımına nitel ve nicel bir yaklaşım sunmuş, güneş kontrol elemanları ve ışığı yönlendirme cihazları kullanarak gün ışığı dağılımını dengelemek için bir yöntem önerisi geliştirmiştir.

İncelenen çalışmalarda tarihi yapılarda doğal aydınlatma kavramı yapılarda enerji verimliliğinin sağlanması, yeniden işlevlendirme, gün ışığı sistemlerinin yapıya entegrasyonu ve iç mekân konfor koşullarının sağlanması bakımından gerçekleştirilen deney, simülasyon ve belgeleme çalışmaları ile ele alınmıştır. Yapılan literatür araştırmasının sonucunda tarihi medreseler özelinde doğal aydınlatma sistemlerine odaklanan çalışmaların sayısının sınırlı olduğu görülmüştür. Bu nedenle

[6] H. Hale Kozlu vd., "Geleneksel Kayseri Hamamlarında Doğal Aydınlatma Sistemleri", *History Studies (13094688)* 12/4 (2020), 2023-2042.

[7] Syahrul Nizam Kamaruzzaman, vd., "Achieving Energy and Cost Savings Through Simple Daylighting Control in Tropical Historic Buildings", *Energy and Buildings* 90 (2015), 85-93.

[8] Barış Ali Timur vd., "Cephe Yönlenmesinin Tarihi Konutların Enerji Kullanımına Etkileri: Güneybatı Anadolu'da Dış Sofalı Konutlar", *Megaron* 17/1 (2022), 23-34.

[9] Farimah Piraei vd., "Evaluation and Optimization of Daylighting in Heritage Buildings: A Case-Study at High Latitudes", *Buildings* 12/12 (2022), 2045.

[10] Asli Agirbas - Ayse Ozlem Dal, "Evaluation of Indoor Daylighting Performance Changes in a Historical Khan Building in Istanbul", *Heritage Science 12/1* (2024), 313.

[11] Carla Balocco - Rachele Calzolari, "Natural Light Design for an Ancient Building: A Case Study", *Journal of Cultural Heritage* 9/2 (2008), 172-178.

çalışma kapsamında "tarihi medreselerde doğal aydınlatma" konusuna odaklanılmıştır. Anadolu Selçuklu'nun başkenti olan Konya'da kale, cami, medrese, hamam, gibi birçok yapı inşa edilmiş ve kent birçok anlamda cazibesini sürdürmüştür.[12] Bu nedenle çalışma alanı Konya seçilmiş, Konya kent merkezinde yer alan Karatay medresesi, İnce minareli medrese, Sırçalı medrese ve Ali Gav medreseleri çalışma alanı olarak seçilerek doğal aydınlatma sistemleri bakımından incelenmiştir.

1. Medrese ve Doğal Aydınlatma

1.1. Medrese Mimarisi

Yapıldığı dönemin eğitim kurumu olan medrese kelimesinin kökeni Arapçada eğitim görülen yer anlamına gelen "derase" sözcüğünden gelmektedir.[13] Medreselerde dini eğitimin yanı sıra, hocalara ya da bulunduğu yörenin kültürel ve ekonomik durumuna göre değişiklik gösterebilen matematik, tıp, felsefe gibi pozitif bilimlerde de eğitim verilmiştir.[14] Maveraünnehir ve Horosan bölgelerinde 10. yy.'da ortaya çıkan medrese yapıları Selçuklu döneminde yapılmaya devam etmiştir.[15] XIII. yüzyılda Selçuklu Devletinin etki alanını genişletmesi ile Kayseri, Konya, Tokat, Sivas, Erzurum gibi şehirlerde pek çok medrese yapıldığı görülmektedir.[16]

Medreseler avlu, eyvan, eğitim birimleri ve öğrenci hücreleri gibi temel mekânlardan oluşmaktadır.[16] Medrese yapılarında açık avlulu ve kapalı avlulu olmak üzere iki tip plan şeması uygulandığı görülmektedir. Anadolu dışında kapalı avlulu medreselere rastlanmaması kapalı avlulu plan tipolojisinin bu coğrafyaya ait olduğunu düşündürmektedir.[17]Planlar biçimleniş olarak, bir iç avlu etrafını saran; eyvan, kışlık ve yazlık ders odaları, türbe ve hücrelerin içe dönük birleşiminden oluşmuş genellikle dikdörtgen yapıda şekillenmiştir.[18] Medreselerin birçoğunda eyvanlar ve öğrenci odalarının üstü sivri tonoz ile örtülürken, eyvanın bitişiğinde yer alan kışlık dershaneler, mescit, türbe, imaret, kütüphane gibi özelleşmiş birimlerin üstü kubbe ile örtülmüştür.[19] Medreselerde ana eyvan genellikle portalin karşısına konumlandırılmaktadır. Bu ana eyvan aksı üzerine çoğunlukla simetrik

[12] Kâzım Küçükköroğlu, "Ulusal Mimarlık Dönemi Konya Yapılarında Türk Çini Sanatından Yansımalar", *İSTEM* 23 (2014), 75-99.
[13] Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 273-281.
[14] İsmail Güven, "Türkiye Selçukluları'nda Medreseler", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 31/1 (1998), 125-146.
[15] Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Basımı, 1969), 53.
[16] Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları-Promat AŞ, 2002), 171.
[17] Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 53.
[18] Esra Yaldız, *Konya'daki Medrese Yapılarının Yeniden Kullanım Koşullarına Göre Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 45.
[19] Nermin Şaman Doğan, "Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbe", *Belleten* 83/297 (2019), 519-554.

kurgulanmış plan şeması ana kurguyu oluşturmaktadır. Açık ya da kapalı avlulu medreselerde avlu diğer hacimlere dağılımı sağlayan mekân olarak kullanılmıştır. 13. yy ortalarına kadar imaret birimi portalin yan birimlerinde yer verilmiş sonrasında medrese dışında müstakil olarak inşa edilmiştir.[20] Medreselerin mimari biçimlenişi ile ilgili eyvan sayısı ve konumuna bağlı olarak mezhep ilişkisi kurulmaya çalışılsa da bu düşüncenin aksi yönde inşa edilmiş medreseler planlamanın mimari gereklilikler doğrultusunda inşa edildiğini göstermektedir. [21]

1.2. Tarihi Yapılarda Doğal Aydınlatma

Kültürel mirasımızın önemli bir parçası olan tarihi yapıların sürdürülebilirliğinin sağlanması, tarihi dokunun korunmasına ve günümüz konfor koşullarının sağlanmasına yönelik yenilikçi çözümlerin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Aydınlatma tasarımının bir parçası olan doğal aydınlatma ise yenilenebilir enerjinin kullanımının teşvik edilmesinde etkilidir.[22] Doğal aydınlatma kullanıcıların konfor koşullarının sağlanmasında kullanılan pasif yöntemlerden biri olurken, tarihi yapılar yapıldıkları dönemin sınırlılıkları nedeniyle doğal aydınlatmanın en iyi şekilde kullanıldığı yapılar arasında yer almaktadır.

Tarihi yapılarda hem estetik hem de fonksiyonel açıdan büyük bir öneme sahip olan doğal aydınlatmanın sağlaması amacıyla[23] yapı kabuğuna farklı boyutlarda açıklıklar eklenerek doğal ışıktan faydalanılmıştır.[24] Tarihi yapıların aydınlatılmasında yapının büyüklüğü, aydınlanma ihtiyacı, dönemin teknolojik imkânları gibi etkenler önemli rol oynamaktadır. Ayrıca yapıyı inşa eden ustanın becerisi ve hayal gücü ile yapıya özgü çözümler de görülmektedir. Çatı ve cephede açıklıklarının konumlandırılması, boyutlarının seçimi gibi özellikler yapıların doğal aydınlatılmasında etkili olmaktadır. Doğal aydınlatma için alınan tasarım kararları yapının türü, kullanım amacı, bulunduğu bölge, topografya gibi konularla ilişkili olarak tasarlanmaktadır.[25] Ayrıca elektrikli sistemlerin keşfedilmediği yıllarda inşa edilen yapılarda doğal aydınlatmanın kullanımı ile iç mekânda yaz ve kış aylarına uygun olarak ısının dengelenmesinde, ısı kayıp ve kazançlarının mevsimlere uygun olarak sağlanmasında etkili olmuştur.[26]

Gün ışığı mekânın dokusunun ve atmosferinin algılanmasında etkili olmaktadır. Özellikle yüksek tavanlar, geniş pencereler ve vitraylar gibi gün ışığının iç

[20] Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 60.
[21] Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 8.
[22] Sümengen vd, "Tarihi Yapıların Yeniden İşlevlendirilmesinde Enerji Verimli Aydınlatma Tasarımı Odaklı Bütüncül Bir Model Önerisi", 305.
[23] Doğan Kuban, Osmanlı *Mimarisi.* (İstanbul: Yem Yayınları, 2007), 146.
[24] Çalışkan, *Tarihi Yapılarda İşlevsel Sistemlerin Enerji Etkin Tasarım Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi: Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları Örneği, 26.*
[25] İnan Günaydın vd., "Tarihi Yapılardaki Doğal Aydınlatma Uygulamaları", 55.
[26] Bernard Feilden, *Conservation of Historic Buildings*. (London: Routledge, 2007), 3-22.

mekânda yönlendirilmesine katkı sağlayan unsurlar aynı zamanda binaların karakteristik özelliklerini oluşturmaktadır.[27] Doğal aydınlatma, estetik unsurların ön plana çıkmasını sağlayarak yapının tarihi kimliğine uygun bir aydınlatma ortamı oluşturmaktadır.[28] Uygun ışıklandırma, yapı malzemelerinin doğal yollarla korunmasına da yardımcı olmaktadır.[29] Özellikle tarihi yapılarda sağlanan gün ışığı, yapısal bozulmaya neden olan aşırı nem probleminin önlenmesine ve mekândaki karanlık noktaların engellenmesine katkı sağlamaktadır.[30] Ayrıca, doğal ışığa maruz kalma kullanıcılar üzerinde psikolojik ve fizyolojik açıdan pozitif etki bırakmaktadır. İç mekânda doğal ışığın/aydınlatmanın sağlanması özellikle tarihi yapıların müze, sergi salonu veya kültürel merkez olarak kullanıldığı durumlarda ziyaretçilerin ve çalışanların konforunu artırmaktadır.[31] Bununla birlikte, müze sergi mekânlarında doğal ışık kullanımı bazı dezavantajlar barındırmaktadır. Eserlerin korunması öncelikli olduğundan, kontrolü daha kolay olan yapay aydınlatma tercih edilmektedir[32]. Gün ışığındaki mavi, mor ve UV ışınları uzun süreli maruziyette kalıcı hasara neden olabilir[33]. Ayrıca ışık şiddetini ve dağılımını kontrol etme zorluğu, özellikle doğrudan güneş ışığına maruz kalan hassas objeler için risk oluşturur [34]. Özellikle aydınlatma gereksinimleri doğrultusunda eğitim yapısı olarak inşa edilmiş tarihi mekânların müze ve sergi alanlarına dönüştürülmesi sürecinde, doğal aydınlatmanın taşıdığı riskler göz önünde bulundurulmalı ve bu riskleri en aza indirecek aydınlatma stratejileri geliştirilmelidir.

Tarihi yapılarda doğal aydınlatma sağlayan pencerelerden (tepe pencereleri, orta pencereler, üst pencereler[35], tepe açıklıkları, fil gözü, aydınlatma feneri, vb.) yararlanılmış, ayrıca yapay aydınlatma elemanları da kullanılmıştır. Yapay aydınlatma elemanlarının kullanılabilmesi için yapılara kandil ya da şamdanların koyulabilmesini sağlayan nişler, konsol çıkıntılar ve tavana asılan kandiller kullanılmıştır.[36] Benzer amaçla tasarlanan ışık kuyuları çatı yüzeyine gelen ışığın iç mekâna

[27] Kody Paul Mansfield, "Architectural Lighting Design: A Research Review Over 50 Years", *Lighting Research & Technology* 50/1 (2018), 80-97.
[28] Godfrey Goodwin, *A history of Ottoman Architecture.* (USA: Johns Hopkins Press, 1971), 40-215.
[29] Kody Paul Mansfield, "Architectural Lighting Design: A Research Review Over 50 Years", 234-255.
[30] Gary Steffy, *Architectural Lighting Design*. (New York: John Wiley & Sons, 2002). 353-450.
[31] Bernard Feilden, *Conservation of Historic Buildings*. (London: Routledge, 2007), 179.
[32] Fatma Fathy vd. "Conceptual Framework for Daylighting and Facade Design in Museums and Exhibition Spaces*", Solar Energy*, *204,* (2020), 673-682.
[33] Matthias Farke vd. "Light Damage to Selected Organic Materials in Display Cases: A Study of Different Light Sources." *Studies in* Conservation 61.sup1 (2016), 83-93.
[34] Santiago Mayorga Pinilla vd."Advanced Daylighting Evaluation Applied to Cultural Heritage Buildings and Museums: Application to the Cloister of Santa Maria El Paular." *Renewable Energy 85* (2016), 1362-1370.
[35] İnan Günaydın vd., "Tarihi Yapılardaki Doğal Aydınlatma Uygulamaları", 55.
[36] Gülşen Dişli. "Analysis of Ancient Ventilation and Illumination Practices in Anatolian Seljuk and Ottoman Hospitals and Suggestions for Their Conservation Measures", *Heritage Architecture* →

taşınmasında kullanılmıştır.[37] Büyük oranda pasif enerji sistemlerinden faydalanılarak aydınlatılan tarihi yapılarda tepe ve cephe açıklıkları büyük önem taşımaktadır. Her bir tarihi yapının kendine özgü mimari detay ve yapım tekniği ile inşa edildiği düşünüldüğünde medreselerde kullanılan aydınlatma sistemlerinin tespiti ve değerlendirilmesinin önemi de anlaşılmaktadır.

1.3. Medreselerde Doğal Aydınlatma

Anadolu'daki medreseler inşa edildikleri dönemde hem eğitim hem de sosyal yaşamın merkezi olmuştur. Açık ve kapalı avlulu plan tipinde tasarlanan medreselerin eğitim yapısı olması nedeniyle[38] bu yapılarda gün ışığının verimli kullanımı oldukça önemli olmuştur. Anadolu'daki medreselerde kullanılan doğal aydınlatma sistemleri, geleneksel çözümler ile harmanlanmış işlevsel donatılardan oluşmaktadır.[39] Anadolu'daki tarihi medreselerde yer alan aydınlatma sistemleri ve Çalışkan'ın[40] tarihi yapılarda aydınlatma sistemlerine ilişkin sınıflandırma önerisi incelenmiş ve ardından çalışma kapsamında medreseler özelinde geliştirilen aydınlatma sistemlerinin sınıflandırması Şekil 1'de sunulmuştur.

Açık avlulu medreselerin en temel mimari unsurlarından biri geniş avlular ve bu avluların etrafına dizilmiş revaklardır. Bu avlu düzeni ile havalandırma ve aydınlatma bir arada sağlanmaktadır.[41]Açık avlulu medreselerde geniş avlular ile gün ışığının en üst düzeyde kullanılması hedeflemiştir. Avlunun ortasında genellikle bir havuz veya şadırvan bulunur ve bu alan, güneş ışığını yansıtma özelliği ile ışığın iç mekânda daha iyi dağıtılmasına katkı sağlar.[42] Diğer bir aydınlatma elemanı kubbe ve tonozların tepe kısımlarına yerleştirilen kubbe açıklıklarıdır. Işığın yukarıdan içeriye sızmasını sağlayan bu sistem merkezde odaklanmış bir aydınlatma sağlayarak mekâna değer katmaktadır.[43] Karatay ve İnce Minareli Medrese örneklerinde olduğu gibi bazı medreselerde, özellikle kubbe üzerine yerleştirilen ışıklıklar veya kubbenin ortasına açılmış aydınlık fenerleri kullanılmıştır. Yapının örtü sisteminin en tepesinde yer alan, örtüden yükseltilmiş ve kenarları açıklıklı olarak tasarlanan aydınlık fenerleri genellikle çokgen planlı aydınlatma elemanlarıdır.[44] Doğal ışığı yoğun bir şekilde yapının merkezine yönlendiren bu sistem ile ışık mekâna dengeli

→

Studies (2018), 181-192.

37 Goodwin, *A history of Ottoman Architecture*, 40-215.

38 Güven, "Türkiye Selçukluları'nda Medreseler", 132-134.

39 H. Hale Kozlu vd., "Geleneksel Kayseri Hamamlarında Doğal Aydınlatma Sistemleri", 2024.

40 Çalışkan. *Tarihi Yapılarda İşlevsel Sistemlerin Enerji Etkin Tasarım Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi: Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları Örneği,* 26.

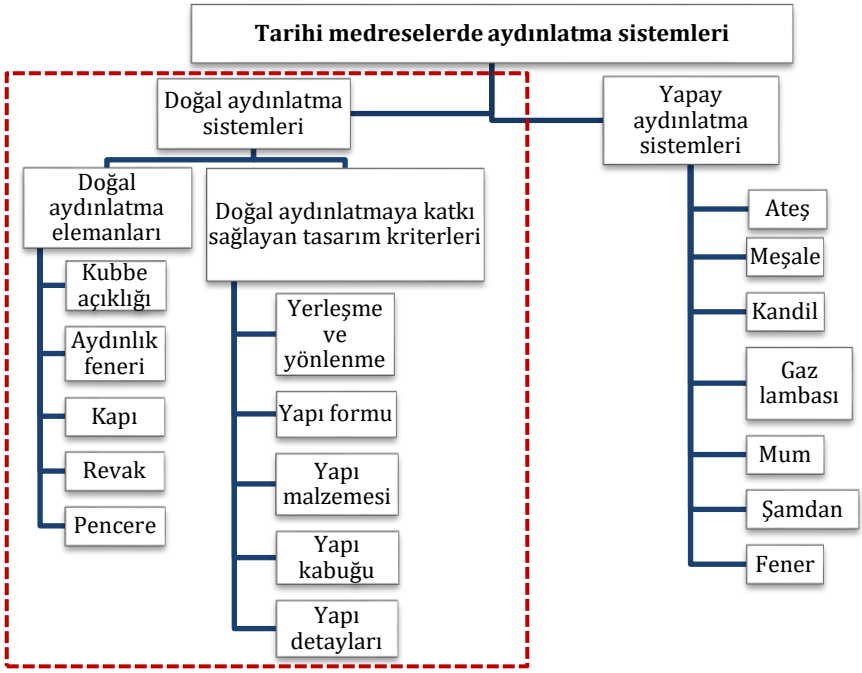
41 H. Hale Kozlu vd., "Geleneksel Kayseri Hamamlarında Doğal Aydınlatma Sistemleri", 2024.

42 Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, 148.

43 Goodwin, *A history of Ottoman Architecture*, 40-215.

44 Çalışkan. *Tarihi Yapılarda İşlevsel Sistemlerin Enerji Etkin Tasarım Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi: Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları Örneği, 26.*

bir şekilde yayılmaktadır. Genellikle dersliklerde veya mescitlerde kullanılan ışıklıklar, bu alanların daha iyi aydınlatılmasına imkân sağlamaktadır.[45] Geleneksel aydınlatma sistemi olan pencereler, genellikle yüksek yerleştirilmiş ve üst kısımlarda bulunan kemerli yapılar şeklinde tasarlanmıştır. Tasarlanan geniş pencereler ile dersliklere yeterli gün ışığı alınması sağlanır. Hücre ve ibadet mekânlarında ise dış ortam ile ilişkiyi azaltmak amacıyla daha küçük boyutlarda pencere boşlukların kullanıldığı görülmektedir.[46,47] Büyük oranda ihtiyaca bağlı olarak şekillenen medrese planlarında mekânların ihtiyacına göre pencerelerin sayısının, yerinin ve boyutlarının belirlendiği görülmektedir. Medreselerde doğal aydınlatmanın oluşmasında bir dizi mimari tasarım kriterleri de katkı sağlamaktadır. Yapının bulunduğu çevrede yerleşimi ve yönlenmesi, yapının formu, açık/kapalı avlulu olma özelliği, yapıda kullanılan malzemenin gereklilikleri, yapı kabuğu özellikleri ve yapı detayları iç mekânlara gün ışığı ulaşmasında da etkili olmaktadır.



Şekil 1. *Tarihi medreselerde kullanılan doğal ve yapay aydınlatma sistemleri (Çalışkan[49] ve yazarların medreseler üzerindeki incelemelerinden faydalanılarak geliştirilmiştir)*

[45] Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi (Genişletilmiş Baskı).* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004).
[46] Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", 273-281.
[47] Nur Efşan Göreci - Didem Erten Bilgiç, "Anadolu Medreselerinde Mekân Biçimlenişinin Kubbe Kullanım Tercihine Etkisi", *Mimarlık ve Yaşam* 8/1 (2023), 183-197.

Medreselerde, doğal aydınlatmanın yetersiz kaldığı durumlarda, yıllar geçtikte geliştirilen yapay aydınlatma elemanları kullanılmıştır. İlk yapay aydınlatma elemanı olan ateşten daha sonra meşale, mum, fener, kandil, şamdan ve gaz lambaları gelişmiştir.[48,49] Elektrikli aydınlatmanın geliştirilmesiyle birçok farklı formda ve teknikte yapay aydınlatma elemanları restorasyon aşamasında medrese yapılarına entegre edilmiştir.

2. Konya Kent Merkezindeki Medreseler ve Doğal Aydınlatma Sistemleri

2.1. Konya Tarihi Kent Merkezinin Gelişimi Sürecinde Medreseler

Konya tarihi kent merkezinde yer alan Alaaddin Tepesinde yapılan arkeolojik çalışmalarda kent tarihinin Frig dönemine kadar uzandığı görülmektedir.[50,51] Neolitik dönemden günümüze kadar pek çok önemli medeniyete ev sahipliği yapmış olan kent merkezinin katmanlı yapısı Alaaddin Tepesinin odağında zamanla genişlemiştir.[52] Konya kenti Selçuklu Devleti öncesi kentin genel görünümü hakkında detaylı bilgilere ulaşılamamış olsa da Alaaddin Tepesi ve bu tepeyi çevreleyen sur duvarlarının var olduğu düşünülmektedir.[53] Uzun yıllar Selçuklu Devletine başkentlik yapmış olan Konya bu süreçte Alaaddin Tepesinde yer alan saray ve camiyi çevreleyen iç surlar ve bu surların dışında kuzey, güney ve batı yönlerinde büyüyerek bu bölümleri kapsayan dış surla çevrelendiği bilinmektedir.[54] Kentin gelişimi sürecinde iç sur ve dış sur arasında kalan bölgede medrese, mescit ve camii yapıları ile zenginleştirmiştir. Ticari alanların kuzey ve güney aksında genişlemesi ile doğu yönünde Mevlâna Türbesinin inşa ile kent sur dışında gelişmiştir.[55] Kentin gelişimi yeni ibadet ve ticaret alanlarının inşası Karamanoğulları ve Osmanlı döneminde de devam etmiştir.[56] İç surlar ile dış surlar arasında kalan bölgede Selçuklu döneminde ait İnce Minareli Medrese, Karatay Medresesi, Sırçalı Medrese

48 Gülin Payaslı Oğuz – Nihat Sinan Işık, "Tarihi Yapılardaki Doğal ve Yapay Aydınlatma Uygulamaları", *II. Ulusal Aydınlatma Sempozyumu ve Sergisi Bildirileri* (2003), 08-10.

49 Çalışkan. *Tarihi Yapılarda İşlevsel Sistemlerin Enerji Etkin Tasarım Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi: Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları Örneği, 26.*

50 Koray Özcan - M. Serhat Yenice, "Arkeolojik Mirasın Sürdürülebilirliği: Koruma–Geliştirme Stratejileri için Bir Yöntem Önerisi Konya Alaaddin Tepesi, Türkiye Örneği", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2008), 1-16.

51 Fatih Semerci - Merve Bulanık, "Konya Kent Merkezinin Şekillenmesinde İktidarın Sosyolojik Etkisi", *Konya Sanat* 6 (2023), 42-56.

52 Mustafa Önge, "Tarihsel Süreçte Konya Kent Morfolojisinin Gelişimi", "*DeğişKent" Değişen Kent, Mekân ve Biçim Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu*, (İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi, 2018), 457.

53 Uğur Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. yy)* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 53.

54 Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. yy), 53.*

55 Önge, "Tarihsel Süreçte Konya Kent Morfolojisinin Gelişimi", 455-468.

56 Yusuf Küçükdağ vd., "Tarihî Süreç İçinde Konya Şehrinin Fiziki Gelişimi", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2020), 1-38.

ve Ali Gav olmak üzere dört önemli medrese yapısı inşa edilmiştir. Taç kapıları, bezemeleri ve oyma taş işçiliği gibi konularda döneminin eşsiz örnekleri olan bu 13. yüzyıl yapısı medreselerinde hadis, fıkıh, tefsir gibi eğitimler verilmiştir.[57]

2.2. Konya Kent Merkezinde Yer Alan Medreselerin Aydınlatma Sistemlerinin İncelenmesi

Çalışmada medreselerin doğal aydınlatılmasına odaklanılmıştır. Bu kapsamda medreselerde yer alan doğal aydınlatma elemanları ve doğal aydınlatmaya katkı sağlayan mimari tasarım ilkeleri Şekil 1'de yer alan sınıflandırmanın yalnızca doğal aydınlatma sistemleri başlığına göre değerlendirilmiştir. Selçuklu devletinin başkenti olan Konya kentinin tarihi kent merkezinde bulunan, dönemin önemli yapıları olan Karatay Medresesi, İnce Minareli Medrese, Sırçalı Medrese ve Ali Gav Medresesi çalışma alanı olarak seçilmiştir (Şekil 2). Öncelikle tarihi ve mimari özellikleri bakımından ele alınan dört medrese, daha sonra doğal aydınlatma sistemleri ve doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım ilkeleri bakımından arşiv taraması, yerinde gözlem ve plan okumaları üzerinden incelenerek çalışma kapsamından oluşturulan tablo üzerinde değerlendirilmiştir.



Şekil 2. *Medreselerin Konya kent merkezindeki konumları (Konya kent merkezinin Google Earth (2024) görüntüsü yeniden düzenlenmiştir.)*

[57] Yaldız, *Konya'daki Medrese Yapılarının Yeniden Kullanım Koşullarına Göre Değerlendirilmesi,* 45.

Karatay Medresesi

Alaaddin Tepesinin kuzeyinde bulunan Karatay Medresesi kitabesinde yer alan bilgiye göre 1251-1252 yılları arasında inşa edilmiştir. Alaaddin tepesinin kuzeyinde, Ankara caddesi üzerinde yer alan medresenin duvarları kesme taş, portali mermer, kubbe ve tonozları tuğladan yapılmıştır. Selçuklular döneminde Emir Celaleddin Karatay tarafından yaptırılan ve medrese olarak hizmet veren yapı, günümüzde Çini Eserler Müzesi olarak kullanılmaktadır. Taç kapının konumu ve kullanılan renkli mermer ile oluşturulan cephe düzeni, giriş cephesinde yer alan çarpıklık, giriş mekânı, iç mekânda kullanılan çini kaplamalar, avlunun üzerini örten kubbenin büyüklüğü ve bezemeleriyle klasik Selçuklu medreselerinden farklı olan yapının mimarı bilinmemektedir.[58]

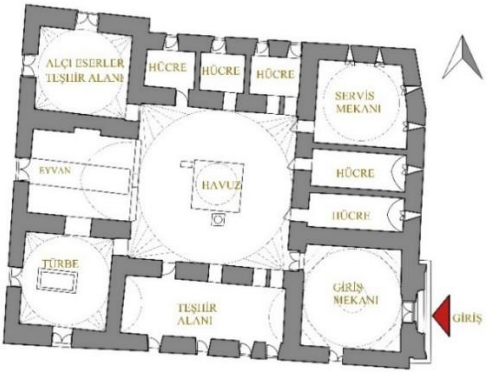
Taç kapıdan içeri girildiğinde ulaşılan giriş mekânının üzerinde restorasyon çalışmaları sonrasında cam kubbe eklenmiştir. Kareye yakın dikdörtgen formlu yapının giriş holünün güneyinde yer alan bahçeye ve iç avluya kapı ile geçilmektedir. Giriş cephesinde yer alan ve giriş mekânından geçilen personel birimine ve yanında bulunan içine girilemeyen arşiv birimine açılan birer mazgal pencere yer almaktadır. Avludan geçilen, cephede yer alan açılı duvar yüzeyinin bulunduğu sergi mekânın da doğu ve kuzey cephelerinde ikişer adet mazgal pencere bulunmaktadır.

Giriş mekânının açıldığı kapalı avlunun üzerini örten kubbe mekân etkisini artırmakta, kubbenin merkezinde bulunan sekizgen aydınlık feneri ise avluda doğal aydınlatma ve havalandırma sağlamaktadır. Kubbeye geçerken yükselen avlu duvarlarının kuzey ve güney cephesinde iki adet pencere açıklığı yer almaktadır. Avlu kapalı bir yapıya sahip olmasına rağmen, kubbede yer alan bu açıklıklar gün ışığının içeri girmesini sağlayarak daha ferah bir iç ortam oluşturmaktadır. Kubbenin altında, avlunun ortasında bir havuz yer almaktadır. Ayrıca, avlunun kuzey ve güneyinde kapalı duvar yüzeylerinde cam ile kapatılmış nişler ve kapı açıklıkları yer almaktadır.

[58] Kuban, "*Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*",16.

Tablo 1. *Karatay Medresesi Yapı Kimliği, Şematik Planı ve Doğal Aydınlatma Elemanları*

Karatay Medresesi					
Mimarı	Bilinmiyor	**Yapım Yılı**	1252	**Yapı Türü**	Medrese
Günümüzdeki durumu	Müze	**Yapım Tekniği**	Yığma	**Malzeme**	Taş ve tuğla



Şematik plan[59] (Şematik plan belirtilen kaynaktan faydalanılarak yeniden çizilmiştir.)



Giriş (Doğu) Cephesi[60]



Güney cephesi



Batı cephesi



Kuzey cephesi



Giriş mekânında cam üst örtü



Avluda aydınlık feneri ve kubbe pencereleri



Kubbeli mekânda pencere açıklıkları



Eyvana ait pencere açıklıkları



Sergi alanında pencere açıklıkları

Avlunun batısında beşik tonozla örtülü olan sivri kemerle avluya açılan, zeminden yükseltilmiş ana eyvan bulunmaktadır. Eyvanın kuzeyinde yer alan mekân sergi alanı, güneyde yer alan mekân türbe olarak kullanılmaktadır. Eyvanın batı

[59] Şematik plan bu kaynaktan faydalanılarak yeniden çizilmiştir. Turkish Museums, "Konya Çini Eserleri Müzesi (Karatay Medresesi)", (Erişim 02.12.2024)
[60] Turkish Museums, "Konya Çini Eserleri Müzesi (Karatay Medresesi)".

cephesinde bir dikdörtgen pencere üzeri sivri kemerli pencere açıklığı bulunur. Ana eyvanın kuzeyinde ve güneyinde yer alan tuğla örgülü kubbeli mekânın dışarıya bakan iki cephesinde de bir dikdörtgen pencere, üzerinde sivri kemerli pencere ve onun üzerinde mazgal pencere yer almaktadır.

Avlunun kuzeyinde yer alan ve medresede hücre olarak kullanılan içine girilemeyen mekânlarda, cepheden bakıldığında dört adet dikdörtgen pencere açıklığı ile doğal aydınlatma sağlanmaktadır. Avlunun güneyinde üzeri tonozla örtülü teşhir alanı olarak kullanılan mekânda da dört adet dikdörtgen pencere açıklığı yer almaktadır.

Doğu-batı doğrultusunda uzanan yapı, kuzey yönünün neden olduğu olumsuz koşullara karşı korunmuştur. Yapının girişi doğu cephesine açılmakta, avluya kubbede yer alan aydınlık feneri haricinde gün ışığı sağlayan pencere açıklığı ana eyvanın yer aldığı batı cephesinde bulunmaktadır. Kubbeli sergi mekânında kuzey-batı yönünden, kubbeli sandukanın yer aldığı mekânda güney-batı yönünden azami düzeyde gün ışığı alımı sağlanmaktadır. Güney yönünde yer alan sergi alanında dört pencere açıklığı ile iç mekâna gün ışığı ulaşması sağlanmaktadır. Kuzey yönündeki mekânlara girilemediği için gün ışığı alımı tespit edilememiştir. Avluyu örten kubbede bulunan sekizgen aydınlık feneri ve kubbeye geçiş duvarlarının yüzeylerinde yer pencere açıklıkları, yönlenmeden bağımsız olarak avluda homojen aydınlatma sağlamaktadır.

Yapı formu sayesinde iç mekânlara dengeli bir gün ışığı alımı sağlanmaktadır. Kesme taş örülü duvar yüzeylerinde, mazgal, dikdörtgen ve sivri kemerli pencere açıklıkları yerleştirilmiştir. Yapı kabuğunda yer alan doğal aydınlatma elemanları incelendiğinde, duvar yüzeylerinde yer alan pencere açıklıkları, avlunun üst örtüsünü oluşturan kubbede yer alan aydınlık feneri, giriş ve sergi alanının üst örtüsünde bulunan cam kubbe ile mekânlarda doğal aydınlatma sağlanmıştır. Yapı detaylarında doğal aydınlatmaya dair herhangi bir detaya rastlanmamıştır. Karatay medresesinin yapı kimliği, şematik planı ve doğal aydınlatma elemanlarına ilişkin görseller Tablo 1'de yer almaktadır.

İnce Minareli Medrese

Alaaddin Tepesinin batısında yer alan medrese, bitişiğindeki mescit ile Sahib Ata Fahreddin tarafından Kelük bin Abdullah'a yaptırılmıştır.[61] Medresenin kitabesi günümüze kadar gelemediğinden yapım yılı net olarak bilinmemekle bir-

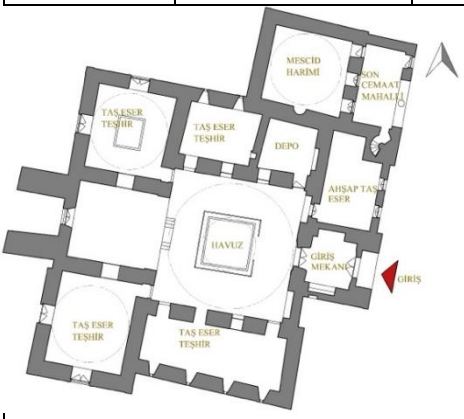
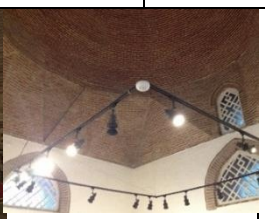
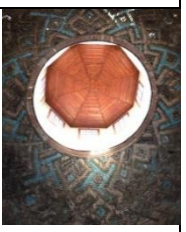
[61] Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri*. (Konya: Fen Yayınevi, 1999), 38.

likte vakfiye kayıtlarına göre 1260-1272 yılları arasında yapıldığı düşünülmektedir.[62] Günümüzde Taş ve Ahşap Eserler Müzesi olarak kullanılan yapının giriş cephesinde kesme taş, diğer cephelerde ise moloz taş kullanılmıştır. Yapının iç mekânlarında yer alan duvarlar ise tuğla ile örülmüştür. Selçuklu medrese geleneğine uygun olarak doğu cephesinde yer alan portal öne doğru taşırılmıştır. Yapı, taç kapısında yer alan kabartma ve süslemelerle diğer medreselerden ayrılmaktadır.[63] Kapalı avlulu plan şemasına sahip medresede taç kapının arkasında yer alan giriş mekânı ile karşılıklı olan ana eyvan yer almaktadır.

Taç kapıdan giriş mekânına ve sonrasında üstü kapalı olan avluya girilmektedir. Yapının giriş bölümünde kare biçimli kemerli bir pencere bulunmaktadır. Avlunun üstü kubbe ile örtülmüş ve sekizgen biçimli aydınlık feneri ile bitirilmiştir. Aydınlık fenerinin yanı sıra kubbenin altında, kubbe geçiş elemanlarının yanında bulunan kuzey ve güney duvarlarında ikişer adet kareye yakın dikdörtgen formlu pencereler bulunmaktadır. Medresenin kuzeyinde üç (3) adet, güneyinde yer alan üç adet hücre odası konumlandırılmıştır. Ana eyvanın kuzey ve güneyinde yer alan iki (2) adet kışlık dershane bulunmaktadır. Bu hücre odalarının ve kışlık dershanelerin her birinin kapı üstlerinde sivri kemerli pencereler yer almaktadır. Avlunun aydınlatma ve havalandırması bu pencere ve kapılar aracılığıyla sağlanmaktadır. Aydınlık fenerinin hemen altında kare formlu havuz yerleştirilmiştir. Avlunun batısında üzeri sivri tonoz ile örtülmüş zeminden üç basamak yükseltilmiş ana eyvan yer almaktadır. Bu eyvanın batı duvarında dikdörtgen biçimli pencere bulunmaktadır. Avlunun kuzey ve güney aksında yerleştirilmiş bugün sergi alanı ve depo olarak kullanılan hücrelerde mazgal pencereler kullanılmıştır. Cephe açıklığı bakımından küçük ölçekli olan bu pencerelerin açıklıkları iç mekâna doğru büyütülmüş, böylelikle iç mekânda gün ışığından en yüksek oranda faydalanma sağlanmıştır. Sivri tonozlu üst örtü ile kapatılan hücrelerden güney kanadında bulunanların bölücü duvarları restorasyon faaliyetleri sırasında bütünleştirilerek sergi salonu haline getirilmiştir. Kuzey aksı ise iki bölüme ayrılmış teşhir alanı ve depo olarak işlevlendirilmiştir. Kuzey aksında dört adet mazgal pencere yer alırken güney aksında üç adet mazgal pencere bulunmaktadır. Ana eyvanın sağında ve solunda bulunan kubbe ile örtülmüş kışlık dershanelerin cephe veren duvarlarında üzerinde sivri kemerli pencereler bulunan dikdörtgen biçimli 1,50 m genişliğinde pencereler bulunmaktadır. Ayrıca bu dersliklerin pencere bulunan duvarlarının üstünde sivri kemerli pencerelere yer verilmiştir.

[62] Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı,* 180.
[63] Yaldız, *Konya'daki Medrese Yapılarının Yeniden Kullanım Koşullarına Göre Değerlendirilmesi,* 120.

Tablo 2. *İnce Minareli Medrese Yapı Kimliği, Şematik Planı ve Doğal Aydınlatma Elemanları*

<table>
<tr><th colspan="6">İnce Minareli Medrese</th></tr>
<tr><td>Mimarı</td><td>Bilinmiyor</td><td>Yapım Yılı</td><td>1272</td><td>Yapı Türü</td><td>Medrese</td></tr>
<tr><td>Günümüzdeki durumu</td><td>Müze</td><td>Yapım Tekniği</td><td>Yığma</td><td>Malzeme</td><td>Taş ve tuğla</td></tr>
<tr><td colspan="3"> 
</td><td colspan="3">  </td></tr>
<tr><td colspan="3">Şematik plan[64](Şematik plan belirtilen kaynaktan faydalanılarak yeniden çizilmiştir.)</td><td colspan="3">Giriş (Doğu) cephesi[65]</td></tr>
<tr><td>  </td><td>  </td><td>  </td><td>  </td><td colspan="2">  </td></tr>
<tr><td>Ana eyvan</td><td>Avluya bakan hücre odalarına ait kapı üstü pencereleri[66]</td><td>Kubbeli odalara ait kemerli pencereler ve üstlerinde yer alan kareye yakın pencere[66]</td><td>Teşhir odası olarak kullanılan hücrelere ait mazgal pencereler[66]</td><td colspan="2">Aydınlık feneri[66]</td></tr>
</table>

[64] Şematik plan bu kaynaktan faydalanılarak yeniden çizilmiştir. Turkish Museums, "İnce Minare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi" (Erişim 02.12.2024)
[65] Türkiye Kültür Portali, "İnce Minare Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi" (Erişim 02.12.2024)
[66] Gülşen Dişli kişisel arşivi, 2020

Taç kapının kuzey duvarında yer alan, Osmanlı döneminde derslik olarak eklendiği düşünülen[67] bölümün doğu cephesinde iki adet dikdörtgen biçimli pencere bulunmaktadır. Günümüzde bu alan sergi amaçlı kullanılmaktadır. Medrese ile birleşik formda bulunan mescit bölümü son cemaat bölümünün sütunlu doğu cephesi cam ile kapatılmıştır. Mescide girilen son cemaat mahalinin kapısının hemen üstünde kapı genişliğinden daha büyük boyutta olan kareye yakın dikdörtgen biçimli bir pencere açılmıştır. Mescit bölümünün kuzey duvarında kubbeye yakın bir yükseklikte kemerli bir pencereye yer verilmiştir.

Doğu-batı aksına yerleşen medrese kareye yakın olan plan şeması ve taş cepheleri ile oldukça masif bir görünüme sahiptir. Medresenin avlu kısmı kubbe ile örtülerek soğuk ya da sıcak havalarda iç mekânda ısıl konforun sağlanması amaçlanmıştır. Kubbe ile örtülen avlunun doğal aydınlatılması aydınlık feneri, kasnakta yer alan pencereler, kapı üzerine açılan pencereler, ana eyvanın batı duvarında açılan pencere ile sağlanmıştır. Beden duvarlarının masif yapısı hücrelerde kullanılan küçük boyutlu mazgal pencereler ile hafifletilerek birimlerin doğal ışık alması ve havalandırması sağlanmıştır. Derslik olarak kullanılan ana eyvanın iki yanında bulunan kubbeli odalarda doğal ışık daha fazla önem kazandığından bu birimlerde pencere ebatları hücrelere kıyasla oldukça büyüktür. Bu bölümlerde batı-kuzey-güney cephelere açılan pencereler kemerli üst pencere ile desteklenerek doğal aydınlatma şiddeti artırılmıştır. Mescit bölümünde doğal aydınlatma büyük oranda son cemaat mahalinde yer alan açıklıklara bakan pencere ve kapı boşlukları ile sağlanmıştır. Kuzey cephesinde kemerli tek bir pencere boşluğu açılmış, soğuk havalarda ısı kaybına sebebiyet verecek büyük açıklıklardan kaçınıldığı görülmüştür. Yapı bütünü ile ele alındığında medresenin ısı farkından en az şekilde etkilenmesi, gün ışığından ise en üst seviyede faydalanmasının gözetildiği söylenebilir. İnce minareli medresenin yapı kimliği, şematik planı ve doğal aydınlatma elemanlarına ilişkin görseller Tablo 2'de yer almaktadır.

Sırçalı Medrese

Alaaddin Tepesinin güneyinde yer alan Sırçalı Medrese, Selçuklu döneminin son yıllarında, 1242-1243 yılları arasında fıkıh ilmi verilmek üzere inşa edilmiştir. Kitabesinde yer alan bilgiye göre Bedreddin Muhlis tarafından yaptırılmıştır.[68] Ey-

[67] Zehra Uslu Bülbül - Z. Gediz Urak, "Konya İnce Minareli Medrese'nin Özgünlük Ölçütü Bileşeni Biçim ve Tasarım Unsuru Bakımından Analizi", *Online Journal of Art and Design*, 8/1 (2020), 154-181.
[68] Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı,* 192.

van kemeri bitişinde yer alan çini madalyonda yapı ustası Muhammed bin Osman el Tusi (Tus'lu Mehmet Usta) olarak geçmektedir.[69]

İki eyvanlı, iki katlı, açık avlulu ve simetrik olarak tasarlanan Sırçalı Medrese, doğu – batı aksı üzerine yerleştirilmiş dikdörtgen plan şemasına sahiptir. Kuzey doğu aksında dışarı doğru taşırılarak tasarlanan taç kapıda geometrik desenlere de yer verilmiştir. Giriş cephesi kesme taş diğer cepheleri moloz taş ile örülmüştür. İç mekânda yer yer kesme taşa yer verilse de büyük ölçüde tuğla kullanılmıştır.

Medresenin giriş kapısından eyvanlı bir giriş ile kare biçiminde olan açık avluya ulaşılmaktadır. Avlunun batı cephesinde ana eyvan yer alırken kuzey ve güney cephelerinde öğrenci hücreleri bulunmaktadır. Eyvanın sağında ve solunda üzeri kubbe ile örtülmüş kışlık dershaneler bulunmaktadır.

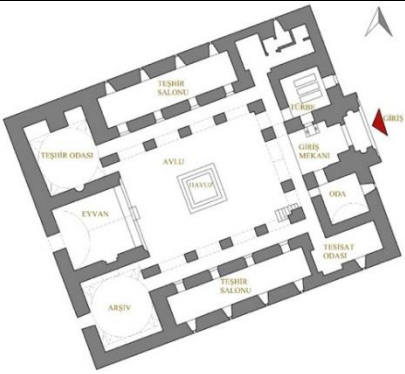
Medresenin taç kapısının kuzey ve güneyinde servis mekânı olarak kullanılan birimler yer almaktadır. Kuzey ve güney aksında yer alan hücrelerin önünde bursa kemerli revaklar bulunmaktadır. Yalnızca zemin katta bulunan hücrelerin avluya açılan kapılarının üzerinde basık kemerli açıklıklar bırakılmıştır. Üzeri tuğla tonoz ile örtülmüş hücrelerin dış cephe duvarlarında sivri kemerli mazgal pencereler kullanılmıştır. Kubbeli kışlık dershanelerin avluya bakan cephelerinde üstünde sivri kemerli pencereler olan dikdörtgen biçimli pencereler ve batı cephesine açılmış kemerli pencereler kullanılmıştır. Ayrıca ana eyvanın batı cephesinde yine dikdörtgen formlu büyük bir pencere bulunmaktadır. Giriş kapısının kuzey ve güneyinde yer alan servis birimlerinde ise doğu cephesine açılmış birer pencere bulunmaktadır.

Bugün Vakıflar Bölge Müdürlüğü özel kullanımında olan Medresenin bazı birimlerine girilememiş olsa da yapının cepheleri üzerinden doğal aydınlatma okumaları yapılmıştır. Açık avlulu plan tipine sahip medresede gün ışığı kullanımı için kullanılan cephe açıklıkları ihtiyacı karşılamaya yönelik sayıda ve ebatta seçilmiştir. Masif duvarlarda tasarlanan küçük açıklıklar ile ısıl dengenin sağlanmasının göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Sırçalı medresenin yapı kimliği, şematik planı ve doğal aydınlatma elemanlarına ilişkin görseller Tablo 3'te yer almaktadır.

[69] Kuran, *Anadolu Medreseleri,* 74.

Tablo 3. *Sırçalı Medrese Yapı Kimliği, Şematik Planı ve Doğal Aydınlatma Elemanları*

Sırçalı Medrese					
Mimarı	Muhammed bin Osman el Tusi	**Yapım Yılı**	1242-1243	**Yapı Türü**	Medrese
Günümüzdeki durumu	Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğünün Kullanımında	**Yapım Tekniği**	Yığma	**Malzeme**	Taş



Şematik plan [70,71] (Şematik plan belirtilen kaynaklardan faydalanılarak yeniden çizilmiştir.)



Giriş (Doğu) Cephesi



Doğu cephesi



Güney cephesi



İç avlu ve ana eyvan



Kubbeli odaların avluya dönük pencereleri



Hücre odaları giriş kapısı üstü aydınlatma elemanı



Teşhir odası olarak kullanılan hücre odalarına ait mazgal pencereler

[70] Doğan, "Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbe." 521

[71] Fatih Semerci - Ayşe Özkafa, "Anadolu Selçuklu Medreselerinde Mekân ve Cephe Kalitesinin Analizi: Konya Medreseleri Örneği", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2020), 58-90.

Ali Gav Medresesi

Ali Gav Medresesinin yapım tarihini, banisini ve mimarını gösteren bir vakfiyesi bulunmamakla birlikte, kapalı avlunun üst örtüsü ve üst örtünün duvar ile birleştirilme biçimi sebebi ile yapım dönemi 13. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilmektedir.[72]

Ali Gav Medresesi zaman içerisinde uğradığı tahribatlar sebebi ile kazılarda elde edilen veriler üzerinden yeniden ayağa kaldırılmıştır.[73] Sultanşah caddesi üzerinde yol kotundan 180 cm kadar aşağıda yer alan medrese, günümüzde Konya Büyükşehir Belediyesine ait eğitim hizmeti veren bir kamu binası olarak kullanılmaktadır. Medresede kesme taş, moloz taş ve tuğla malzeme kullanılarak yığma tekniğinde inşa edilmiştir.[74] 2013 yılında son restorasyon işlemi tamamlanan yapı günümüz mimari plan özellikleri ve doğal aydınlatma sistemleri bağlamında değerlendirilmiştir. Kapalı avluya sahip medresenin avlusunda yer alan iç çevre koridoru ile yapı diğer kapalı avlulu medreselerden farklılaşmaktadır.[75] Dikdörtgen plan şemasına sahip medrese iki eyvanlıdır. Giriş eyvanı ve ana eyvanın karşılıklı olarak yer alırken avlunun etrafında öğrenci hücrelerine yer verilmiştir. Bu hücrelerin önünde revaklar yer almaktadır. Eyvanların her iki yanında üstü kubbe ile örtülmüş derslikler bulunmaktadır.

Yapının kuzey cephesi olan giriş cephesinde yalnızca iki kanatlı kapı açıklığı yer almaktadır. Giriş mekânı olarak üstü sivri tonozla örtülü giriş eyvanından avluya geçilmektedir. Avlunun üstü yıkılmadan önce kapalı olduğu düşünülerek son restorasyon çalışmasında jeodezik kubbe ile örtülerek avluda doğal aydınlatma sağlanmıştır. Avlu, çevresinde yer alan mekânlara tuğladan inşa edilen sivri tonozlu bir revak sistemiyle bağlanmaktadır. Giriş eyvanının doğusunda halkla ilişkiler olarak kullanılan, avludan kapı ile geçilen mekânın bahçeye açılan bir kapısı ve üzerinde sivri kemerli pencere açıklığı yer almaktadır. Kapı ile tuvalet, lavabo ve çay ocağı olan muhdes yapıya geçiş sağlanmıştır. Avlunun doğusunda yer alan hücre odalarından büyük ve derslik olarak kullanılan mekânda iki mazgal pencere, küçük ve mescit olarak kullanılan mekânda bir mazgal pencere yer almaktadır. Ana

[72] Kuran, *Anadolu Medreseleri,* 49.
[73] Mihrimah Şenalp, *Tarihi Yapılarda Termal Konfor Analizi: Ali Gav Medresesi Örneği*, (Konya: Konya Teknik Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2019), 49.
[74] Şenalp, *Tarihi Yapılarda Termal Konfor Analizi: Ali Gav Medresesi Örneği,* 48.
[75] Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı,* 177.

eyvanın doğu yönünde toplantı odası, batı yönünde yönetici odası olarak kullanılan kubbe örtülü mekânların, iki dış cephesinde de üzerinde sivri kemerli pencere açıklığı bulunan dikdörtgen pencere ve kubbe geçişlerinde mazgal pencereler yer almaktadır. Avlunun batı yönünde yer alan büyük ve küçük derslik olarak kullanılan hücre odaları da doğu yönünde yer alan iki hücre odası ile aynı özelliklere ve doğal aydınlatma sistemlerine sahiptir.

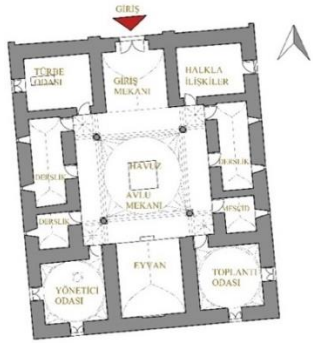
Giriş eyvanının tam karşısında bulunan zeminden yükseltilmiş, sivri tonoz ile geçilmiş ana eyvanda pencere açıklığı bulunmamaktadır. Son restorasyon çalışmasının sonrasında eyvanın güney yönünde yer alan nişin, eyvanın mescit olarak kullanıldığı düşünülerek mihrap nişi olarak vurgulanmak istenmiş, çini kaplanmıştır.[76] Giriş eyvanının batısında bulunan türbe odası üzerinde sivri kemerli pencere açıklığı bulunan dikdörtgen pencere ile aydınlatılmaktadır. Hücrelerden avluya açılan on kapı ve üzerinde yer alan geometrik bezemelerle kaplı sivri kemerli pencere açıklığı sayesinde derslik, toplantı odası, türbe olarak kullanılan mekânlara avludan da doğal aydınlatma sağlanmaktadır.

Kuzey-güney doğrultusunda uzanan yapı, yerleşme ve yönlenmesi ile kuzeyin olumsuz şartlarından korunamamıştır. Girişin yer aldığı kuzey cephesinde kapı haricinde doğal aydınlatma sistemi bulunmamaktadır. Benzer biçimde ana eyvanın yer aldığı güney cephede de doğal aydınlatmayı sağlayacak bir sistem bulunmamaktadır. Doğu ve batı cephelerinde yer alan derslik ve mescit olarak kullanılan hücre mekânlarında yalnızca mazgal pencereler kullanılmıştır. Avluda yer alan cam jeodezik kubbe bu alanın aydınlatılmasında etkili rol oynamaktadır. Dikdörtgen forma sahip yapı, dört cepheden gün ışığı sağlaması bakımından avantajlı olsa da giriş cephesinde kapı haricinde doğal aydınlatma sistemi bulunmamaktadır. Kesme ve moloz taştan inşa edilen yapının duvarlarında dikdörtgen mazgal ve sivri kemerli pencere açıklıkları yer almaktadır. Yapı kabuğunda yer alan pencere açıklıkları, avlu üst örtüsünü oluşturan jeodezik cam kubbe ile mekânlarda doğal aydınlatma sağlanmıştır. Yapı detaylarında doğal aydınlatmaya dair herhangi bir detaya rastlanmamıştır. Ali Gav Medresesinin yapı kimliği, şematik planı ve doğal aydınlatma elemanlarına ilişkin görseller Tablo 4'de yer almaktadır.

[76] Şenalp, *Tarihi Yapılarda Termal Konfor Analizi: Ali Gav Medresesi Örneği*, 76.

Tablo 4. *Ali Gav Medresesi Yapı Kimliği, Şematik Planı ve Doğal Aydınlatma Elemanları*

Ali Gav Medresesi					
Mimarı	Bilinmiyor	**Yapım Yılı**	13. Yüzyıl (Tahmini)	**Yapı Türü**	Medrese
Günümüzdeki durumu	Sanat Merkezi	**Yapım Tekniği**	Yığma	**Malzeme**	Kesme taş, moloz taş ve tuğla



Şematik plan [77] (Şematik plan belirtilen kaynaktan faydalanılarak yeniden çizilmiştir.)



Giriş (Kuzey) cephesi



Güney cephesi



Batı cephesi



Kuzey cephesi



Giriş eyvanında cam jeodezik kubbe



Kubbeli toplantı odasında dikdörtgen, sivri kemerli, mazgal pencere



Avluda revak, kapı, sivri kemerli pencere



Dersliklerde mazgal pencere



Türbe odasında dikdörtgen, sivri kemerli pencere

[77] Şenalp, *Tarihi Yapılarda Termal Konfor Analizi: Ali Gav Medresesi Örneği*, 95.

3. Bulgular ve Tartışma

Çalışmada medreselerin aydınlatılmasında etkili olan doğal aydınlatma elemanlarını ve aydınlatılmasına katkı sağlayan tasarım kriterlerini içeren tablo oluşturulmuştur. Konya kent merkezinde yer alan dört büyük medrese doğal aydınlatma bakımından oluşturulan tablo üzerinden değerlendirilmiştir. Doğal aydınlatma elemanları başlığı altında kubbe açıklığı, aydınlık feneri, pencere, kapı, revak/kemerli açıklık, mazgal pencere ve bunların dışında kullanılan ek aydınlatma elamanları mekânlar üzerinden değerlendirilmiştir. Doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım kriterleri bakımından yapının yerleşme/yönlenme durumu, yapı formu, yapı malzemesi, yapı kabuğu (çatı ve cephe) ve yapısal detayları değerlendirilmiştir.

Tablo 5. *Karatay Medresesinin Doğal Aydınlatma Bakımından Değerlendirilmesi*

		Mekânlar	Açık Avlu	Kubbe açıklığı	Aydınlık feneri	Kapı	Revak /kemerli açıklık	Pencere	Mazgal pencere	Ek aydınlatma elemanı
Karatay Medresesi	Doğal aydınlatma sistemleri	Giriş mekânı		✓		✓				Şeffaf cam kubbe
		Avlu			✓	✓		✓		
		Eyvan					✓	✓		
		Türbe odası				✓		✓	✓	
		Alçı eserler teşhir alanı				✓		✓	✓	
		Sergi/teşhir alanı				✓		✓		
		Girilemeyen (hücre) mekânlar				✓		✓		
		Ek yapı /servis ve teşhir alanı		✓		✓			✓	Şeffaf cam kubbe
	Doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım kriterleri	Yerleşme yönlenme	Medrese, Doğu-batı yönünde yerleştirilmiştir. Kubbeli derslikler her iki cepheden de gün ışığından faydalanmaktadır. Sergi mekânı olarak kullanılan öğrenci hücrelerinde mazgal pencereler yer almaktadır. Avlunun üstünü kapatan kubbenin aydınlık feneri sayesinde avluda doğal aydınlatma sağlanmıştır.							
		Yapı formu	Kareye yakın dikdörtgen form ile dört cepheden dengeli gün ışığı almaktadır.							
		Yapı malzemesi	Taş malzemede mazgal, dikdörtgen ve sivri kemerli pencere açıklıklarının oluşturulmuştur.							
		Yapı kabuğu	Duvar yüzeylerinde pencere açıklıkları, avlu kubbesinde aydınlık feneri ve pencere açıklıkları, giriş ve sergi alanı üzerinde cam kubbe eki bulunmaktadır.							
		Yapı detayları	Yapı detaylarında doğal aydınlatmaya dair tespitte bulunulamamıştır.							

Karatay medresesinin doğal aydınlatma bakımından değerlendirilmesi Tablo 5'te verilmiştir. Yapıda bulunan mekânların doğal aydınlatılmasında kubbe açıklıkları, aydınlık feneri, kapı ve pencereler, revak/kemerli açıklıklar, mazgal pencereler etkili olmaktadır. Yapıya sonradan eklenen şeffaf cam kubbe ile kubbe açıklığı geçilerek iç mekânda doğal aydınlatmanın sürekliliği sağlanmıştır. Yapının doğu batı aksında yönlenmesi kuzeyden gelen olumsuz koşulların önlenmesini sağlarken, kareye yakın dikdörtgen form ile dört cepheden dengeli bir gün ışığı imkânı sunmaktadır. Yapı kabuğunu oluşturan çatı ve cephelerde yer alan açıklıklar doğal aydınlatmanın önemli bir bölümünü oluştururken, yapının doğal aydınlatılmasında etkili özel bir detaya rastlanmamıştır.

İnce Minareli Medreseye ait doğal aydınlatma bilgileri Tablo 6'da yer almaktadır. Medresenin giriş eyvanında kapı ve kemerli bir pencere bulunmaktadır. Avlunun üstünü örten kubbede bir aydınlık feneri bulunur. Bu aydınlatma feneri sayesinde avluya kontrollü ışık alınması sağlanmıştır. Ayrıca kubbenin oturduğu duvarın kuzey ve güney aksına açılan pencerelerle avluya doğal ışık alınmaktadır. Teşhir odası olarak kullanılan hücrelerde bulunan mazgal pencereler iç mekândaki aydınlık düzeyi artırılmıştır. Kuzey aksında bulunan ve ışık almayan mekân depo olarak kullanılmaktadır. Teşhir odalarındaki kapı açıklıklarının üzerinde avludan gün ışığının alınmasını sağlayan kemerli pencereler yer almaktadır. Kubbeli kışlık dershanelerde kullanılan dikdörtgen pencerelerin üzerine sivri kemerli bir pencere boşluğu daha açılmıştır. Güncel fonksiyon olarak Ahşap ve Taş eserler müzesi olarak kullanılan medresenin özgün halinde açılan aydınlatma boşlukları ve medresenin yerleşimi ile mekânlara ulaşan kontrollü ışık eserlerin direkt güneş ışığına maruz kalmasını önleyerek sergilenmesinde avantaj sağlamaktadır.

Tablo 6. *İnce Minareli Medresenin Doğal Aydınlatma Bakımından Değerlendirilmesi*

		Mekânlar	Açık Avlu	Kubbe açıklığı	Aydınlık feneri	Kapı	Revak /kemerli açıklık	Pencere	Mazgal pencere	Ek aydınlatma elemanı
İnce Minareli Medrese	Doğal aydınlatma sistemleri	Giriş Mekânı (Eyvan)				✓		✓		
		Avlu			✓			✓		
		Eyvan					✓		✓	
		Teşhir Odası (avlunun güneyi)				✓		✓	✓	
		Teşhir Odası (avlunun kuzeyi)				✓		✓	✓	
		Kubbeli Taş Eser Teşhir Odası (2 Adet)				✓		✓		
		Ahşap Taş Eser Sergi Odası				✓		✓		
		Son Cemaat Mahalli								Mevcut açıklık pencere ile kapatılmıştır.
		Mescid Harimi				✓		✓		
	Doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım kriterleri	Yerleşme yönlenme	Medrese doğu-batı aksına yönelmektedir. Yapıldığı dönemde hücre odaları olarak kullanılan teşhir odaları kuzey ve güney aksında yerleştirilmiş ve bu yüzeylere mazgal pencereler ile boşluklar oluşturulmuştur. Kubbeli kışlık dershane ve ana eyvanın batı duvarında pencere boşlukları açılmıştır.								
		Yapı formu	Kareye yakın dikdörtgen formlu medresede dikdörtgen formda pencere ve mazgal pencereler kullanılarak doğal aydınlatmadan faydalanılmıştır.							
		Yapı malzemesi	Taş ve tuğla malzemenin kullanıldığı medresenin masif cephelerinde kullanılan açıklıklar ile doğal aydınlatma sağlanmıştır.							
		Yapı kabuğu	Yapı kabuğunda pencereler ve kapılar, aydınlatma feneri doğal aydınlatma elemanı olarak kullanılmıştır.							
		Yapı detayları	Medresede doğal aydınlatmaya dair yapı detayı tespit edilmemiştir.							

Sırçalı Medresenin doğal aydınlatma bakımından değerlendirilmesi Tablo 7'te verilmiştir. Doğu-batı aksına yerleşen medresenin açık avlusu sayesinde ana eyvan ve giriş eyvanı gün ışığından faydalanmaktadır. Avlunun etrafına sıralanan odalara revaklı bir koridordan girilmektedir. Medresenin hücre odaları olarak tasarlanan ve günümüzde teşhir odası olarak işlevlendirilen odalarında mazgal pencereler kullanılmıştır. Alt katta bulunan hücre odalarının kapılarının üstünde ince dikdörtgen boşluklar açılmıştır. Girişin bitişiğinde bulunan odaların dikdörtgen biçimli pencereler ile doğal aydınlatılması sağlanmıştır. Medresenin avlusunda üst örtü bulunmaması sebebi ile güneş kontrolü sağlanamamaktadır. Giriş katındaki

teşhir odalarında bulunan tek yönlü mazgal pencereler kontrollü ışık sağlarken, içeri alınan gün ışığı eserlerin sergilenmesi için yeterli değildir. Üst katta bulunan hücre odalarında mazgal pencerelerden daha büyük boyutlu dikdörtgen formda pencere açıklıkları bulunmaktadır. Ana eyvanın güneyindeki kubbeli odada bulunan pencere, üst üste açılan iki ayrı kemerli pencere ile desteklenmiştir. Özgününde derslik olarak kullanılan kubbeli odalar avluya ve bahçeye bakan yüzeylerinde yer alan pencereler ile doğal ışıktan faydalanmaktadır.

Tablo 7. *Sırçalı Medresenin Doğal Aydınlatma Bakımından Değerlendirilmesi*

		Mekânlar	Açık Avlu	Kubbe Açıklığı	Aydınlık feneri	Kapı	Revak /kemerli açıklık	Pencere	Mazgal pencere	Ek aydınlatma elemanı
Sırçalı Medrese	Doğal aydınlatma sistemleri	Giriş eyvanı				✓	✓			
		Avlu	✓							
		Ana eyvan					✓	✓		
		Türbe odası				✓	✓		✓	
		Tesisat Odası				✓	✓		✓	
		Oda				✓	✓		✓	
		Teşhir Salonu (Kuzey ve güney 2 adet)				✓	✓		✓	
		Kubbeli Teşhir Salonu				✓	✓	✓		
		Arşiv				✓	✓	✓		
	Doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım kriterleri	Yerleşme yönlenme	Doğu- batı aksına yerleşen medresenin yapıldığı dönemde hücre odaları olarak kullanılan bölümleri güney ve kuzey aksına yerleştirilmiştir. Kubbeli dersliklerin batı yönüne bakan duvarlarına pencere boşlukları açılmıştır. Yapının ana eyvanı açık avlunun batısına konumlandırılmıştır.								
		Yapı formu	Dikdörtgen formda olan medrese açık avlulu plan tipolojisi sayesinde doğal ışık ile aydınlatılmıştır. Hücre odaları ve kubbeli odalarda pencere ve kapı açıklıklarından faydalanılmıştır.							
		Yapı malzemesi	Medresenin dış duvarlarında kesme ve moloz taş duvarlarda pencere ve kapı açıklıkları yer almaktadır. Açık avluya bakan hücrelerin önünde oluşturulan revaklı bölümlerde ise alt katta bursa kemeri üst katta sivri kemer kullanılarak açıklıklar oluşturulmuştur.							
		Yapı kabuğu	Duvar yüzeyinde pencere ve mazgal pencere açıklıkları kullanılmıştır.							
		Yapı detayları	Medresede doğal aydınlatmaya dair yapı detayı tespit edilmemiştir.							

Ali Gav Medresesinin doğal aydınlatma bakımından değerlendirilmesi Tablo 8'de verilmiştir. Yapıda bulunan mekânların doğal aydınlatılmasında kubbe açıklığı, kapı ve pencereler, revak/kemerli açıklıklar ve mazgal pencereler etkili olmaktadır. Yapıya sonradan eklenen şeffaf jeodezik kubbe ile kubbe açıklığı geçilerek iç

mekânda doğal aydınlatmanın sürekliliği sağlanmıştır. Kuzey-güney aksında yerleşen yapıda kullanılan jeodezik kubbe, hücrelere geçişlerde revakların bulunması ve kapı üzerinde yer alan kemerli pencereler doğal aydınlatmaya katkı sağlarken, ana eyvanın bulunduğu cephede hiçbir açıklığın bulunmaması ve dersliklerde yalnızca mazgal pencerelerin yer alması bu mekânlardaki aydınlık düzeyini etkilemektedir. Yapı kabuğunu oluşturan çatı ve cephelerde yer alan açıklıklar doğal aydınlatmanın önemli bir bölümünü oluştururken, yapının doğal aydınlatılmasında etkili özel bir detaya rastlanmamıştır.

Tablo 8. *Ali Gav Medresesinin Doğal Aydınlatma Bakımından Değerlendirilmesi*

		Mekânlar	Açık Avlu	Kubbe açıklığı	Aydınlık feneri	Kapı	Revak /kemerli açıklık	Pencere	Mazgal pencere	Ek aydınlatma elemanı
Ali Gav Medresesi	Doğal aydınlatma sistemleri	Giriş eyvanı				✓	✓			
		Avlu		✓			✓			Şeffaf Geodezik Kubbe
		Ana eyvan					✓			
		Türbe odası				✓		✓		
		Kubbeli toplantı odası				✓		✓	✓	
		Kubbeli yönetici odası				✓		✓	✓	
		Büyük hücre odası/derslik (2 adet)				✓			✓	
		Küçük hücre derslik ve mescit				✓			✓	
		Halkla ilişkiler				✓			✓	
	Doğal aydınlatmaya katkı sağlayan tasarım kriterleri	Yerleşme yönlenme	Medrese kuzey -güney aksına yerleşmiştir. Yapının özgününde bulunmayan ve ek olarak yapılan şeffaf jeodezik kubbe ile avluda gün ışığından faydalanılmıştır. Hücre ve dersliklerin girişinde bulunan revaklı geçiş alanları ile gün ışığı kademeli olarak koridorların aydınlatılması sağlanmıştır. Hücre kapılarının üstünde bulunan sivri kemerli pencereler ile hücrelerdeki ışık miktarı artırılmıştır.							
		Yapı formu	Dikdörtgen formunda olan yapının özgünde yer alan cephe açıklıkları dışında jeodezik şeffaf kubbeden yapının ışık almasını sağlamaktadır.							
		Yapı malzemesi	Taş malzemede mazgal, dikdörtgen ve sivri kemerli pencere açıklıklar oluşturulmuştur.							
		Yapı kabuğu	Duvar yüzeylerinde pencere açıklıkları ve avlunun üst örtüsünü oluşturan jeodezik cam kubbe kullanılmıştır.							
		Yapı detayları	Yapı detaylarında doğal aydınlatmaya dair tespitte bulunulamamıştır.							

Sonuç

Yapıldıkları dönemin özelliklerini ve teknik imkânlarını yansıtan tarihi yapılar, günümüz teknolojisinin gelişmesine öncülük etmektedir. Tarihi yapıların aydınlatılmasında gün ışığının etkili kullanılmasına yönelik tasarımların yapıldığı görülmektedir. Medreselerde gün ışığının etkili kullanımında yapının yönleniş durumu, yapının formu, çatı ve cephede yer alan açıklıların tasarımı, avlular, pencere

açıklarının yeri, boyutu ve konumu, kapı açıklıkları, üst örtüde yer alan aydınlatma fenerleri ve kubbe açıklıklarının tasarımı önemli role sahiptir.

Konya tarihi kent merkezinde yer alan dört medrese üzerinde yapılan incelemelerde üç medresenin doğu-batı, bir medresenin ise kuzey-güney aksında yerleştiği görülmektedir. Plan şemalarında dikdörtgen ve kareye yakın dikdörtgen formlar uygulanmıştır. Medreselerde avlulu tasarımların tercih edildiği ve doğal aydınlatma da bu avlulların etkili rol oynadığı görülmektedir. Medreselerin genellikle kuzey ve güney akslarına hücre odaları yerleştirilirken, giriş ve ana eyvan doğu batı aksında konumlandırılmıştır. Çatı ve cephede yer alan açıklıklar ile yapının doğal gün ışığından faydalanması sağlanmıştır. Çatıda yer alan kubbe açıklıkları ve aydınlatma fenerleri ile cephede yer alan pencere, mazgal pencere, kemerli açıklıklar ve kapı açıklıkları doğal aydınlatmada etkili olmaktadır. Avluda yer alan revaklı açıklıklar gün ışığının iç mekânlara kontrollü biçimde alınmasını sağlamaktadır. Yapıların farklı işlevlerle kullanılmasına bağlı olarak günümüzde yapılara bazı eklemeler yapılmıştır. Sırçalı medresede açık avludan aydınlanma sağlanırken, Karatay ve Ali Gav medreselerinde yer alan avlu, cam kubbe ile örtülerek iç ortamın çevresel koşullara karşı korunması ve doğal aydınlatılması sağlanmıştır. Açıklıkların tasarımında ve boyutlarının belirlenmesinde kullanılan yapı malzemesinin ve yapım tekniğinin de dolaylı da olsa etkisi bulunmaktadır. İncelenen medrese yapıları özelinde yapı kabuğunu oluşturan çatı ve cephe üzerine yer alan açıklıkların yerinin, boyutlarının, yüksekliklerinin ve formlarının iç ortamın aydınlatılmasında etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Çalışma sonucunda medreselerde kullanılan doğal aydınlatma elemanları, yapıldığı dönemde iç mekânda gün ışığının kontrollü alınması ve yeterli düzeyde aydınlatma sağlayacak oranlarda ve sayılarda kullanılmıştır. Çalışma kapsamında incelenen medreseler kompakt yapı formunda ve avlulu inşa edilmesi nedeniyle geniş cephe açıklıklarına ihtiyaç duyulmamıştır. Bu çalışmanın kapsamı geliştirilerek, tarihi medreselerde doğal aydınlatma elemanlarının kullanımı ve yeterliliği günümüzde geçerliliği kabul görmüş aydınlatma simülasyonları ile de değerlendirilmesi önerilir. Bu sayede simülasyonlar ile gerçeğe yakın sonuçlar elde edilerek iklim bölgeleri, medrese tipolojileri, inşaa edildiği dönem, yapım tekniği vb. kriterlere göre sınıflandırılabilir ve daha kapsamlı sonuçlar ortaya konulabilir. Ayrıca günümüzde enerji etkin tasarımlara verilen önemin arttığı göz önünde bulundurulduğunda, tarihi medreselerin enerji etkin tasarım kriterleri kapsamında değerlendirilmesi de gerekmektedir. İnşa edildiği dönemin koşullarında, çevre verileri dikkate alınarak kurgulanan ve kendine özgü enerji etkin özellikler gösteren tarihi yapıların tasarım kurgusunun günümüz eğitim yapılarına ışık tutacağı ihtimali önemlidir.

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

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

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

Thanks / Teşekkür: We would like to thank the General Directorate of Foundations in Konya for their help in obtaining information about the buildings and for permission to take photographs. / Yapılara ilişkin bilgilerin temininde yardımcı olan ve fotoğraf çekimlerine izin veren Konya Vakıflar Genel Müdürlüğüne teşekkür ederiz.

Kaynakça

Agirbas, Asli – Dal, Ayse Ozlem. "Evaluation of Indoor Daylighting Performance Changes in a Historical Khan Building in Istanbul". *Heritage Science* 12/1 (2024), 313. https://doi.org/10.1186/s40494-024-01409-9

Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisi (Genişletilmiş Baskı).* İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.

Balocco, Carla – Calzolari, Rachele. "Natural Light Design for an Ancient Building: A Case Study". *Journal of Cultural Heritage* 9/2 (2008), 172-178. https://doi.org/10.1016/j.culher.2007.07.007

Çalışkan, Aysel Eda. Tarihi Yapılarda İşlevsel Sistemlerin Enerji Etkin Tasarım Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi: Konya'daki Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları Örneği, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. https://acikerisim.erbakan.edu.tr/items/3470278d-1d2b-46b8-a2e0-f3b5ecd1a0aa

Dişli, Gülşen. "Analysis of Ancient Ventilation and Illumination Practices in Anatolian Seljuk and Ottoman Hospitals and Suggestions for Their Conservation Measures". *Heritage Architecture Studies* (2018), 181-192. https://doi.org/10.2495/ha-v2-n1-174-185

Dişli, Gülşen, Kişisel Arşivi (2020).

Farke, Matthias vd. "Light Damage to Selected Organic Materials in Display Cases: A Study of Different Light Sources." *Studies in Conservation* 61.sup1 (2016), 83-93. https://doi.org/10.1179/2047058414y.0000000148

Fathy, Fatma, vd. "Conceptual Framework for Daylighting and Facade Design in Museums and Exhibition Spaces." *Solar Energy* 204 (2020), 673-682. https://doi.org/10.1016/j.solener.2020.05.014

Feilden, Bernard. *Conservation of Historic Buildings*. London: Routledge, 2007.

Goodwin, Godfrey. *A history of Ottoman Architecture*. USA: Johns Hopkins Press, 1971.

Göreci, Nur Efşan - Erten Bilgiç, Didem. "Anadolu Medreselerinde Mekân Biçimlenişinin Kubbe Kullanım Tercihine Etkisi". *Mimarlık ve Yaşam* 8/1 (2023), 183-197. https://doi.org/10.26835/my.1169485

Gürel, Şerife Sümeyra – Dereli, Mustafa. "Kültür Mirası Mimari Yapılarda Malzeme Bozulmaları: Hoca Hasan Mescidi". *Konya Sanat Dergisi* 6 (2023), 182-194. https://doi.org/10.51118/konsan.2023.32

Güven, İsmail. "Türkiye Selçukluları'nda Medreseler". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 31/1 (2013), 125-146. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000249

Hensley, Jo Ellen – Aguilar, Antonio. *Improving Energy Efficiency in Historic Buildings*. *Vol. 3.* USA: Government Printing Office, 2012.

Hızlı, Mefail. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 273-281.

İnan Günaydın, Tuğba vd. "Tarihi Yapılardaki Doğal Aydınlatma Uygulamaları". *Euroasia Journal of Mathematics, Engineering, Natural & Medical Sciences* 8/19 (2021), 55-63. https://doi.org/10.38065/euroasiaorg.909

Kamaruzzaman, Syahrul Nizam vd. "Achieving Energy and Cost Savings Through Simple Daylighting Control in Tropical Historic Buildings". *Energy and Buildings 90* (2015), 85-93. https://doi.org/10.1016/j.enbuild.2014.12.045

Kozlu, H. - Hale vd. "Geleneksel Kayseri Hamamlarında Doğal Aydınlatma Sistemleri". *History Studies* (13094688) 12/4 (2020), 2023-2042. https://doi.org/10.9737/hist.2020.909

Köroğlu, Hüseyin. *Konya ve Anadolu Medreseleri*. Konya: Fen Yayınevi, 1999.

Kuban, Doğan. *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları-Promat AŞ, 2002.

Kuban, Doğan , *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yapi-Endustri Merkezi Yayınları, 2007.

Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Basımı, 1969.

Küçükdağ, Yusuf vd. "Tarihî Süreç İçinde Konya Şehrinin Fiziki Gelişimi". *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2020), 1-38.

Küçükköroğlu, Kâzım. "Ulusal Mimarlık Dönemi Konya Yapılarında Türk Çini Sanatından Yansımalar". *İSTEM* 23 (2014), 75-99.

Mansfield, Kody Paul "Architectural Lighting Design: A Research Review over 50 Years". *Lighting Research & Technology* 50/1 (2018), 80-97. https://doi.org/10.1177/1477153517736803

Önge, Mustafa. "Tarihsel Süreçte Konya Kent Morfolojisinin Gelişimi". "DeğişKent" Değişen Kent, Mekân ve Biçim Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi, 2018.

Özcan, Koray - Yenice, M. Serhat. "Arkeolojik Mirasın Sürdürülebilirliği: Koruma–Geliştirme Stratejileri için Bir Yöntem Önerisi Konya Alaaddin Tepesi, Türkiye Örneği", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2008), 1-16.

Payaslı Oğuz, Gülin– Işık, Nihat Sinan. "Tarihi Yapılardaki Doğal ve Yapay Aydınlatma Uygulamaları", *II. Ulusal Aydınlatma Sempozyumu ve Sergisi Bildirileri*, 08-10. 2003.

Pinilla, Santiago Mayorga, vd. "Advanced Daylighting Evaluation Applied to Cultural Heritage Buildings and Museums: Application to the Cloister of Santa Maria El Paular." Renewable Energy 85 (2016), 1362-1370. https://doi.org/10.1016/j.renene.2015.07.011

Piraei, Farimah vd. "Evaluation and Optimization of Daylighting in Heritage Buildings: A Case-Study at High Latitudes". *Buildings* 12/12 (2022), 2045. https://doi.org/10.3390/buildings12122045

Semerci, Fatih – Bulanık, Merve. "Konya Kent Merkezinin Şekillenmesinde İktidarın Sosyolojik Etkisi". *Konya Sanat* 6 (2023), 42-56. https://doi.org/10.51118/konsan.2023.23

Semerci, Fatih - Özkafa, Ayşe. "Anadolu Selçuklu Medreselerinde Mekân ve Cephe Kalitesinin Analizi: Konya Medreseleri Örneği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2020), 58-90. https://doi.org/10.20486/imad.693366

Steffy, Gary. *Architectural Lighting Design*. New York: John Wiley & Sons, 2002.

Sümengen, Özlem vd. "Tarihi Yapıların Yeniden İşlevlendirilmesinde Enerji Verimli Aydınlatma Tasarımı Odaklı Bütüncül Bir Model Önerisi". *Mimarlık Bilimlerinde Akademik Çalışmalar* Bölüm 14, ed. H. Hale Kozlu, 305-331. Fransa: Livre de Lyon, 2020.

Şaman Doğan, Nermin. "Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbe". *Belleten* 83/297 (2019), 519-554. https://doi.org/10.37879/belleten.2019.519

Şenalp, Mihrimah. *Tarihi Yapılarda Termal Konfor Analizi: Ali Gav Medresesi Örneği*, (Konya: Konya Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Tanyeli, Uğur. *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. yy).* İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Timur, Barış Ali vd. "Cephe Yönlenmesinin Tarihi Konutların Enerji Kullanımına Etkileri: Güneybatı Anadolu'da Dış Sofalı Konutlar". *Megaron* 17/1 (2022). https://doi.org/10.14744/MEGARON.2022.46959

Turkish Museums, "Konya Çini Eserleri Müzesi (Karatay Medresesi)", Erişim 02.12.2024, https://www.turkishmuseums.com/museum/detail/2128-konya-cini-eserleri-muzesi-karatay-muzesi/2128/1

Turkish Museums, "İnce Minare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi", Erişim 02.12.2024 https://www.turkishmuseums.com/museum/detail/2133-konya-tas-ve-ahsap-eserleri-muzesi-ince-minare/2133/1

Türkiye Kültür Portali, "İnce Minare Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi", Erişim 02.12.2024 https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/konya/gezilecekyer/nceminare-tas-ve-ahsap-eserleri-muzesi

Uslu Bülbül, Zehra – Urak, Z. Gediz. "Konya İnce Minareli Medrese'nin Özgünlük Ölçütü Bileşeni Biçim ve Tasarım Unsuru Bakımından Analizi". *Online Journal of Art and Design*, 8/1 (2020), 154-181. http://www.adjournal.net/

Yaldız, Esra. *Konya'daki Medrese Yapılarının Yeniden Kullanım Koşullarına Göre Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=TCOuBm0gxAtK4wZ70EbaAQ&no=jNCxpY4izSiqvjYOLN2JqA

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Türk Mûsikîsinin Nazarî Kaynakları ve Eserler Işığında Rast Makâmında Seyir ve Perde

Melodic Progression and Pitch in the Rast Makam in the Light of the Theoretical Sources and Works of Turkish Music

Mustafa Süha Çubukcu

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Ses Eğitimi Bölümü, Konya, Türkiye
Lecturer Dr., Necmettin Erbakan University, Turkish Music State Conservatory, Department of Voice Education, Konya, Turkey
suhacubukcu@gmail.com | http://orcid.org/0000-0003-0381-3042

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1647545

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 26.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Çubukcu, Mustafa Süha. "Türk Mûsikîsinin Nazarî Kaynakları ve Eserler Işığında Rast Makâmında Seyir ve Perde". *İstem* 45 (2025), 271-294. https://doi.org/10.31591/istem.1647545

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

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

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

Türk Mûsikîsinin Nazarî Kaynakları ve Eserler Işığında Rast Makâmında Seyir ve Perde

Öz

Türk mûsikîsi, makam, usûl ve güfte temelinde neşv ü nemâ bulmuş, asırlar ve eserler süzgecinden geçerek oluşturduğu kadîm geleneklerine bağlı, bilhassa Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden itibâren tekâmül ve temâyüz etmiş müzeyyen bir sanattır. Kaynaklar incelendiğinde, asırlardır süregelen bu geleneğin günümüze intikâlinde eğitim, öğretim, nazariyat gibi konularda muhtelif farklılaşmalar görülmektedir. Türk mûsikîsinde el-Kindî'nin nüvelerini oluşturduğu ve Urmevî'nin geliştirerek belirli bir nizâma göre teşekkül ettiği nazarî görüş, Sistemci Okul şeklinde adlandırılmış ve bu dönemden itibaren makam ifâdeleri, yapıları ve târiflerinde mütemâdiyen değişim ve gelişimler görülmüştür. Bu çalışmada mevzubahis değişim ve gelişim süreci kronolojik olarak ele alınmış; çalışma, örnek eser analizleri ile Rast makâmı ekseninde tedkîk edilmiştir.

Türk mûsikîsi âsârında mevkisi, kadim bestekâr ve icrâcılar tarafından sıklıkla teveccüh gösterilen Rast makâmı, Seydî'nin el-Matla eserinde "Ümmü'l Makâmât" yani "makamların anası" ifâdesiyle nitelendirilmiştir. Bu minvalde Türk mûsikîsi bünyesinde yer alan birçok makâmın Rast makâmından doğması ve/veya türetilmesi söz konusudur. Rast makâmı, XV. yy.'da ana makam ve ana dizi olarak kullanılmaya başlanmış, uzun yıllar âsâra konu olan ve meşk öğretilerinde işlenen ilk makam mâhiyeti taşımıştır. İlerleyen süreçte oluşan nazarî sistemlerin ve görüşlerin değişimi ve çeşitlenmesiyle birlikte birçok makamda olduğu gibi Rast makâmında da bazı farklılaşmalar söz konusu olmuştur. Bahsi geçen değişim ve çeşitlenmelerin Rast makâmına dâir hem beste yapılarını hem de nazarî anlatımları etkilediği âşikârdır.

Nitel araştırma yöntemleri ekseninde oluşturulan çalışmada tarama/survey, doküman inceleme ve sınıflandırma teknikleri kullanılmıştır. Elde edilen veriler ışığında içerik analizi ve yorumlamalar yapılmıştır. Farklı dönemlerde yaşamış muhtelif nazariyatçıların eserlerine yönelik yapılan tedkîkler neticesinde Rast makâmının nazarî ve amelî bağlamda târihî süreci ve bu süreçteki seyir ve perde yapısı hakkında örneklerde bulunulmuştur. Bu sâyede Türk mûsikîsi için önemi hâiz olan Rast makâmının gelenek seciyesi ve değişim süreci hakkında veriler ortaya konmuştur. Çalışmanın sonucunda, Türk mûsikîsi nazariyatının Rast makâmı temelinde icrâ ile paralellik yönü ortaya konulmuş, "makam-seyir ekolü" şeklinde tanımlanabilecek bir ekol oluştuğu ve bu ekolün nitelikli icrâcı yetiştirme süreçlerinin gereği olarak eğitim-öğretimde kullanılmasının daha tutarlı olacağı ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Türk Mûsikîsi, Nazariyat, Rast, Makam, Seyir, Perde.*

Melodic Progression and Pitch in the Rast Makam in the Light of the Theoretical Sources and Works of Turkish Music

Abstract

Turkish music is a refined art form that has developed on the foundations of makam, usul, and lyrics. It has adhered to traditional forms shaped over centuries and has particularly evolved and gained distinct characteristics during the Selcuk and Ottoman periods. In the continuous transfer of this tradition that has been ongoing for centuries, various differentiations such as education, training and theory are seen. In Turkish music, al-Kindi formed its nucleus and Urmavi developed and formed according to a decisive order, it was called the Systematic School in the theoretical view, and from this period on, continuous changes and developments were seen in makam expressions, structures and definitions. In this study, the change and development process in question is discussed chronologically; The study was examined on the axis of the Rast makam with sample work analyses.

Rast makam, whose place in Turkish music works was frequently favored by ancient composers and performers, was described in Seydi's work el-Matla as "Ümmü'l Makâmât", meaning "mother of makams". In this vein, it is possible that many makams in Turkish music were born and/or derived from Rast makam. Rast makam began to be used as the main makam and main scale in the 15th

century and was the first makam that was the subject of many works and was treated in meşk teachings. Along with the changes and diversifications of theoretical systems and views that emerged in the following period, some differentiations occurred in Rast makam as in many other makams. It is obvious that the changes and variations mentioned above affected both the compositional structures and theoretical expressions regarding the Rast makam.

In the study, which was created on the axis of qualitative research methods, scanning/survey, document review and classification techniques were used. Content analysis and interpretations were made in the light of the data obtained. As a result of the research on the works of various theorists who lived in different periods, examples were given about the historical process of the Rast makam in theoretical and practical contexts and the melodic progression and pitch structure in this process. In this way, data about the tradition and the change process of Rast makam, which is important for Turkish music, were revealed. As a result of the study, the parallelism of Turkish music theory with performance based on the Rast maqam was revealed, and it was stated that a school that can be defined as the "maqam-sayi school" was formed and that it would be more consistent to use this school in education and training as a requirement of the processes of training qualified performers.

Keywords: *Turkish Music, Theory, Rast, Makam, Melodic Progression, Pitch.*

Giriş

Türk mûsikîsi makam, usûl ve güfte temelinde binâ edilen, asırlarca muhtelif kültür ve coğrafyalar ile etkileşimlerle günümüze ulaşan kadim bir sanattır. Makam kelimesinin literatüre girmediği XIII. yy.'a kadar bu kavram muhtelif kavramlarla açıklanmış ve edvarlarda ifâde edilmiştir. Kudbüddin Mahmud Şirazî[1] ve hatta Mevlânâ'nın[2] makam kelimesini kullandığı dönemlerden itibaren bu ifâde mûsikîde de kullanılır olmuştur.

Devellioğlu'na göre "Doğru, müstakîm"[3] anlamına gelen "Rast" Türk Mûsikîsinin bilinen en eski makamlarından sayılmakta[4] ve Sistemci Okuldan önce Uygur döneminde "Müşavirek"[5] şeklinde kullanıldığı malûm olunmaktadır. Urmevî'nin el-Kindî ve Fârâbî'nin eserleri temelinde oluşturduğu Sistemci Okuldan itibaren "Edvâr-ı Meşhûre"[6] yani on iki ana makam içerisinde yer almıştır.

XV. yy.'ın ilk yarısında Hızır bin Abdullah'ın temel dizi olarak Rast makâmını zikretmesi[7] ve bilhassa XV-XVI. yy. nazariyatçılarından Seydî'nin *El-Matlâ*[8] (1504) eserinde "El – Evvel Rast" diyerek başladığı ve makam anlatımlarında ilk sırada yer verdiği Rast makâmı, ana makam (Ümmü'l Makâmât) olarak ifâde edilmiştir. İlerleyen süreçte de birçok nazariyatçı tarafından Rast makâmının ana makam ve ana dizi olarak görülmesi ve târiflenmesi yaygınlaşmıştır.

Günümüze ulaşan repertuvarın büyük bir bölümünü oluşturan Rast makâmı, birçok makam nazariyatçısı tarafından târif edilmiş, birçok bestekâr tarafından kullanılmıştır. İcrâcıların da hayli âşinâ olduğu bu makâm, bazı nazarî sistemlere göre ana dizi/makâm[9], bazılarına göre basit makam sınıfında konumlandırılmıştır. Bu temelde ilerleyen süreçte söz konusu makâma duyulan rağbet ile hem beste yapıları hem de nazarî anlatımlarda zamanla farklılaşmalar görülmeye başlanmıştır.

Nazarî târiflerin, muhtelif dönemlerdeki nazariyatçılar tarafından farklı yaklaşımlar ve anlayışlar ışığında çeşitlilik teşkil edecek doğrultuda ortaya konması, Rast makâmının tarihî gelişimi yönünden dikkate değer bir zemin oluşturmaktadır.

[1] Fazlı Arslan, "İslâm Medeniyetinde Mûsikî". (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 303.
[2] Mevlânâ Celâleddin, "Dîvân-ı Kebîr", I., (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 378.
[3] Ferit Devellioğlu, "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat". (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006).
[4] Yakup Fikret Kutluğ, "Türk Musikisinde Makamlar". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 16.
[5] Alimcan İnayet, "Uygur On İki Makamı ve Edebiyatı". (Türkoloji Araştırmaları, 2/2, 2007), 367-368.
[6] Nazife Oya Levendoğlu Yılmaz, "XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri". (Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi, 2002), 161.
[7] M. Sadreddin Özçimi, "Hızır bin Abdullah ve Kitâbü'l – Edvâr". (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1989).
[8] Mithat Arısoy, "Seydî'nin El-Matlâ Adlı eseri Üzerine Bir Çalışma". (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1988), 23.
[9] XV. yy. itibariyle Bedr-i Dilşad, Hızır bin Abdullah ve ilerleyen dönemde bilhassa Seydî'nin eserlerinden Rauf Yektâ Bey ve hatta Ekrem Karadeniz'e kadar ilk sırada ve ana makam hüviyetinde işlenen Rast makâmı, Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi ile ana makam hüviyetini kaybetmiş, bu husus çalışmanın devamında izah edilmiştir.

Ayrıca çeşitli dönemlerde işlenen beste yapılarındaki değişim ve farklılıkların gerek seyir yapılarında gerek perde anlayışında birtakım çeşitlenmelere yol açtığı görülmektedir. Bu çeşitlenmeler zaman içerisinde makâmın derinliğini arttırmış ve zenginleşmesini sağlamıştır.

Makamların oluşum ve belirginleşmesinde perde ve seyir yapıları, yegâne unsur olarak öne çıkmaktadır. Rast makâmı; dizisi/perdeleri ve karar perdeleri itibariyle Sazkâr, Pençgâh, Rast-ı Cedid, Rast mâye, Mâhur, Selmek, Hoş Âver gibi bazı makamlara benzemektedir. Bu benzerlik bahsi geçen makamların Rast makâmının gölgesinde kalmasına ve aralarındaki sınırların belirsizleşmesine yol açmıştır. Bu minvalde Rast makâmının bilhassa seyir ve perde kullanım özelliklerini tarihî süreçte nazarî kaynaklar ve klasik eserler ekseninde tahlil etmek, makâmın mâhiyetini kavramak ve aktarmak açısından önemli görülmektedir.

Problem Cümlesi ve Alt Problemler

"Geçmişten günümüze Rast makâmına ilişkin nazarî tariflerin, muhtelif dönemlerde bestelenen eserlerdeki seyir ve perde yönünden tezâhürü nasıldır?" sorusu çalışmanın problem cümlesini oluştururken, çalışmada aşağıda verilen alt problemlerin cevabı aranmıştır;

- Rast makâmı muhtelif dönemlerdeki nazariyatçılar tarafından nasıl târif edilmiştir?
- Yapılan nazarî târiflerdeki farklılıklar nelerdir?
- Dönemlere göre işlenen eserlerde seyir ve perde kullanımları nasıldır?
- Nazarî târifler ile bestelenen eserlerin arasındaki nazari farklılıklar nelerdir?

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada, Rast makâmının tarihî süreçteki nazarî tariflerini kronolojik olarak irdelemek, bu târifleri dönemlere göre klasik eserler ile ilişkilendirerek makâmın nazarî ve amelî yönden değişimini ve gelişimini temellendirmek amaçlanmıştır. Bu doğrultuda nazarî anlatımlar ile icrâ arasındaki münâsebetin tahkik edilerek makâmın yapısının, tarihî zeminde ve sistematik yapıda ortaya konulması hedeflenmiştir.

Araştırmanın Önemi

Rast makâmı, kadim geçmişten günümüze intikâl eden, nazarî târifleri ve beste yapıları husûsunda muhtelif biçimlerde târif edilmesiyle ve bu farklılıkların gözlemlenebilir olması noktasında önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu çalışma, Rast makâmının nazarî gelişimini kronolojik ve sistemli bir temelde ele alınarak tasniflenmesi, tasniflenen verilerin birbirleri ile mukâyese edilerek analiz edilmesi, nazarî târifler ve ele alınan klasik eserlerdeki seyir – perde husûsiyetlerinin tahlil edilerek yorumlanması ve bu sayede makâm yapısının somutlaştırılması açısından önem arz etmektedir.

1. Yöntem

Rast makâmının kronolojik olarak ele alındığı bu çalışma, nitel araştırma yöntemleri temelinde gerçekleşmiştir. Ayrıca Rast makâmının tarihî süreçteki değişim ve gelişimi nazarî kaynaklar ve eserler ışığında ortaya konularak betimsel bir yöntem benimsenmiştir. Doküman ve tarihî tarama[10] yöntemi ile Rast makâmına yönelik çalışmalar ve Devlet Korosu Nota Arşivinden edinilen eser nüshaları ele alınarak literatür taraması yapılmış, ulaşılan veriler XIII. yy.'dan itibaren kronolojik olarak tasnif edilmiştir. Yüzyıllara göre kronolojik tasniflenen nazarî târifler ve klasik formlarda örneklenen eserler doğrultusunda içerik analizi yapılarak nazarî yorumlamalarda bulunulmuştur.

Çalışmada kronolojik olarak verilen nazarî târifler gerek birbirleri ile gerek verilen eser örneklerindeki seyir ve perde yönleri ile ele alınarak mukâyeseli olarak irdelenmiş, muhtelif tespit ve çıkarımlarda bulunulmuştur. Nazarî târiflerde yer alan bazı diziler portelerde gösterilmiş, yeri geldikçe eser örnekleri sunulmuştur. Makam dizilerinin ve eser nüshalarının yazımında "Finale 2014" programı kullanılmıştır.

2. Bulgular ve Yorumlar

İslâm filozofları arasında nazarî kaynakların öncüsü olarak görülen el-Kindî, mûsikî ile ilgili yazmış olduğu risâleler ile ilerleyen dönemde Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn-i Sînâ gibi mütefekkir âlim ve toplulukları etkilemiş, nazarî oluşum döneminin başlangıcını teşkil etmiştir. "Makam" isminin henüz oluşum göstermediği bu dönemde aralıklar, cinsler ile Grek eserlerinden farklı olarak işlenmeye başlanmış, ileride Urmevî ile oluşturulacak Sistemci Okulun temeli bu dönemde atılmıştır.[11]

XIII. yy.'da Sistemci Okulun kurucusu olarak görülen Safiyüddîn el-Urmevî, makamları devirler[12] ve cinsler[13] üzerinden anlatmıştır. Rast makâmı yedi dörtlünün dördüncüsü ile on iki beşlinin de dördüncüsünün birleşimiyle oluşan kırkıncı devire tekâbül etmektedir.[14] Urmevî'nin tarifine göre bu makâmı oluşturan dizi aşağıdaki perdeler ile gösterilmiştir:[15]

A – D – V – H – YA – YC – Yh – YH

"Tanini" ve "Mücennep" ile ifâde edilen aralıkları[16] ise:

T – C – C – T – C – C – T

Günümüz nota sistemindeki ifâdesi de aşağıdaki şekildedir:

[10] Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi (Ankara: Nobel Yayınevi, 2013), 79.
[11] Mehmet Tıraşcı. "Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi". (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 49-61.
[12] Mehmet Nuri Uygun, "Kitâbü'l-Edvâr". (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 326.
[13] Fazlı Arslan, "Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi". (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017), 64.
[14] Nazife Oya Levendoğlu Yılmaz, "XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri". (Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi, 2002), 161.
[15] Mehmet Nuri Uygun, "Kitâbü'l-Edvâr". (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 386.
[16] Nazife Oya Levendoğlu Yılmaz, "XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri". (Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi, 2002), 162.



Şekil 1. *Urmevî'nin Rast makâmı dizisinin günümüzdeki ifâdesi*

Söz konusu diziyi oluşturan ve ud baskılarına karşılık gelen perde noktalarının isimleri şu şekilde ifâde edilmiştir:[17]

H – YA – YC – Yh – YH – K – KB – Kh

XIV. yy.'da Kutbuddin Mahmud Şirâzî, *Dürretü't Tâc* adlı eserinde Urmevî'nin ifâde etmiş olduğu makam dizisini aynı şekilde aktarmıştır. Bu dönemde hâlen yegâh perdesi üzerinde kurulan Rast makâmı dizisi,[18] Çakır'a ve Dinç'e göre porte üzerinde makâmın bugünkü yeri olan rast perdesinde aşağıdaki gibi gösterilmiştir:[19][20]

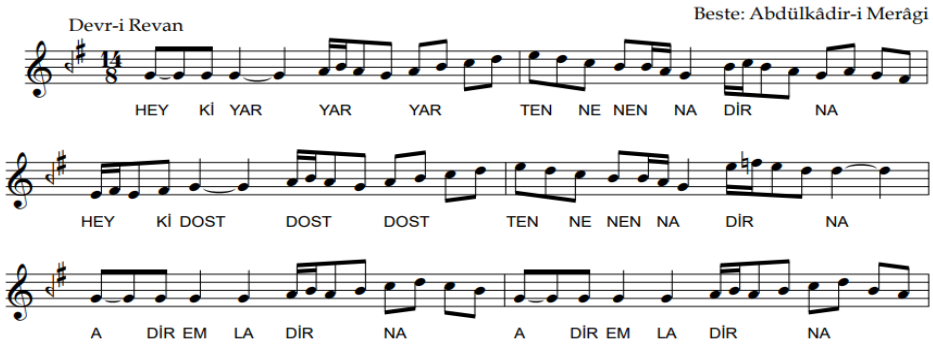


Şekil 2. *Şirâzî'nin Rast makâmı dizisinin günümüzdeki ifâdesi*

Urmevî ekolünü takip eden Şirvânî, Merâgî, Alişah bin Hacı Büke ve Lâdikli Mehmet gibi isimler Rast makâmını Urmevî ile aynı dizide târif etmiş, Lâdikli bu diziyi yeni ve eski bilginlere göre iki dizide göstermiştir. Eski bilginlere göre ifâde edilen Rast dizisi sözü geçen isimlerin dizileri ile aynıyken; yeni bilginlere göre oluşturulan dizi dört perdeden ve seyrinin önce inişli, akabinde çıkışlı şekilde oluştuğu görülmektedir.[21]

Bestesi Abdülkâdir Merâgî'ye (ö. 1435) izâfe olan[22] ve söz konusu makâmın icrâ edilebilir ilk örneklerinden Rast Kâr-ı Muhteşem eserinde de rast perdesi odağında başlayan seyir ile çıkıcı bir yapı görülmektedir.

[17] Mehmet Nuri Uygun, "Kitâbü'l-Edvâr". (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 384.
[18] Yakup Fikret Kutluğ, "Türk Musikisinde Makamlar". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 161.
[19] Ahmet Çakır, "Kutbüddîn Şîrâzî nin Dürretü t Tâc'ında Devir ve Cem i Kâmiller". (OMÜİFD, 2014), 80.
[20] Sema Dinç, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Mûsikî Bölümünün İncelenmesi". (Samsun: OMÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 95.
[21] Nazife Oya Levendoğlu Yılmaz, "XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri". (Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi, 2002), 162.
[22] Abdülkâdir-i Merâgî'ye ait olduğu düşünülen bestelerin otantik olmadığı görüşlerinin yanında Devlet Korosu ve TRT Repertuvarlarının kaynaklığında yer verilen Kâr-ı Muhteşem, çalışmada "Merâgî'ye izâfe olan" şeklinde ifade edilmiştir. Esere ait kesin bir hüküm bulunmaması sebebiyle eser ile ilgili detaylı analiz yapılmamıştır. Bu hususta bkz. Cem Behar (Osmanlı/Türk Musıkisinin Kısa Tarihi, 2015, s. 15) ve Owen Wright (Words Without Songs – A Musicological Study Of An Early Ottoman Anthology and its Precursors, 1992, s. 284-286).



Şekil 3. *Merâgî'ye izâfe olan "Rast Kâr-ı Muhteşem" eserinin terennüm bölümü*

XV. yy.'da Bedr-i Dilşâd'a ait *Muradnâme*'de Rast makâmı, on iki makâmın ilki olarak ifâde edilirken bu makam hakkında herhangi bir târife rastlanılmamıştır.[23]

Yine XV. yy. nazariyatçılarından Hızır bin Abdullah'ın (ö. 1470), *Kitabü'l Edvâr* eserinde Rast makâmına on iki makâmın ilk sırasında yer verilerek temel makam mâhiyetinde işlendiği görülmektedir.[24] Makam hakkında herhangi bir seyir gösterilmeksizin makâmı oluşturan perdeler "evvel yekgâh hemân, dügâh hemân, segâh hemân, çargâh hemân, yekgâh ısfahân evi, dügâh hüseynî evi, segâh hisâr evi, yekgâh gerdâniyye evi" şeklinde ifâde edilmiştir.[25] Ayrıca daha evvel yegâh perdesinden başlatılan Rast dizisi, bugünkü rast perdesine bu dönemde taşınmıştır.[26] Makâmın dizisi ise şu şekildedir:



Şekil 4. *Hızır bin Abdullah'ın Rast makâmının günümüze tekâbül eden dizisi*

Kırşehirli Yusuf bin Nizâmeddin de *Kitâbü'l Edvâr*'ında Hızır bin Abdullah ile aynı diziyi kullanmasının yanında karar perdesinin rast olduğunu vurgulamak için "karargâh evvel yekgâh rast" ifâdesini kullanmıştır.[27]

Şirvanlı Fethullah'ın *Mecelle Fi'l-Mûsikâ* eserinde Rast makâmı aralıkları şu şekilde ifâde edilmiştir;[28]

ط- ج - ج - ط- ج – ج - ط / T – C – C – T – C – C – T

[23] Ubeydullah Sezikli. "Fihrist bir eser Muradname". International Journal of Eurasia Social Sciences: (IJOESS. 8/26, 2017), 131.
[24] Mehmet, Tıraşcı. "Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi". (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 141.
[25] Binnaz Başar Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi". (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2001), 26.
[26] Yakup Fikret Kutluğ, "Türk Musikisinde Makamlar". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 161.
[27] Binnaz Başar Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi". (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2001), 26.
[28] Bayram Akdoğan, "Fethullah Şirvânî ve Mecelletü'n fi'l-Mûsika". (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996), 227.



Şekil 5. *Şirvanlı Fethullah'ın Rast makâmının günümüze tekâbül eden dizisi*

Lâdikli Mehmet Çelebi'nin *Zeyn-ü l-Elhân- Fethiyye* eserinde de yine Rast makâmı aynı dizi ile gösterilmiştir.[29]

Makamların seyir ile anlatımlarına dâir ilk nüvelerin oluştuğu XV. yy.'da Kadızâde Tirevî (ö. 1494), *Mûsikî Risalesi'*nde Rast makâmını şu şekilde târif etmektedir:

"*Fasl-ı Rast oldurki kendû hânesin yukaruda zikrettik ki cemîl perdelerin başıdır pes imdi rastın ağâzesî ve karargâhı yine kendû perdesidir ammâ şu dahî mâlum ôlâ ki bir sadâ ağâze îdub tûra hareket itmeye nîdugî mâlûm olmaz illâ ya aşağı ya yukarû seyr itmek gerekdir ne idüği mâlûm ola pes imdi rast dahî kendû hânesinden ağâze îdûb aşağı gidûb nerm-i segâh ve nerm-i hüseynî ve nerm-i pençgâh hâneleri seyri der kendû hânesinden yukarû dügâh ve segâh ve çargâh hâneleri seyri der yine gelûb kendûsinde karâr ider. İşte rastın rast olması bu mezkûr hâneleri seyr itmekledir dahî yukaru seyri der ammâ gayrî havâ olûr anlar dahî yerinde zikrolunur inşâallahu tealâ*" [30]

Bu seyir yapısında Rast makâmının ana perdesinin rast olduğu ve bu perdenin cemîl (güzel) perdelerin başında olduğu, başlangıç ve karar perdelerinin yine kendi perdesi "rast" olduğu, aşağı ya da yukarı doğru hareketlerinin hemen anlaşılmasa da aşağı doğru gösterdiği seyirde nerm-i segâh (ırak), nerm-i hüseynî (hüseynîaşîrân), nerm-i pençgâh (yegâh) perdelerine kadar inilerek yukarda çargâh perdesine kadar gösterilen seyir ile tekrar rast perdesinde karar ettiği ifâde edilmektedir. Rast makâmının "Rast" olabilmesini sağlayan seyrin bu şekilde işlenmesi zikredilerek ayrıca yukarı doğru yapılan seyrin de mümkün olacağı, ancak bunun ayrı bir hava (karakteristik özellik, renk) teşekkül ettiği ifâde edilmektedir.

Yorum:

Daha evvelki dönemlerde devirler ya da perde isimleri ile anlatılan makam yapıları, Tirevî'nin bahsi geçen târifteki "seyir" ile anlatım yöntemi sayesinde daha da sarih hale gelmiştir. Seyir temelinde yapılan bu târif sonrasında makâmların icrâ işleyişi/seyir yapısı anlaşılır hale gelirken, aynı dizi ve perdeleri kullanan makamlar arasındaki farklılıklar daha da belirginleşmiştir.

XVI. yy.'ın başlarında (1504 dolayları) te'lif edilen Seydî'nin *El-Matlâ* eserinde Rast makâmınu şu şekilde ifâde ediyor:

"Bil evvelki makâmı anlagıl Râst

[29] Hakkı Tekin, "Lâdikli Mehmed Çelebi ve Risâletü'l-Fethiyye'si". Yayımlanmamış Doktora Tezi. (Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 147.

[30] Mehmet Nuri Uygun, "Kadızade Tirevi ve Musiki Risalesi". (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1990), 33.

Ki Râstı Râstdur Ümmü'l-makâmat"

Makamlar arasında ilk sırada yer veren ve "makamların anası" anlamına gelen "Ümmü'l-makâmat" kavramını kullanan Seydî, söz konusu makam hakkında şu beyiti eklemiştir:

"Hoş âgâz it ol evden girü anda

Biraz pervâz idüb kalk gel tur anda"[31]



Şekil 6. *Benli Hasan Ağa'ya ait Rast Peşrevin ilk nağme cümlesi*

Benli Hasan Ağa'nın eserinde seyre rast perdesinden başlanarak kısaca dügâh perdesi duyurulmuş ve seyrin devamında Rast dizisi içerisinde yer almayan kürdî perdesi kullanılmıştır. Seyrin devamında rast perdesi odağında nağmeler gösterilirken ırak, dügâh ve yegâh gibi perdelerde kalışlar yapılmış ve Sakîl usûlünün sonunda rast perdesinde karar gösterilmiştir. Akabinde nevâ perdesi köprü mâhiyetinde kullanılarak diğer bölüme geçiş sağlanmıştır.

Yorum:

Kadızâde Tirevî'nin vefâtından yaklaşık bir asır sonra dünyaya gelen Benli Hasan Ağa, 17. yy.'ın önemli bestekârlarından olup, Rast Peşrevinde daha önceleri makam târifleri ve eserlerde rastlanmayan şekilde ilk seyirde/nağme cümlesinde segâh perdesi yerine "kürdî" perdesi kullanmış, bu dönemden sonra bestelenen eserlerde bilhassa ilk seyirlerde kürdî perdesi kullanımı muhtelif bestekârlar tarafından tercih edilmeye başlanmıştır. Bahsi geçen kullanıma ilerleyen dönemde Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin Rast Nât-ı Mevlânâ eserinde de rastlanmaktadır.

[31] Mithat Arısoy, "Seydî'nin El-Matlâ Adlı eseri Üzerine Bir Çalışma". (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1988), 110.



Şekil 7. *Itrî'nin Nât-ı Mevlânâ eseri*

Buhûrizâde Mustafa Itrî Efendi'ye ait eserde seyre rast perdesinden başlanarak ilk nağme cümlesinde rast perdesi odağında seyirler gösterilirken Rast dizisinde yer almayan kürdî perdesi duyurulmuş ve hüseynîaşîrân perdesine kadar genişleme gösterilmiştir. Rast perdesi odağında sürdürülen seyirlerde dügâh perdesi kısaca vurgulandıktan sonra tekrar rast perdesinde kalış yapılmış, segâh ve dügâh perdelerinde asma kalışlar yapıldıktan sonra tekrar kürdî perdesi kullanılarak rast perdesinde karar gösterilmiştir.

Yorum:

İki eserde de seyre rast perdesinden başlanarak rast perdesinin merkezinde gösterilen ilk nağmelerde kürdî perdesi kullanılmış, bu kullanım ile rast perdesi güçlendirilmiştir. İlk nağme cümlelerinde Tirevî'nin anlatımı ile paralellik gösteren çargâh perdesini aşmayan nağmeler, Benli Hasan Ağa'da yegâh (nerm-i pençgâh), Itrî'de hüseynîaşîrân (nerm-i hüseynî) perdelerine kadar genişleme göstermiştir. Bilhassa Itrî'nin Nât-ı Mevlânâ eserinde, kürdî ve segâh perdeleri dönüşümlü kullanılırken özellikle rast perdesindeki kararı güçlendirme noktasında kürdî perdesi duyurulmuştur.

Ali Ufkî'nin (ö. 1675?) *Haza Mecmü'a-i Sâz ü Söz* adlı eserinde Cevher'e göre Rast makamından 43 adet örnek bulunmaktadır.[32] Rast faslında verilen 41 eserin (diğer 2 eser bu bölümde verilmemiştir) 37 tanesinin tüm özellikleriyle günümüzde kullanılan biçim ile örtüştüğünü, kalan dört tanesinin de Pençgâh makamı ile benzerlik gösterdiğini ifâde edilmektedir. Söz konusu mecmua içerisinde yer alan, bestesi ve güftesi Ali Ufkî'ye ait ilâhi formundaki bir eser, dönemin Rast makâmı anlayışını yansıtması açısından önem arz etmektedir.

[32] Muharrem Hakan Cevher, "Ali Ufkî Bey ve Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz (Transkripsiyon, İnceleme)". DT, (İzmir: Ege Üniversitesi, 1995), 47.



Şekil 8. *Mecmü'a-i Sâz ü Söz'de yer alan Ali Ufkî'nin "Tevhid" eseri*[33]

Ali Ufkî'ye ait eserde seyre rast perdesinden başlanarak hüseynîaşîrân perdesine kadar genişleme gösterilmiş ve rast odağında, sıklıkla rast perdesinin duyurulduğu seyirler yapılmıştır. Seyrin devamında hüseynî perdesine kadar tizleşen seyirlerde nevâ ve segâh perdeleri kısaca duyurularak tekrar rast perdesine dönülmüş ve karar gösterilmiştir.

Yorum:

Eserin ilk nağme cümlelerinde bilhassa rast perdesinin sıklıkla vurgulandığı ve ilk yapının hüseynîaşîrân-çargâh (Tirevî ve Kantemiroğlu'nun anlatımlarına benzer şekilde) arasında uygulandığı görülmektedir. Rast çeşnileri duyurulduktan sonra yapılan seyirde nevâ perdesi duyurulsa da güçlendirilmeksizin rast perdesine dönüş sağlanmıştır. Bu minvalde eserin, kendi yakın dönemindeki nazarî anlatımlar ile paralellik göstermesi söz konusudur.

XVIII. yy.'da Kantemiroğlu (ö. 1723), *Kitâbu 'İlmi'l-Mûsikî'alâ vechi'l-Hurûfat* adlı eserinde Rast makâmı şu şekilde târif edilmiştir;

"Rast makâmının kutb-ı dâ'ire-i perdesi yine Rast perdesidir. Hareket-i âgâzesini kendü perdesinden idüb gerek nermden tize/gerek tizden nerme varsa, üç temâm perdeler (Dügâh, segâh, çargâh) ile kendü kutbunda kendüyi beyân ider.

Hükm-i Rast: Kendü perdesinden temâm perdeler ile / Tiz Hüseynî'ye dek çıkmak hükmi vardır ve andan gene ol yoldan av / det idüp Yegâh perdesine dek iner, anda gene çıkub kendü / perdesinde karâr ü istirahat kılar"[34]

Kantemiroğlu, bahsi geçen târifte Rast makâmının odak perdesinin rast perdesi olduğu, seyrin rast perdesinden âgâz ederek (başlayarak) dügâh, segâh ve çargâh perdelerinde gerek pestten tize ya da tizden pest seslere doğru bir seyir gösterilebileceğini ve tiz bölgede tiz hüseynî, pest bölgede ise yegâh perdelerine kadar yapılabilen genişleme ile karar verileceğini ifâde etmiştir.

Yorum:

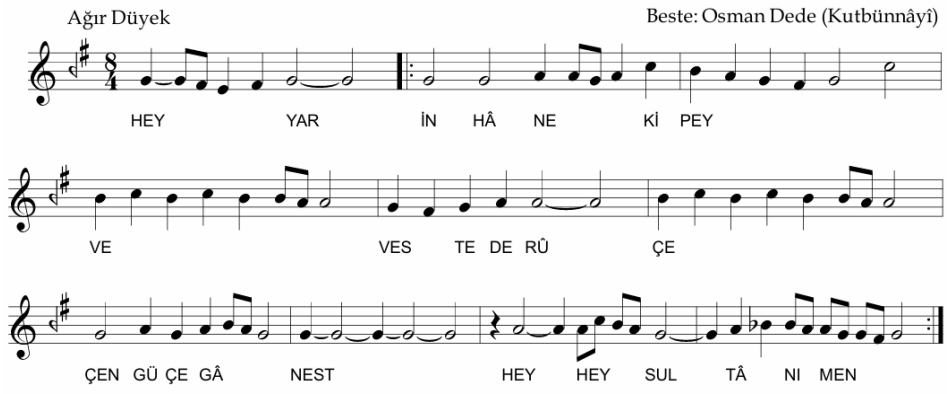
XV. yy.'dan sonra nazarî kaynaklarda önemli ölçüde gelişmeler görülmezken Kantemiroğlu, Kitâbu 'İlmi'l-Mûsikî'alâ vechi'l-Hurûfat eserinde yaklaşık iki asır evvel yaşamış Tirevî'nin Mûsikî Risâlesi'ne benzer biçimde makamları seyir yönüy-

[33] A.G.E. s. 688.
[34] Yalçın Tura, "Kantemiroğlu Kitâbu 'İlmi"l-Mûsıkî 'alâ vechi"l-Hurûfat". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 48-49.

le ele alarak anlatmıştır. Bu târifte Rast makâmının kutup perdesinin rast olduğunun ifade edilmesi ve yapılan ilk seyirde bahsi geçen kutup bölgesinin sınırının çizilmesi önem arz etmektedir. Bu anlayış ile makamların perde ve seyir temelinde temâyüz ederek sarihleşmesi söz konusudur.

Kutbünnâyî Osman Dede ise yine yakın dönemde *Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî* eserinde Rast makâmını "Onun ilk perdesi rast'tır. Sonra dügâh ve segâh doğrudur. Dügâh ve rastî'ye dönerim. Sonra rehâvî ve rast az oluyordu"[35] şeklinde târif etmiştir.

Osman Dede'nin de Kantemiroğlu'nun târifi ile benzer doğrultuda makâmın rast perdesinden başladığı, sonrasında dügâh ve segâh perdelerine doğru bir seyir izlenmesi gerektiği belirtilmiş, rast perdesine dönülmesi akabinde "rehâvî" ifâdesi ile Kantemiroğlu'nun târifinde de görülen yegâh perdesine bir genişleme söz konusudur.



Şekil 9. *Kutbünnayî Osman Dede'ye ait Rast Mevlevî Âyin-i Şerîfi'nin 1. Selâma Giriş Bölümü*

Osman Dede'ye ait bu eserdeki gösterilen ilk seyirde rast-hüseynîaşîrân perdeleri arasında yapılan seyirde rast perdesi güçlendirilmiştir. Güftenin ilk mısrasında yine rast perdesinin kutbunda ırak-çargâh perdeleri arasında seyirler gösterilirken yer yer dügâh perdelerinde kalışlar yapılmış ve rast perdesi tekrar güçlendirilerek donanımda yer alan segâh perdesi kürdî perdesine dönüştürülerek karar verilmiştir.

Yorum:

Osman Dede'nin, Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî eserinde ifade ettiği ilk perdenin rast olması ve seyir târifinde ifade ettiği rast odağında sürdürülen seyir ile paralellik gösteren Âyin içerisinde târifte yer almayan "kürdî" perdesi kullanımı söz konusudur. Daha evvelki târiflerde de rastlanmayan bu perde, Benli Hasan Ağa ve Itrî'nin eserlerinde zemin bölümünün başında kullanılırken Osman Dede'nin ese-

[35] Süleyman Erguner. "Kutb-ı Nayı Osman Dede ve Rabt-ı Ta'Bırat-ı Musıkı". (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991), 67.

rinde zemin bölümünün sonunda kullanılmıştır. Eserlerin karakteristik hüviyetini teşkil eden zemin bölümlerinde, bilhassa Mevlevî Âyini formunun ilk selâmının zemin cümlelerinde kürdî perdesi kullanımı ile bu perdenin makam yapısına dâhil edilebileceği ifade edilebilir.

XIX. yy.'da Abdülbâkî Nâsır Dede *Tedkîk-u Tahkîk* adlı eserinde Rast makâmını şu şekilde târif etmiştir;

"*Perde-i Rast'dan âğâz idüb, Dügâh ve Segâh ve Çargâh perdesi, dönüp aşağı Segâh ve Dügâh perdesi ile Rast perdesine gelüb anda karar ider. Ammâ Çargâh'dan yukarı Nevâ ve Hüseynî ve Acem ve Gerdâniye perdesine dek ve Rast perdesinden aşağı Irak ve Aşîrân ve Yegâh perdesine dek seyri vardır. Müteahhirin ve kudemâ-i müteahhirin ve kudemânın indinde Gerdâniyyeye dek daire itibar olub müteahhirîn ve kudemâ-i müteahhirîn böyle itibar eylediler*"[36]

Abdülbâki Nâsır Dede, XVIII. yy.'da işlenen Kantemiroğlu ve Osman Dede'nin târiflerine benzer biçimde Rast makâmının seyre rast perdesinden başlaması akabinde dügâh, segâh, çargâh perdeleri gösterdikten sonra daha fazla tizleşmeksizin segâh, dügâh ve rast perdesine dönülerek karar verileceğini belirtmiştir. İfade edilen seyirlerden sonra ise çargâh perdesinden tizleşen yapının gerdâniye perdesine kadar ulaştığı, pest bölgedeki genişlemelerde ise yegâh perdesine kadar seyredilebileceği ifâde edilmiştir.

Kantemiroğlu'nun seyir temelli târifi ile paralellik gösteren bu târifte, perde odağı temelinde teşekkül eden bir makam anlayışı görülerek birden çok perde odağı ya da makâmın birleşmesi yoluyla "terkip"lerin oluşumu söz konusudur. Nâsır Dede ayrıca "makâm" ve "terkip" kavramları husûsunda; makâmın asıl unsurları ile işitildiğinde, kendine mahsus bütünlük ve hüviyeti olan yapılara denilmesi gerektiği, terkibin ise iki ya da daha fazla asıl makâmın birleşmesi ile ayrı bir yapı oluşturan unsurlara denileceğini ifade etmiştir.[37] Bu anlayış ile makam seyrinde belirli bir kutup daire içerisinde güçlendirilen ilk perde makam hüviyeti taşımakta iken, bu perde dışındaki başka bir perdenin güçlendirilmesi ya da farklı bir çeşni kullanılması terkip kavramını doğurmaktadır.



Şekil 10. *İsmâil Dede Efendi'nin "Gözümde Dâim Hayâli Câna" isimli eserinin zemin bölümü*

[36] Fatma Âdile Başer, "Türk Mûsikîsinde Abdülbâkî Nâsır Dede". (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Konservatuvar Müdürlüğü Yayınları 1, 2013), 111-113.
[37] Yalçın Tura, "Nâsır Abdülbâkî Dede, Tedkîk ü Tahkîk (İstanbul: Pan Yayıncılık), 74.

Dede Efendi'nin eserinde seyre rast perdesinden başlanarak rast-çargâh arasında yapılan ilk seyirlerde dügâh perdesinde kalış yapılmış, akabinde rast-nevâ atlaması ile nevâ perdesi güçlendirilirken nim hicaz perdeleri kullanılmıştır. Seyrin devamında ilk nağme cümlesi rast perdesinde tamamlanmıştır.

Yorum:

Perde ve seyirlere yönelik makam anlatımlarında "nim hicaz" perdesi, Rast makâmı tariflerinde yer almamaktadır. Buna rağmen Itrî ve III. Selim gibi bestekârlardan sonra bilhassa Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi, Rast makâmında bestelediği eserlerde nim hicaz perdesini nevâ perdesindeki kalışlarda herhangi bir geçki ya da çeşni kullanılmaksızın perdeyi güçlendirmek için karakteristik yapıda sıklıkla kullanmış, bu doğrultuda makâma yeni bir renk kazandırmıştır. Bu dönemden sonra nim hicaz perdesinin Rast makâmındaki etkisi daha da artmıştır.

XIX. yy.'ın önde gelen bir diğer nazariyatçısı Hâşim Bey ise *Mecmua*'sında Rast makâmını şu şekilde târif etmiştir;

"*İbtidâ perde rast'dan başlayıp; dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseynî, ev'ç, gerdâniye basarak muhayyere kadar çıkıp, bâ'dehu muhayyerden gerdâniye, 'acem, hüseynî, nevâ, çargâh, segâh, dügâh, rast, 'ırak, 'aşîran perdesiyle bir yegâh açıp, tekrar yegâh-aşîran, 'ırak, rast, dügâh, açarak, yine 'ırak ile rast'da karar eder*"[38]

Hâşim Bey Rast makâmı târifinde Kantemiroğlu, Osman Dede ve Nâsır Dede'ye benzer bir üslup ile makam seyrini perde isimleri üzerinden anlatsa da rast perdesinden başlayan seyir yapısının diğer nazariyatçılar gibi rast perdesi odağında kalış göstermeksizin muhayyer perdesine kadar tizleştiği, "fa" notasının tizleşirken evç, pestleşirken aceme dönüştüğünü, karardan evvel yegâh perdesine kadar pestleşildiğini ve ırak perdesi duyurularak rast perdesinde karar verildiğini ifâde etmektedir.

Yorum:

Hâşim Bey, mecmuasında diğer makamlarda uyguladığı gibi Rast dizisinin Batı müziğindeki karşılığını "Sol tone"[39] yani Sol Majör olarak ifâde etse de Rast dizisinde yer alan segâh ve evç perdeleri dolayısıyla bu iki yapının birbirini karşılamadığını belirtmek gerekir.

XX. yy.'a gelindiğinde Tanbûrî Cemil Bey mûsikînin birçok yönünü ele aldığı[40] *Rehber-i Mûsikî* adlı eserinde Rast makâmını şu şekilde ifâde etmiştir;

"*Rast makâmı, yedinci fasılada fa diyez nim sadasını muhtevi olmakla, sernâmesinde fa diyez işareti bulunur. Rastın zemini; ırâk, rast perdelerinden başlamak üzere, gerdâniye-yegâh arasında Meyânı; nevâ-tiz nevâ oktavında icrâ olunur.*

[38] Ahmet Gürsel Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı". (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2000), 21.
[39] Gökhan Yalçın, "Hâşim Bey Mecmuası". (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2016), 145.
[40] Özcan Çetik – Mehmet Gönül. "Cemil Bey'in, Hüseynî Viyolonsel Taksîminin Rehber-I Mûsikîye Göre Makam Tahlîli". İSTEM 36 (Aralık 2020), 351-352.

Karar dahi; nevâdan ibtidar etmekten ibaret bir farkla, zeminin aynıdır. Ses veya alat-ı Mûsikîyye müsaid ise, Rast meyânı tiz gerdâniyeye kadar tevatür edebilir"[41]

XX. yy.'da Rauf Yektâ Bey ise, Sistemci Okulun kurulduğu XIII. yy.'dan kendi zamanına kadar muhtelif tekâmüller sonucu oluşan ses sistemini, metodolojik yönüyle yeniden ele alıp kapsamlandırmaya çalışmıştır.[42] Bu sisteme *Türk Musikisi* isimli eserinde yer vermiştir.[43] Rauf Yektâ Bey bahsi geçen eserde makamları dörtlü ve beşlilerle anlatarak makam târiflerine yönelik kısa seyir örnekleri sunmuştur. Bahsi geçen seyir örneği şu şekilde işlenmiştir;



Şekil 11. *Rauf Yektâ Bey'in Rast makâmı ve Semâî usûlündeki seyir örneği*

Rast makâmına yönelik verilen örnekte rast perdesinden başlayan seyrin ırak-segâh perdeleri arasında ve rast perdesi odağında kullanımı söz konusudur. Rast perdesinin duyurulması akabinde nevâ perdesine doğru kademeli tizleşen seyir yapısının nevâ perdesini güçlendirilmeksizin yegâh perdesine kadar pestleşerek rast perdesinde karar oluşturduğu görülmektedir. Rast makâmının tamamlandığı bu seyir yapısından sonra tiz segâh perdesine kadar yapılan seyirlerde gerdâniye ve nevâ perdelerinde kalışlar yapılmış, karar öncesinde segâh perdesinde asma kalışlar yapılarak rast perdesinde karar verilmiştir. Ele alınan eserde bu seyrin hâricinde Rauf Yektâ Bey de Hâşim Bey'in ifâdelerine benzer şekilde Rast makâmı dizisinin Batı müziğindeki Sol Majör dizisi ile aynı dizi olduğu belirtilmiştir.[44]

Yorum:

Rauf Yektâ Bey'in Rast makâmı için örneklendirmiş olduğu bu seyir yapısında, Rast makâmının nazarî gelenek ile paralel yapıda rast perdesinin güçlendirilerek başladığı görülmektedir. Dörtlü ve beşlilerin oluşum gösterdiği bu dönemde Rauf Yektâ Bey, Rast makâmının güçlüsü olarak tâbir edilen nevâ perdesini ilk

[41] Muharrem Hakan Cevher, "Tanbûrî Cemîl Bey ve "Rehber-i Mûsikî"". (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Bilimler Anabilimdalı Yüksek Lisans Tezi, 1992), 47.
[42] Yakup Fikret Kutluğ, "Türk Musikisinde Makamlar". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 51.
[43] Rauf Yekta, Türk Musikisi. (O. Nasuhioğlu, Çev.) (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 69.
[44] Rauf Yekta, Türk Musikisi. (O. Nasuhioğlu, Çev.) (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 69.

nağme cümlelerinde güçlendirmeksizin Rast makâmını doyurucu şekilde işlemiş, nevâ perdesinden ziyâde gerdâniye perdesini güçlendirdikten sonra karar bölgesinde nevâ perdesini duyurarak karar göstermiştir.

Cemil Bey'in *Rehber-i Mûsikî* ve Rauf Yektâ'nın Fransızca olarak yazmış olduğu *Türk Musikisi* eserlerinde Rast makâmı gösterim ve târiflerinde "si" perdesinde "koma bemol" (𝄲) bulunmamaktadır. Segâh perdesinin aslî perde olarak görüldüğü bu sistemde/târiflerde bûselik perdesi, koma diyez (𝄰) olarak gösterilmektedir.[45] İlerleyen dönemde oluşturulacak Arel-Ezgi-Uzdilek sisteminde ise bu yapı değişerek Rast makâmında kullanılan segâh perdesine "koma bemol" (𝄲), Bûselik makâmında kullanılan "si" notasına ise hiçbir değiştirici işaret konulmayacaktır.

XX. yy.'da nazarî etki itibariyle önemli görüşlerden biri de Arel-Ezgi-Uzdilek sistemidir. Rauf Yektâ Bey'in makam târiflerinde kullandığı dörtlü ve beşli dizilerden mülhem bu sistemde makamlar için güçlü, yeden, durak, tiz durak gibi kavramların makam seciyelerini teşkil ettiği belirtilmiştir.[46] Rauf Yektâ Bey'e kadar ana dizi kabul edilen Rast makâmı, bahsi geçen bu sistem ile yerini "Yeni" Çargâh makâmına bırakmış ve ana dizi Çargâh dizisi olarak görülmüştür.[47]



Şekil 12. *Arel'e göre Rast makâmı dizisi*

Arel-Ezgi-Uzdilek sistemine göre çıkıcı yapıda olan Rast makâmı, rast perdesinde Rast 5'lisine nevâ perdesinde Rast 4'lüsü eklenmesi sureti ile oluşmaktadır. Aralıklar ise rast perdesinden itibaren tiz bölgeye doğru "TKST+TKS" rumuzları ile ifâde edilmiştir. Bu sistemde beşli ve dörtlü, dörtlü ve beşlilerin birleştiği perdeler güçlü perde olarak kabul edilmesi sebebiyle Rast makâmının da güçlüsü nevâ perdesi, kararı ise rast perdesi olarak ifâde edilmiştir.[48]

[45] A.G.E.,73.
[46] Hüseyin Sadettin Arel, "Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri". (O. Akdoğu, Düz.) (Ankara: Ofset Repromat, 1993), 28-31.
[47] Yakup Fikret Kutluğ, "Türk Musikisinde Makamlar". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 68.
[48] Hüseyin Sadettin Arel, "Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri". (O. Akdoğu, Düz.) (Ankara: Ofset Repromat, 1993), 47.



Şekil 13. *Refik Fersan'a ait Rast Peşrev'in 1. hânesi (Musabâhât-ı Mûsikîyye)*

Refik Fersan'ın eserinde seyre rast perdesinden başlanarak ilk nağme cümlesinde rast perdesi odağında seyirler gösterilmiş, yegâh perdesi ile rast perdesi vurgulanmış ve rast perdesinde kalış yapılmıştır. Seyrin devamında segâh perdesinde kalışlar ile segâh, dügâh perdesinde kalışlar ile Uşşak çeşnileri gösterilirken nevâ perdesi üzerinde herhangi bir çeşni gösterilmeksizin asma kalış yapılmıştır. Akabinde kademeli şekilde pestleşen nağme yapısının rast perdesi odağında karar verdiği görülmektedir.

Yorum:

XX. yy.'ın temâyüz etmiş bestekârlarından Refik Fersan, daha önceki yüzyıllarda târiflenen ve klasik eserlerde sunulan Rast makâmı yapısı ile paralellik gösteren bu eserde, Rast makâmını tutarlı ve sarih yapıda ortaya koymuştur. Bu minvalde bahsi geçen eser, klasik nazariyatın seyir ve perde anlayışının günümüzdeki tezâhürlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

M. Ekrem Hulûsi Karadeniz'in *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları* kitabında Rast makâmına 14. sırada yer verilmiştir. Söz konusu makâmın eski dönemlerden itibaren ana makam olarak kullanıldığı, kitabın muhtevâsında makâmın ıskalasını ana ıskala olarak ele alındığı ifâde edilmiştir. Bunun yanında ana ıskala olma niteliğinin Çargâh değil Rast'a ait olması gerektiğini belirtmiştir.

Ekrem Karadeniz Rast makâmını târif ederken genellikle rast perdesinden seyre başlandığını, ayrıca birçok bestekârın segâh ve nevâ gibi perdelerden de seyre başladığını, bu seyirlerin de makam için herhangi bir sakınca teşkîl etmediğini ifâde etmiştir.[49] Yani makâmı oluşturan unsurlarda başlangıç perdesinden ziyâde karar perdesinin öneminin vurgulandığı görülmektedir.

[49] Mahmut Ekrem Karadeniz, "Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları". (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 85.

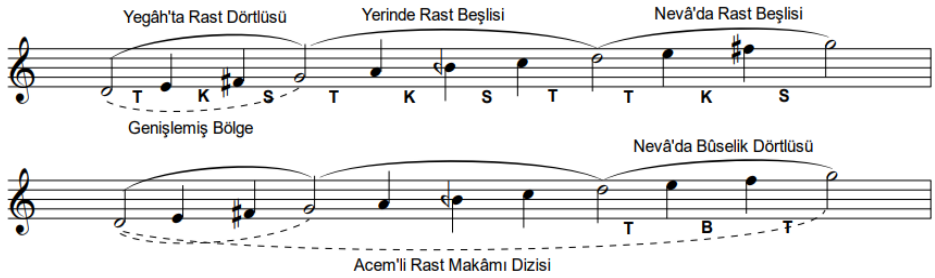
XX. yy. sonu, XXI. yy.'ın başında Yakup Fikret Kutluğ ise, *Türk Musikisinde Makamlar* isimli eserinde muhtelif dönemlere ait birçok nazariyatçının makam târiflerini ele alarak ifâde etmiş ve yorumlamıştır. Kutluğ, sadece nazarî kaynaklardan değil klasik formda eserleri de temel alarak söz konusu makam târiflerini güçlendirmiştir.[50] Rast makâmı târifinde ise donanımında segâh ve evç perdelerinin kullanıldığını, makâmın çıkıcı mâhiyet taşıdığını, özellikle başlangıç seyirlerinde yegâh perdesinden ziyâde hüseynîaşîrân perdesine kadar genişleme gösterildiğini, segâh ve çargâh perdelerinde asma kalışlar yapıldığını, gerdâniye perdesinin tiz durak hükmünde olduğu ve meyan açışlarında önem teşkil ettiğini ifâde etmiştir. Meyan bölümünde Muhayyer, Tâhir, tiz segâh perdesinde Segâh gibi muhtelif geçkiler kullanılabileceği, nevâ perdesine dönen seyirde nevâ üzerinde geçkiler işlenebileceği, karar bölümünde de ekseriyetle ırak perdesi kullanılarak karar verileceği belirtilmiştir. Birçok nazariyatçı ve klasik eserlerin ışığında oluşturulan bu târifin tutarlı ve kapsayıcı nitelik taşıdığını ifâde etmek gerekmektedir.

XXI. yy.'ın etkili nazariyatçılarından İsmail Hakkı Özkan ise *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri* isimli eserinde ise makam anlatımlarını Arel-Ezgi-Uzdilek sistemine benzer yapıda ve maddeler halinde sunmuştur. Rast makâmının çıkıcı mâhiyet taşıdığı, güçlüsünün nevâ, durağının rast, yine yerinde (rast perdesinde) Rast beşlisine nevâ perdesinde Rast dörtlüsünün eklenmesi ile hâsıl olduğu ifâde edilmektedir. Donanımında yer alan segâh ve evç perdeleri tizleşen (çıkıcı) seyirlerde evç, pestleşen (inici) seyirlerde acem perdesine dönüştürülebileceği, segâh ve dügâh perdelerinin asma kalış perdeleri olduğu, makâmın yegâh perdesine kadar genişleme gösterebileceği ve yedeninin ırak perdesi olduğu ifâde edilmiştir.

Özkan bahsi geçen eserde makâmın seyir târifinde ise seyre karar (rast) perdesi civarından başlanarak pest bölgelere yapılan genişlemelerin akabinde Rast dizisinde muhtelif seyirler işlenerek nevâ perdesinde yarım karar yapılacağını ifâde etmiştir.[51] Makâmın gerektirdiği asma kalışların ardından çoğunlukla yeden (ırak) perdesi kullanılarak rast perdesinde karar verildiği belirtilmiştir.

Murat Aydemir'in *Türk Müziği Makam Rehberi* kitabında İsmail Hakkı Özkan'ın anlatımlarına benzer şekilde "Durak-Güçlü-Seyir-Yeden" gibi özelliklere ayrılarak yapılan bir anlatım görülmektedir. Akabinde aşağıda yer alan dizi verilerek makâmın seyri anlatılmıştır.

[50] Yakup Fikret Kutluğ, "Türk Musikisinde Makamlar". (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 163-164.
[51] İsmail Hakkı Özkan, "Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri". (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1990), 115-117.



Şekil 14. *Murat Aydemir'e göre Rast makâmı dizisi*

Makâmın seyrinin çıkıcı bir seciye ile yerinde Rast çeşnisi ile başlandığı, makâmın güçlüsünde Rast çeşnisi gösterildiği, Rast makâmı dizisi içerisinde yer alan segâh ve dügâh perdelerinde yapılan kalışlar ile Segâh ve Uşşak çeşnileri gösterildiği, pest bölgelere yapılan genişlemelerden sonra da Acem'li Rast çeşnisi ile karar verildiği ifâde edilmiştir.[52]

Yorum:

Murat Aydemir'in târifinde yer alan "Acem'li Rast" çeşnisi kullanımı, bilhassa Rast makâmındaki eserlerde[53] karar seyirlerinde önemli rol oynamaktadır. Evç perdesinin acem perdesine dönüştüğü bu karar yürüyüşlerinde acem perdesi basılması akabinde ekseriyetle seyrin acem perdesinden dik bölgelere taşınmaması ve pest bölgelere doğru yapılan seyirler ile karar verilmesi söz konusudur. Bu minvalde acem perdesi, karar yürüyüşünü başlatma ya da belli etme noktasında önemli görülmektedir.

Sühan İrden'in *Türk Musikisinde Düzen-Perde-Makam-Terkib Uygulamaları* kitabında anlatılan ilk makâmın Rast olduğu görülmektedir. Söz konusu makâmın târifinde rast perdesinden başlayan seyrin herhangi bir perdede durmaksızın tekrar rast perdesine dönmesiyle makâmın aslının oluşacağı ifâde edilmiştir. Bunun yanında Segâh, Çargâh, Acem'li Nevâ, Uşşak gibi makamlarla seyir gösterildikten sonra rast perdesinde kalınması halinde "Rast terkibi" oluşacağı belirtilmiştir.[54]

Mehmet Gönül'ün *Türk Müziği Solfej-Makam-Usûl-Dikte Alıştırmaları* kitabında Rast makâmına "Temel Makamlar" bölümünün ilk sırasında yer verilmiştir. Söz konusu makâmın Türk Mûsikîsinde doğal dizi olarak görüldüğünü ifâde eden Gönül (2023), bu diziyi kullanan diğer makamların kendine mahsus seyir özellikleri ile de bu dizi içerisinde kullanılabileceğini belirtmiştir.

Gönül'e (2023) göre Rast makâmı, rast perdesi ve bölgesinden seyre başlayarak çargâh ve yegâh perdelerine kadar bulunan bölgede doyurucu seyirler işler.

[52] Murat Aydemir, "Türk Müziği Makam Rehberi". (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014), 33-34.
[53] Refik Fersan'ın Rast Peşrevi'nin Mülâzime bölümü, Benli Hasan Ağa'nın Rast Saz Semâî'nin Mülâzime bölümü, Hâfız Post'un "Gelse O Şuh Meclise" eserinin karar bölümü vb.
[54] Sühan İrden, "Türk Musıkisinde Düzen Perde Makam Terkib Uygulamaları". (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 27.

Makam seyrinde Segâh makâmı duyurulması sebebiyle segâh, önemli asma kalış perdelerindendir. Nevâ perdesi tutularak ekseriyetle Pençgâh, Sûzinak, Nikriz, Nihâvend gibi makamlara geçkiler görülmektedir. Rast dizisi içerisinde yer alan diğer perdelerin tutulması ile Uşşak, Segâh, Çargâh, Nevâ, Hüseynî, Evç, Gerdâniye, Mâhur gibi birçok makâma kolaylıkla geçilmesi sebebiyle Rast makâmı nazarî ve solfej eğitimlerinde temel teşkil etmektedir.[55]

Sonuç

Türk mûsikîsinin nazarî kaynakları ve incelenen eserler ışığında Rast makâmına dâir şu sonuçlara ulaşılmıştır:

XIII. yy.'da Sistemci Okulun kurucusu olarak görülen Urmevî ile başlayan "devir" kavramı, zamanla yerini "makâm" anlayışına bırakmıştır. XV. yy.'a kadar devir ve dizilerle anlatılan makamlar, bu dönemden sonra bilhassa Kadızâde Tirevî ile seyir özelliklerinin ön plana çıktığı, makamların daha işlevsel ve kapsamlı biçimde ifade edildiği biçimde aktarılmıştır. Bu gelişim, Türk mûsikîsinde nazarî ve icrâî anlayış arasındaki insicâmın nüvelerini teşkil ettiğini göstermektedir.

XV. yy.'dan XVII. yy. a kadar nazarî eserlerde durgunluk süreci söz konusudur. XVII. yy.'da Ali Ufki Bey'in *Mecmû'a-i Sâz ü Söz* eseri ile makam hakkında somut örnekler görülmeye başlanmış, ilerleyen dönemde ise Kantemiroğlu ile Rast makâmının seyri konusunda önemli târiflerde bulunulmuştur. Kantemiroğlu'nun bu târifleri sayesinde XVII-XVIII. yy.'lar itibariyle makam anlatımlarında makâmın/makamların seyir yapılarının bâriz bir şekilde ortaya konduğu görülmektedir. Bilhassa bu târiflerin, seyir yönünden klasik üslupta eserler besteleyen bestekârların eserleri ile paralellik gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Ekrem Karadeniz dışındaki nazariyatçılar Rast makâmının rast perdesi odağında başladığı ve çıkıcı mâhiyette olduğu konusunda ittifak oluşturmuştur. Bunun yanında Arel sisteminde makam anlatımlarının dörtlü/beşliler ve bunların birbirine eklenmesi ile oluştuğu kuram doğrulusunda nevâ perdesinin Rast makâmının güçlüsü mâhiyeti taşıdığı görülmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın oluşumunda incelenen, bilhassa yakın dönemde bestelenen Rast eserlerde; nevâ perdesinin rast çeşnisi duyurulmaksızın güçlendirilmesi ile Pençgâh makâmı seyirlerine benzer seyirler oluştuğu tespit edilmiştir. Bu sebeple makâmı oluşturan bilhassa ilk seyir özelliklerinin târiflendiği ve sınırlandığı, icrâî husûsiyetlerin gözetildiği târiflerin eserlerde karşılık bulması sebebiyle nazarî ve amelî yönden daha tutarlı olacağı kanaatine varılmıştır.

Türk Mûsikîsi yazılı kaynakları ve âsârı temelinde anlatılan, seyri önceleyen nazariyat görüşlerinin incelenmesi neticesinde Rast makâmının, genel yapısının dörtlü ve beşlilerden ziyâde bütünüyle icrâyı geliştirmeye mâtuf târiflerle Rast makâmının genel hüviyetini tutarlı, sarih ve kapsayıcı olarak Kadızâde Tirevî, Kan-

[55] Mehmet Gönül, "Türk Müziği Solfej-Makam-Usûl-Dikte Alıştırmaları". (Konya: NEÜ Yayınları, 2023), 307.

temiroğlu, Nâsır Dede eserlerinde yer aldığı sonucu kuvvet kazanmıştır.

Makâmın seyirler ile anlatıldığı bu anlatım sisteminin, günümüzde İrden ve Gönül gibi nazarî kaynak müelliflerinin benimsemesi ve takip etmesi sebebi ile tıpkı nazariyatta Urmevî'ye dayandırılan sistemci okul gibi seyir odaklı nazari yaklaşımları Türk mûsikîsi nazariyatında **makam-seyir ekolü** olarak tanımlanmasının daha tutarlı olacağı sonucuna varılmıştır.

Yapılan değerlendirmeler neticesinde:

Türk mûsikîsi nazariyatı, ekseriyetle târiflerden ziyâde eserlerden/bestelerden neşet etmiş; bu minvalde nazarî yapıların, amelî icrâların özü mâhiyeti taşıdığı görülmüştür. Sonuç olarak makamların daha sarih ve bütüncül olarak anlaşılması için salt olarak târifler değil, eserlerde kullanılan ve târiflerde yer almayan seyir ve perde özellikleri ya da çeşnilere de yer verilmesi gerektiği husûsu ortaya çıkmıştır.

Rast makâmının temel dizisinde görülmeyen kürdî (Benli Hasan Ağa'nın Rast Peşrevi, Itrî'ye ait Nât-ı Mevlânâ, Osman Dede'nin Rast Mevlevî Âyini'nin 1. Selâmı, vb.), nim hicaz (Dede Efendi'nin "Gözümde Dâim Hayâli Câna" vd. Rast eserleri) ve acem (Refik Fersan'ın Rast Peşrevi'nin Mülâzime bölümü, Hâfız Post'un "Gelse O Şuh Meclise" eserinin karar bölümü) gibi perdelerin zemin ve karar gibi makam seciyesini önemli kılan noktalarda anlamlı ve maksatlı bir biçimde kullanılması, makam târiflerinin icrâî boyutu tam olarak yansıtmadığını göstermektedir. Bu minvalde nazarî târiflerin, eser mevcûdâtı ekseninde yeniden ele alınarak irdelenmesi ve zenginleştirilmesi gerekliliğini doğurmaktadır.

Ayrıca Türk mûsikîsi nazariyatının eğitim-öğretim kurumlarında nitelikli icrâcılar yetiştirilmesi sürecinde seyir bilincinin kazandırılması için Kadızâde Tirevî, Kantemiroğlu, Nâsır Dede kaynaklı makam-seyir ekolünün kullanılması, târiflerde yer almayan seyir ve perde özelliklerinin de klasik formlardaki eserlerden örneklenmesi önem arz etmektedir.

Makam-seyir ekolü ile yapılacak makale, analiz ve/veya tez çalışmalarında, birbirine perde/dizi ve karar perdesi itibariyle benzer olduğu için karıştırılan makamların ayrıştırılması mümkün olacak, böylelikle Pençgâh, Sazkâr, Rehâvî gibi makamların kendilerine mahsus makam yapıları ile aktarılması sağlanabilecektir. Bu doğrultuda bazı makamların silikleşmesi ya da kaybolması sorununun da önüne geçileceği düşünülmekte ve makamların birbirlerinden ayrımı noktasında bilhassa seyir yapılarının gözetilmesi önerilmektedir.

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

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

Kaynakça

Akdoğan, Bayram. "Fethullah Şirvânî ve Mecelletü'n fi'l-Mûsika". Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996.

Arel, Hüseyin Sadettin. "Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri". (O. Akdoğu, Düz.) Ankara: Ofset Repromat, 1993.

Arısoy, Mithat. "Seydî'nin El-Matlâ Adlı eseri Üzerine Bir Çalışma". Marmara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988.

Arslan, Fazlı. "Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi". İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017.

Arslan, Fazlı. "İslâm Medeniyetinde Mûsikî". İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Aydemir, Murat. "Türk Müziği Makam Rehberi". Pan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Başer, Fatma Adile. "Türk Musikisinde Abdülbâki Nasır Dede". İstanbul: Konservatuvar Müdürlüğü Yayınları, 2013.

Cevher, Muharrem Hakan. "Tanbûrî Cemîl Bey ve "Rehber-i Mûsikî"". Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Bilimler Anabilimdalı Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1992.

Cevher, Muharrem Hakan. "Ali Ufkî Bey ve Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz (Transkripsiyon, İnceleme)". DT, Ege Üniversitesi, İzmir, 1995.

Çakır, Ahmet. "Kutbüddîn Şîrâzî nin Dürretü t Tâc'ında Devir ve Cem i Kâmiller". OMÜİFD-No:37, 2014.

Çetik, Özcan – Gönül, Mehmet. "Cemil Bey'in, Hüseynî Viyolonsel Taksîminin Rehber-I Mûsikîye Göre Makam Tahlîli". İSTEM 36 (Aralık 2020). https://doi.org/10.31591/istem.848400.

Çelik, Binnaz Başar. "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi". Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, İstanbul, 2001.

Devellioğlu, Ferit. "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat". Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006.

Erguner, Süleyman. "Kutb-ı Nayı Osman Dede ve Rabt-ı Ta'Bırat-ı Musıkı". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991.

Gönül, Mehmet. "Türk Müziği Solfej-Makam-Usûl-Dikte Alıştırmaları". Konya: NEÜ Yayınları, 2023.

Gönül, Mehmet. "Rast Na't-ı Mevlânâ ve Tahlîli". İSTEM, 19, 2012.

İrden, Sühan. "Türk Musıkisinde Düzen Perde Makam Terkib Uygulamaları". Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.

Kantemiroğlu, Dimitrie. "Kitâbu İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura)", İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Karadeniz, Mahmut Ekrem. "Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları". Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 2013.

Karasar, Niyazi. "Bilimsel Araştırma Yöntemi". Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.

Kutluğ, Yakup Fikret. "Türk Musikisinde Makamlar". İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

Levendoğlu Yılmaz, Nazife Oya. "XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri". Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2002.

Mevlânâ Celâleddin. "Dîvân-ı Kebîr I". (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Özçimi, Muhammed Sadreddin. "Hızır bin Abdullah ve Kitâbü'l – Edvâr". Marmara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1989.

Özkan, İsmail Hakkı. "Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri". İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1990.

Sezikli, Ubeydullah. "Fihrist bir eser Muradname". International Journal of Eurasia Social Sciences: IJOESS. 8/26, 2017.

Tekin, Hakkı. "Lâdikli Mehmed Çelebi ve Risâletü'l-Fethiyye'si". Yayımlanmamış Doktora Tezi. Niğde Üniversitesi, Niğde, 1999.

Tıraşcı, Mehmet. "Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi". Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2019.

Tırışkan, Ahmet Gürsel. “Hâşim Bey'in Edvârı”. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2000.
Tura, Yalçın. “Kantemiroğlu Kitâbu ʻİlmi‟l-Mûsıkî ʻalâ vechi‟l-Hurûfat”. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
Uygun, Mehmet Nuri. “Kitâbü'l-Edvâr”. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.
Yalçın, Gökhan. “Hâşim Bey Mecmuası”. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2016.
Yekta, Rauf. Türk Musikisi. (O. Nasuhioğlu, Çev.) İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Hadikatü'l-Vüzerâ'da Metaforik Üslup

Metaphorical Style in Hadîkatü'l-Vüzerâ

Mustafa Yasin Başçetin

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye
Assist. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Ankara, Türkiye
mybascetin@aybu.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-1771-0223

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1634289

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 06.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 04.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Başçetin, Mustafa Yasin. "Hadikatü'l-Vüzerâ'da Metaforik Üslup". *İstem* 45 (2025), 295-322. https://doi.org/10.31591/istem.1634289

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

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

Hadikatü'l-Vüzerâ'da Metaforik Üslup

Öz

Osmanlı biyografi geleneği, tarihî verileri edebî estetikle harmanlayarak yalnızca bilgi aktarmayı değil, aynı zamanda zarif bir üslup geliştirmeyi hedefleyen önemli bir yazın sahasıdır. Bu çalışmada, Osmanzâde Ahmed Tâ'ib'in (ö. 1136/1724) Hadîkatü'l-Vüzerâ adlı eserindeki biyografik anlatıların metaforik yapısı incelenmiş; eserin Osmanlı tarih yazımındaki yeri, edebî bir bağlamda değerlendirilmiştir. Eserde sadrazamların hayat hikâyeleri, kuru bir kronolojik bilgi yığınından öte, sembolik imgeler ve sanatkârane bir üslupla inşa edilmiş edebî tasvirler olarak sunulmuştur. Bu yönüyle Hadîkatü'l-Vüzerâ, metaforik anlatımın tarihî söylemi taşıyan estetik bir form olarak işlev gördüğü özgün bir örnek teşkil etmektedir.

Çalışmada, eserdeki metaforik yapılar tematik bir perspektifle ele alınmıştır. Sadrazamların doğumları; su, ışık, doğa ve sahne gibi imgeler aracılığıyla ilahi takdirin bir tezahürü olarak betimlenmiş; Osmanlı devlet sistemine katılışları ise sahneye çıkış metaforuyla kurgulanmıştır. Ölüm ise yalnızca fizikî bir son değil, aynı zamanda metafizik bir yükseliş ve ilahi huzura yönelen kutsal bir yolculuk olarak tasvir edilmiştir. Bu anlatım biçimi, Osmanlı toplumunun tasavvufi dünya görüşünü ve ölüm anlayışını yansıtan derin bir estetik içerik taşımaktadır.

Eserde sadrazamların liyakati, yönetim mahareti ve siyasi basireti metaforik anlatımlarla idealleştirilmiş; böylece yönetici tipolojisi, estetik bir model çerçevesinde sunulmuştur. Vezirlerin hanedanla gerçekleştirdiği evlilikler, yalnızca bireysel birer birliktelik değil, aynı zamanda siyasi ve sembolik sermaye aktarımı olarak tasvir edilmiş; bu bağlamda mücevher, taç ve ziynet unsurlarıyla simgeleştirilmiştir. Görevden alınma ve azil süreçleri ise çöküş, yıkım ve felaket gibi dramatik metaforlarla, iktidarın kırılgan doğası etrafında şekillendirilmiştir.

Hadîkatü'l-Vüzerâ, Osmanlı biyografi geleneğinde tarihî verilerle edebî sembolizmin iç içe geçtiği, metaforik anlatımın güçlü bir şekilde öne çıktığı müstesna bir metindir. Osmanzâde Ahmed Tâ'ib'in üslubu, yalnızca vezirlerin hayatlarını anlatmakla kalmayıp, Osmanlı'nın siyaset tasavvurunu ve kültürel kodlarını yansıtan estetik bir anlatı formu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Eski Türk Edebiyatı, Biyografi, Hadîkatü'l-Vüzerâ, Osmanzâde Ahmed Tâ'ib, Metaforik Üslup.*

Metaphorical Style in Hadîkatü'l-Vüzerâ

Abstract

Tradition refers to the cultural heritage, knowledge, customs, and behaviors that a society inherits Ottoman biographical tradition represents a significant literary field that aims not only to convey information but also to develop an elegant style by harmonizing historical data with literary aesthetics. In this study, the metaphorical structure of the biographical narratives in Hadîkatü'l-Vüzerâ by Osmanzâde Ahmed Tâ'ib (d. 1136/1724) is examined, and the work's place within Ottoman historiography is evaluated in a literary context. The life stories of grand viziers are presented not as mere accumulations of dry chronological information, but as literary depictions constructed with symbolic imagery and artistic style. In this respect, Hadîkatü'l-Vüzerâ constitutes a unique example in which metaphorical narration functions as an aesthetic form that carries historical discourse.

The study approaches the metaphorical structures in the work from a thematic perspective. The births of the grand viziers are depicted as manifestations of divine providence through images of water, light, nature, and stage; their entry into the Ottoman state system is constructed through the metaphor of "stepping onto the stage." Death is portrayed not merely as a physical end, but as a metaphysical ascent and a sacred journey toward divine presence. This form of narration carries profound aesthetic content that reflects the Sufi worldview and understanding of death in Ottoman society.

In the work, the grand viziers' merit, administrative skill, and political acumen are idealized through metaphorical narratives, thus presenting the ruler typology within an aesthetic model framework. Marriages between viziers and the dynasty are depicted not merely as individual unions, but as transfers of political and symbolic capital, symbolized through elements of jewels, crowns, and ornaments. Dismissals and removal processes are shaped around the fragile nature of power through dramatic metaphors of collapse, destruction, and catastrophe.

Hadîkatü'l-Vüzerâ is an exceptional text in the Ottoman biographical tradition where historical data

intertwines with literary symbolism and metaphorical narration prominently emerges. Osmanzâde Ahmed Tâ'ib's style not only narrates the lives of viziers but also presents an aesthetic narrative form that reflects the Ottoman conception of politics and cultural codes.
Keywords: *Classical Turkish Literature, Biography, Hadîkatü'l-Vüzerâ, Osmânzâde Ahmed Tâ'ib, Metaphorical Style.*

Giriş

Osmanlı biyografi geleneği, tarihsel verilerin aktarımını edebî estetikle birleştiren, bilgi ile üslubu harmanlayan çok katmanlı bir anlatı sahasıdır. Bu gelenekte, yöneticilere dair hayat hikâyeleri basit bir kronolojik sıralamanın ötesine geçmekte; metaforlarla zenginleştirilmiş, sembolik değerler taşıyan anlatılar şeklinde kurgulanmaktadır. Biyografiler, yalnızca şahısların hayat hikâyelerini sunmakla kalmanın ötesine geçerek Osmanlı devletinin yönetim anlayışı, devlet-toplum ilişkileri gibi daha geniş anlatıların bir parçası hâline gelmiştir. Bu bağlamda doğum ve ölüm gibi süreçler metaforik bağlamda kader, ilahi takdir ya da devletin sürekliliğiyle ilişkilendirilmiştir.

Osmanzâde Ahmed Tâ'ib'in *Hadîkatü'l-Vüzerâ* adlı eseri, Osmanlı biyografi geleneğinin güçlü örneklerinden biri olarak sadrazamların hayatlarını estetik birer anlatı formu olarak sunmaktadır. Eserde sadrazamların doğumu, kaderin bir tecellisi veya ilahi bir lütuf; ölümü ise metafizik bir geçiş, uhrevi bir yükseliş olarak betimlenmiştir. Sadrazamların devlet hizmetindeki başarıları, siyasi öngörüleri, zekâları, hanedanla kurdukları evlilik ilişkileri ve görevden alınış süreçleri de mecazlarla örülü bir dille aktarılmıştır.

Hadîkatü'l-Vüzerâ metni üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Sait Aşgın'ın hazırladığı tezde eserdeki tarihî bilgilerin incelemesinden sonra eserin Latin harflerine aktarımı yapılmıştır.[1] Ayrıca kaleme almış olduğu makalede eserin zeylleri, kısaca üslubu ve eserdeki diğer tarihî bilgilerden bahsetmektedir.[2] Eser üzerine yapılan diğer bir tez çalışmasında da kısa bir incelemeden sonra eser Latin harflerine aktarılmıştır.[3] Son olarak Mehmet Arslan tarafından eserin kısa bir incelemesi yapılarak zeylleriyle birlikte kitaplaştırılmıştır.[4]

Çalışmada, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'daki mecazlar hem konu hem de tarihî-edebî çerçevede ele alınarak sınıflandırılmış ve bu mecazların edebî işlevleri ve tarihî bağlamları belirlenmeye çalışılmıştır. Bugüne dek yapılan çalışmalar genelde eserin tarihî içeriği ve metin aktarımı üzerinde durmuştur. Ancak, eserin edebî yönü ve özellikle mecazlı-metaforik yapısı üzerine yeterli ve ayrıntılı bir inceleme yapılmadığı fark edilmiştir. Bu nedenle, çalışmamızda *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'nın dil ve üslup özellikleri ele alınarak eserin edebî değeri ve mecazlı yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

[1] Sait Aşgın, *Osmanlı Sadrazamları Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).
[2] Sait Aşgın, "Hadîkatü'l-Vüzerâ Üzerine Bir İnceleme", *Osmanlı Tarih Araştırmaları Merkezi Dergisi (OTAM)* 14 (2003), 145-162.
[3] Ahmet Çoban, *Hadikatü'l Vüzerâ Adlı Eserin Tenkitli Transkripsiyonu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).
[4] Mehmet Arslan, *Osmanlı Sadrazamları Hadîkatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013).

1. Osmanlı Biyografi Geleneği

Tezkire türü Osmanlı biyografi geleneğinin en önemli kaynaklarından biridir. Başlangıçta şairlerin hayatları etrafında gelişen biyografi geleneği sadece şairlerle sınırlı kalmamıştır. Özellikle devlet adamlarına, âlimlere, şeyhlere, diğer ekâbire ve meslek gruplarından insanlara yönelik çalışmalarla gelişmiştir. Bu çalışmada incelenen *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, gelenek içerisinde kaleme alınan, sadrazamların hayatlarının anlatıldığı bir tezkiredir.

Osmanlı tezkire geleneğinin kaynakları, Arap edebiyatının *tabakat* türü ve İran'ın *tezkire* türüdür. *Tabakat*, İslam dünyasında âlimlerin ve önemli şahsiyetlerin biyografilerini kaleme alan Arap geleneğidir. *Tezkire* ise İran'da benzer şekilde mühim kişilerin hayatlarını anlatan biyografik eserlerdir. Bunların yanında Osmanlı'da tek bir şahsın biyografisini anlatan eserlere "tercüme-i hâl", birden fazla kişinin hayatını anlatan eserlere ise "terâcim-i ahvâl" denilmiştir.[5]

Tezkire, ilk defa XVI. yüzyılda sistematik hâle gelmiştir. Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâ-i Devleti'l-Osmaniyye* adlı eseri, Osmanlı ulemasından 521 kişinin biyografisini derleyen ilk *tabakat* kitabı olarak kabul edilir. Eser, biyografi geleneğinin temel taşlarını atmış ve Osmanlı'daki önemli ilmî şahsiyetlerin yaşam öykülerine dair zengin bir kaynak oluşturmuştur.[6] Eserin Türkçeye çevrilmesi ve üzerine yapılan zeyillerle biyografik literatür genişlemiş, bu gelenek XX. yüzyıla kadar devam etmiştir.[7]

İlk dönemlerde *menâkıb* türünde kaleme alınan eserler, dinî şahsiyetler ve evliyanın hayatlarını konu alırken zamanla bu eserlerin dairesi genişleyip çeşitli meslek erbabından insanların hayatlarını anlatan eserler meydana gelmiştir. XVI. asırdan itibaren biyografik eserler; şairler, hattatlar, ulema ve meşayih gibi muhtelif meslek gruplarından kişilerin hayatlarını bir araya getiren kıymetli çalışmalara dönüşmüştür.[8] Bu eserlerden biri, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) kaleme aldığı *Menâkıb-ı Hünerverân* adlı eserdir. Bu eser, Osmanlı hattatlarının biyografilerini ihtiva eden ilk müstakil eser olması hasebiyle, biyografi yazıcılığında son derece mühim bir yer tutmaktadır.[9]

XVI. yüzyılda Taşköprîzâde'nin *eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye* adlı eseri, Osmanlı ulemasından pek çok kişinin biyografisini içermesi bakımından dönemin en önemli biyografik kaynaklarından bir tanesidir.[10] Biyografik gelenek zamanla daha fazla konuya ve şahsiyete odaklanan eserlerle devam etmiştir. Müstakimzâde Süleyman

[5] Abdülkadir Özcan, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/299.
[6] Hümeyra Zerdeci, *Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 2.
[7] Özcan, "Tabakat", 39/300.
[8] Özcan, "Tabakat", 39/299-300.
[9] Özcan, "Tabakat", 39/300.
[10] Muhammet Hekimoğlu, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).

Sâdeddin'in (ö. 1202/1788) *Devhatü'l-Meşâyih* adlı eseri, Osmanlı şeyhülislamlarının biyografilerini bir araya getiren önemli bir kaynaktır.[11] Ayrıca Türk-İslâm meşhurlarının hayatlarına dair kaleme aldığı *Mecelletü'n-Nisâb* adlı Arapça biyografi eseri de vardır.[12]

Aynı şekilde, *Menâkıbu'l-Ulemâ* (Mehmed b. Sinanüddin Yusuf) ve *Devhatü'n-Nükabâ* (Topal Rıfat Efendi) gibi eserler, özellikle nakibüleşraf biyografilerini içermektedir.[13] XVII. yüzyılda Taşköprîzâde'nin *Şakâ'ik*'ine zeyl olarak kaleme alınan *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şakâ'ik* (Nev'izâde Atâî) adlı eser hem şairleri hem de ilmî şahsiyetleri bir araya getiren zengin bir biyografik kaynaktır ve bu tür eserler, Osmanlı kültürünü ve ilmiye sınıfının yapılarını anlamak açısından büyük öneme sahiptir.[14] *Gülzâr-ı Savâb* (Seyyid Hasîb Üsküdârî) adlı eser, IV. Murad dönemine kadar gelmiş olan ünlü kişilerin biyografilerini içermektedir. Bu eser, özellikle Osmanlı'daki hüsn-i hat sanatının önemli isimlerini ele alır ve biyografi geleneği içerisinde önemli bir yer tutar.[15] Şeyhülislâm ve bestekâr Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi tarafından kaleme alınan *Atrabü'l-âsâr fî Tezkireti Urefâi'l-Edvâr* adlı musikişinaslar tezkiresinin, aynı zamanda *Tezkire-i Hânendegân* ve *Tezkire-i Mûsikîşinâsân* adlarıyla da tanındığı belirtilmiştir. Bu eserde, Sultan I. Ahmed ile III. Ahmed devirleri arasında yetişen birçok bestekârın biyografileri yer almaktadır ve eser, Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya (ö. 1143/1730) ithaf edilmiştir.[16] Ayvansarayî Hüseyin Efendi (ö. 1201/1787) *Hadikatü'l-Cevami* adlı eserinde, İstanbul'daki cami ve mescitleri dolaşarak bunları inşa edenleri, buralara minber koyanları, vakıf kuranları ve diğer dinî ve sivil yapıları inceleyen önemli bir kaynaktır.[17]

Görüldüğü üzere çok farklı meslek gruplarından önemli şahsiyetlerin hayatlarına dair kaleme alınmış olan tezkireler Osmanlı sosyal ve edebî hayatının yanı sıra dönemin ekonomik durumu, eğitim sistemi ve siyasi yapısına da ışık tutmaktadır.

[11] Alper, Yıldırım. *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-Meşâyih Osmanlı Şeyhü'l-İslamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

[12] Ahmet Yılmaz, *Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddîn: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-nisâb'ı* (Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991); Muhammed İssa İman, *Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, Mecelletü'n-nisâb: Kişi, Eser ve Yer Adlarının Açıklamalı Dizini* (Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996).

[13] Zerdeci, *Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları*, 4-5.

[14] Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

[15] Özcan, "Tabakat", 39/300.

[16] Nuri Özcan, "Atrabü'l-Âsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/85.

[17] Ahmet Nezih Galitekin, *Hadîkatü'l-Cevâmi' (İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî-Sivil Mimarî Yapılar)* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001); Ayşe Gül Başaran, *Osmanlı Mimarisi İçin Kaynak Hadikatü'l-Cevami (2.cilt) İncelemeli Metin Çevirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

2. Osmanzâde Ahmed Tâ'ib

Osmanzâde Ahmed Tâ'ib'in Asıl adı Ahmed'dir. Araştırmacıların tahminlerine göre 1070 (1659-60) yıllarında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası Osman Efendi, divan hocalarından olup Süleymaniye vakfında ruznamçelik ve maliye tezkireciliği görevlerinde bulunmuştur. Babasının adından kaynaklı olarak "Osmanzâde" olarak tanınmıştır. Şiirlerinde ise "Tâ'ib" mahlasını kullanmıştır.[18]

Osmanzâde, medrese eğitimi alarak dönemin önemli âlimlerinden icazet almıştır. 1089'da (1678) Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'den (ö. 1103/1692) mülâzım olup çeşitli medreselerde müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Babasının Kumkapı'da yaptırdığı Cedîde-i Osman Efendi Medresesi'nin ilk müderrisi olmuştur. Yedi sene sonra Fazliye Medresesi'ne geçti. 1115'te (1703) Horhor civarında Feyziyye-i Cedîde Medresesi'ni inşa ettirdi. Tedricen yükselerek 1120'de Sahn-ı Semân'a, sonra Mihrimah Sultan, Kasım Paşa ve nihayet Ayasofya-i Kebîr medreselerine tayin olundu. III. Ahmed'e sunduğu Sıhhatâbâd adlı kırk hadis şerhi ve Prut zaferi kasidesi ile hükümdarın teveccühünü kazandı. Damad Ali Paşa'ya yazdığı kaside ile 200 altın ihsan edildi ve Mora seferine iştirak etti. 1127'deki (1715) yangında evi yanınca padişahın yardımını görüp Süleymaniye müderrisliğine terfi etti. 1129'da (1717) Halep kadılığına, 1135'te (1723) ise Mısır kadılığına memur edilmiştir.[19] Oradaki vali hakkındaki nüktesi sebebiyle 1136'da (1724) zehirletilniş ve Kahire'de Hazra-i Haseneyn Türbesi'ne defnolunmuştur.[20]

Osmanzâde Ahmed Tâ'ib, bir devlet adamı ve âlim olmanın ötesinde şair ve iyi bir münşîdir. "Reîs-i Şâirân" ünvanına layık görülmüş[21], hiciv yeteneğiyle tanınmış, bu yönüyle Nef'î'den (ö. 1044/1635) sonra hicvi nedeniyle öldürülen ikinci Osmanlı şairi olduğu belirtilmiştir.[22]

Osmanzâde Ahmed Tâ'ib, Osmanlı şiiri, tarih, sözlükçülük, ahlak ve hadis alanlarında telif ve tercüme eserler kaleme almış olup eserleri döneminde büyük ilgiye mazhar olmuştur.[23] Başlıca eserleri: *Dîvân,*[24] *Hadîkatü'l-Vüzerâ, Hadîkatü'l-Mülûk,*[25] *Telhîsü'n-Nesâyih,*[26] *Simârü'l-Esmâr (Zübdetü'n-Nesâyih),*[27] *Telhîs-i Mehâsi-*

[18] Abdülkadir Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/2; Özgür Kıyçak, *Sıhhat-âbâd – Osman-zâde Tâ'ib Ahmed, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Sıhhat-âbâd Adlı Kırk Hadîs Şerhi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2018), 33; Tuğluk, İbrahim Halil. "Tâib, Osmânzâde Ahmed". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013. (Erişim 5 Şubat 2025) https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/taib-osmanzade-ahmed

[19] Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", 34/2-3.

[20] Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", 34/2-3.

[21] Kıyçak, *Sıhhat-âbâd*, 38.

[22] Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", 34/3.

[23] Kıyçak, *Sıhhat-âbâd*, 52; Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", 34/3-4.

[24] Mustafa Yatman, *Osman-zâde Tâib Divanı'ndan Seçmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989).

[25] Abdullah Kaya, *Osman-Zâde Ahmed Tâib'in Tuhfetü'l-Müluk Adlı Yazma Eseri: Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

[26] Ahmet Şener, *Osmanzâde Ahmed Tâib'in Telhîsü'n-Nesâyih'i ve Değerler Eğitimi Üzerine Önerileri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

[27] Kenan Erdem, *Osmanzâde Tâib: Simarü'l-Esmar, İnceleme-Metin* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal →

nü'l-Edeb, Ahlâk-ı Ahmedî,[28] *Hulâsatü'l-Ahlâk,*[29] *Ahmedü'l-Âsâr fî Tercemeti Meşârıkı'l-Envâr, Mir'atü'l-Müşkil,*[30] *Münşeat*'[31]tır. Eserlerinin çok sayıda matbu ve yazma nüshaları kütüphanelerde mevcuttur. Osmanzâde'nin bu eserleri hem Osmanlı biyografi literatürüne hem de ahlak ve siyaset alanındaki çalışmalara önemli katkılar sunmaktadır.[32]

Hadîkatü'l-Vüzerâ, Osmanzâde'nin en mühim ve meşhur eserlerinden biridir. Osmanlı vezirlerinin biyografilerinin yer aldığı en geniş ve ilk müstakil çalışmadır. Eser, sadrazamların hayatlarını aktarmanın yanı sıra tarihî bilgilerin edebî unsurlarla kaleme alınmasına bakımından da mühimdir. Eser 1854'te İstanbul'da dört zeyliyle birlikte basılmıştır.[33]

3. *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'da Biyografinin Metaforik Anlatımı

Hadîkatü'l-Vüzerâ, Osmanlı biyografi yazıcılığı geleneğinde tarihî gerçeklikle edebî anlatım unsurlarını bir araya getiren özgün yapısıyla dikkat çeken bir metindir. Osmanzâde Ahmed Tâ'ib eserde, tarihî bilgileri kaydetmekle kalmayıp aynı zamanda Osmanlı devlet düşüncesini ve yönetim anlayışını sanatkârane bir çerçevede yansıtmıştır. Bu çerçevede, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'nın biyografik anlatımında öne çıkan tarihî ve edebî unsurlar aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

3.1. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Vezirlerin Doğuşları*

Osmanzâde Ahmed Tâ'ib'in *Hadîkatü'l-Vüzerâ* adlı eserinde Osmanlı sadrazamlarının doğumları, sadece kronolojik birer biyografik veri olarak sunulmaz; aksine, kaderin tayin ettiği bir olay, ilahi bir lütuf ve gelecekte üstlenilecek siyasi görevin metaforik bir habercisi olarak kurgulanır. Bu yaklaşım, Osmanlı biyografi geleneğinde tarihsel şahsiyetlerin doğumuna hususi bir anlam yükleyerek anlatıya hem edebî hem de metafizik bir boyut kazandırır.

Tâ'ib, sadrazamların dünyaya gelişlerini anlatırken *su*, *ışık*, *doğa* ve *gökyüzü* gibi sembolik unsurlara başvurarak metne tasavvufi ve estetik bir derinlik kazandırır. Bu tür metaforlar sayesinde doğum, sadece hayata kişisel bir başlangıç değil aynı zamanda Osmanlı devletine hizmet edecek bir kader çizgisinin başlangıcı olarak temsil edilir.

Bu başlık altında, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'da sadrazamların doğumlarına dair an-

→

Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

28 Murat Turğut, *Osmânzâde Ahmed Tâ'ib'in Ahlâk-ı Ahmedî İsimli Eseri (İnceleme-Metin-İndeks)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

29 Çorumluoğlu Abdullah. *Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi ve Hulasatu'l-Ahlak (Hikmet-i Ameliye) Adlı Eseri* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

30 Serkan Çakmak. "Osmanlı Dönemi Türk Sözlükçülüğünün Keşfedilmemiş Bir Örneği: Osmanzâde Ahmed Tâib'in Mir'atü'l-Müşkil Adlı Bilinmeyen Eseri." *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 8/3 (2019), 1337-1354.

31 Osman Oğuz, *Osmanzâde Ahmed Tâib'in Münşeâtı (İnceleme-Metin)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

32 Kıyçak, *Sıhhat-âbâd*, 58; Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", 34/3-4.

33 Kıyçak, *Sıhhat-âbâd*, 54; Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib", 34/3-4.

latımlar; metaforik temalar temelinde sınıflandırılarak incelenecektir.

3.1.1. *Doğumun Varlık Irmağına Giriş Olarak Anlatılması*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da bazı doğum anlatımları, *su* ve *doğurganlık* imgeleriyle ilişkilendirilerek sembolik bir yapı içerisinde sunulmuştur. Vezirin dünyaya gelişi varlık ırmağına giriş olarak ifade edilmiştir. Eserde "mâü'l-hayât" tabiri kullanılmıştır. "Cennetin giriş kısmında akan ve aynü'l-hayâta benzeyen nehre mâü'l-hayât denir. Tasavvufta aynü'l-hayât Allah'ın 'hay' isminin hakikatinden ibaret olup bunu gerçekleştiren ve öz vasfı haline getiren kimse, içenleri ölümsüzlüğün sırrına erdirerek ebedîleştiren aynü'l-hayât suyundan içmiş olur. Artık o Hakk'ın hayat sıfatıyla hayatta olduğu gibi diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanır. Çünkü bu mertebedeki insanın hayatı Hakk'ın hayatıdır."[34] Bu açıdan "âb-ı hayât" fizikî ölümsüzlüğün değil ebedî hakikatin metaforu olarak kullanılır.

Aşağıdaki örneklerde *rûd-ı mâü'l-hayât* ifadesi, doğumu sıradan bir biyolojik olay olmaktan çıkararak ilahi bir zuhura geliş sürecinin başlangıcı olarak sunmaktadır. Vezirin varlığa gelişi, hayat ırmağına gelen ilahi kaynaklı bir tecelli şeklinde tasvir edilmiştir.

"Edebâlî kaddesallâhu sırrahu'l-âlî hazretlerinin kerîme-i mükerremeleri Bâlâ Hâtûn'un meşîme-i rahmından rûd-ı mâü'l-hayât-ı şuhûda vürûd itmişdir."[35] (*Bâlâ Hatun'un rahminden varlığın âb-ı hayât nehrine girmiştir*.)

"Köpri'de rûd-ı mâ'ü'l-hayât-ı şuhûda vürûd eylemişdir."[36] (*Köprü'de varlığın âb-ı hayât nehrine giriş yapmıştır*.)

3.1.2. *Doğumun Bir Sahneye Çıkış Olarak Tasvir Edilmesi*

Eserde bazı doğum anlatımları, vezirlerin *dünya sahnesine çıkışı* metaforu çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu tür benzetmeler, sadrazamın Osmanlı toplum yapısındaki toplumsal ve siyasi rolünü daha doğum anında üstlenen bir figür olduğu vurgulanmaktadır. Böylece vezirin doğumu, ilahi takdirin tecellisi olarak anlam kazanır.

"Hırâmende-i sahn-ı sahrâ-yı âlem-i şuhûd olmuşdur."[37] (*Görünür dünyanın sahnesine yürüyerek girmiştir*.)

Bu ifadede, sadrazamın doğumu bir dünya sahnesine çıkış olarak tasvir edilir.

"Hersek diyârında ser-hadd-i vücûda muvâsıl ve sahrâ-yı şuhûda mütemessil olmuş idi."[38] (*Varlık sınırına ulaşmış ve görünür dünyanın sahnesinde belirmiştir*.)

[34] Süleyman Uludağ, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/257.
[35] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 59.
[36] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 120.
[37] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 60.
[38] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 66.

Doğum, varoluşun eşiği olarak resmedilmiş, vezirin dünyaya gelişi ile toplumsal hayatta rol alışı arasında bir paralellik kurulmuştur.

"Tırâzende-i hulle-i vücûd ve fürûzende-i meclis-i şuhûd olmuşdur."[39] (*Varlık elbisesini giymiş ve varlık meclisinin ışıldayan bir üyesi olmuştur*.)

Doğum, dünyevi varoluşun bir süsü, bir parlak unsur olarak resmedilmiş, vezirin daha en başından itibaren Osmanlı toplumunda önemli bir yere sahip olacağı ima edilmiştir.

Bu anlatım tarzı, vezirin bir biyolojik varlık olmanın ötesinde bir düzenin parçası olarak doğduğunu ve Osmanlı devlet geleneği içinde belirlenmiş bir rolü olacağına işaret etmektedir.

3.1.3. *Doğumun Tabiat Unsurlarıyla İlişkilendirilmesi*

*Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da vezirlerin doğumu, tabiatın bereketi, canlılığı ve düzeniyle özdeşleştirilen bir metaforik yapı çerçevesinde sunulmuştur. Bu ifadeler, sadrazamların dünyaya gelişini doğal bir süreç olarak kurgularken aynı zamanda ilahi iradenin bir tezahürü olarak değerlendirmektedir.

Sadrazamların doğumları, fidan, ot, yeşerme ve kök salma gibi doğa metaforlarıyla ifade edilerek onların zamanla olgunlaşıp Osmanlı devletine hizmet edecek yüksek bir mertebeye ulaşacakları vurgulanmıştır.

"Nihâl-i ferhunde-zılâl-i vücûdı âb-yârî-i feyz-i Hudâ-dâd ile Bosna diyârından Sokul nâm kasabadan karîn-i neşv ü nemâ olup ..."[40] (*Hayırlı gölgeler salacak bir fidan gibi, Allah vergisi feyizle sulanarak Bosna'nın Sokul kasabasında yeşermeye başlamıştır*.)

Bu cümlede fidan metaforu, sadrazamın doğumunu ve gelişimini doğal bir büyüme sürecine benzetmektedir. İlahi lütufla sulanmak ifadesiyle vezirin gelişimi ilahi inayetle yönlendirilmiş bir süreç olarak sunulmuştur. Doğum, böylece hem doğal hem kutsal bir hadise olarak konumlandırılmıştır.

"Giyâh-ı hod-rûy-âsâ Arnavud diyârında ser-zede-i kühsâr-ı vücûd olmuşdur."[41] (*Kendiliğinden biten bir ot gibi, Arnavut diyarında varlık dağının yamacında belirmiştir*.)

Bu cümlede ise kendiliğinden yetişen bitki benzetmesi, sadrazamın doğumunu kaderin ve doğanın iç içe geçtiği bir oluş süreci olarak kurgulanmıştır. Vezirin doğumu, herhangi bir dış yönlendirmeye ihtiyaç duymaksızın, ilahi takdir doğrultusunda gerçekleşmiş bir varoluş olarak resmedilir.

3.1.4. *Doğumun Gökyüzü ve Işıkla İlişkilendirilmesi*

*Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da doğum, kozmik düzenin bir tezahürü olarak kurgu-

[39] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 80.
[40] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 76.
[41] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 86.

lanmıştır. Gökyüzü, ışık, yazı ve semavi unsurlar aracılığıyla doğum, evrensel bir hareketin parçası hâline getirilmiş; sadrazamların dünyaya gelişi, küllî irade çerçevesinde kaderde önceden yazılmış bir vaka olarak yorumlanmıştır. Bu anlatım tarzında doğan kişi, gelecekte toplumda parlayacak, etkisiyle çevresini aydınlatacak bir nur yahut semavi bir yıldız olarak resmedilmiştir.

"Mâh-ı tâbende-i mâhiyyeti gıbta-fermâ-yı çarh-ı berîn olan şehr-i İstanbul-ı şeref-karînde nûrefşân-ı matla-ı şuhûd olmuşdur."[42] (*Işıldayan bir ay gibi doğarak İstanbul semalarında parlamıştır*.)

Doğum, bir ayın gökyüzünde belirmesiyle özdeşleştirilmiş ve şehadet âleminin ışık saçan ufku ifadesiyle vezirin doğumu hem fiziksel hem de kozmik bir aydınlanma olarak sunulmuştur. İstanbul gibi merkezî bir mekânda gerçekleşen doğum, aynı zamanda Osmanlı'nın siyasi merkezine doğrudan aidiyetin de bir sembolüdür.

"Hatt-ı siyeh-i nokta-i vücûdı Arnavud diyârında zîver-i sahîfe-i şuhûd olmuşdur."[43] (*Varlık noktasının siyah yazısı, Arnavud diyarında varlık sayfasının süsü olmuştur*.)

Doğum, bir metnin yazımıyla ilişkilendirilmiş, vezir bir yazı, hatta varlık defterine işlenmiş anlam yüklü bir nokta olarak betimlenmiştir. Varlık âleminin sayfası ibaresi, sadrazamların doğumlarıyla dünya tarih sahnesine dâhil oluşlarını temsil ederken kaderin önceden yazıldığı düşüncesi de zımnen vurgulanmaktadır.

Bu örneklerde kullanılan kozmik metaforlar, Osmanlı biyografi geleneğinde vezirin doğumunun rastlantısal değil kaderin büyük planının bir parçası olarak kurgulandığını ortaya koyar.

3.2. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Vezirlerin Ölümü*

*Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da ölüm, fiziksel bir son değil metafizik bir geçiş, ilahi bir yükseliş ya da kaderin kaçınılmaz bir sonucu olarak tasvir edilir. Ölüm, dinî, tasavvufi ve edebî boyutlarıyla ele alınan önemli bir tema olup özellikle sanatlı nesir geleneği içinde alegorik ve sembolik anlatımlarla zenginleştirilmiştir. Tâ'ib eserinde ölümü hem trajik hem de yüceltilmiş bir hâlde sunar.

Eserde ölüm anlatımları farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Ölüm bazen ruhani bir yükseliş olarak sunulur ve bu durumda mistik unsurlar öne çıkar. Bazen de bir yolculuk gibi anlatılır ve böylece dünya hayatının geçici oluşu vurgulanır. Doğa olaylarıyla birlikte anlatılan ölümler hayatın döngüsel yapısını hatırlatırken kahramanca ölümler şehadetin kutsal değerini gösterir. Ceza olarak verilen ölümler ise Osmanlı yönetiminin sert ve acımasız tarafını ortaya koyar.

Aşağıda, *Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da sadrazamların vefatlarıyla ilgili anlatımlar

[42] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 103.
[43] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 104.

tasnif edilerek başlıklar altında değerlendirilmiştir.

3.2.1. *Ölümün İlahi ve Manevi Bir Yükseliş Olarak Sunulması*

Ölümün ruhun bedenden çıkarak yüce âleme yükselişi şeklinde anlatıldığı cümlelerde, tasavvufi ve mistik benzetmeler kullanılmıştır. Ruh, ilahi aşkla bütünleşen bir varlık olarak sunulurken ölüm daha yüksek bir varoluşa geçiş olarak görülmektedir.

"Bebgâ-yı rûhı bâl-efşân-ı âlem-i bâlâ oldı."[44] (*Ruhu, göğe kanat açarak yükselen bir bülbül oldu*.)

Bebgâ (bülbül) metaforu, ruhun ilahi aşka yönelen bir varlık olduğu fikrini desteklemektedir. Osmanlı edebiyatında bülbül, sevgiliye ulaşmak için yanıp tutuşan âşığı simgelemektedir[45] ve burada ruhun dünyadan ayrılışı, ilahi bir vuslat olarak resmedilir.

"Rûh-ı pür-fütûhı âlem-i bâlâya urûc eyledi."[46] (*İlahi ikram ve tecellilerle donatılmış ruhu, yücelik âlemine yükseldi*.)

Yükseliş kelimesi, ölümün fâni bir sona işaret etmediğini, bilakis ruhun yüce bir makama terfi ettiğini göstermektedir. "Pür-fütûh" sıfatı, dünyevk görevlerini hakkıyla yerine getirmiş bir ruhun şerefli vedasına vurgu yapmaktadır.

"Esnâ-yı râhda âzim-i dergâh-ı kerîm ve zayf-ı mükerrem-i dâru'n-naîm oldı."[47] (*Yolculuğunun sonunda ilahi huzura yöneldi ve cennetin misafiri oldu*.)

Burada ölüm, Allah'ın rahmet kapısına varma olarak sunulmuş, dârü'n-naîm (nimetler yurdu) ifadesiyle cennet vurgusu yapılmıştır.

Bu ifadeler, ölümün son değil bir dönüşüm ve ilahi bir yükseliş olduğu fikrini pekiştirmektedir.

3.2.2. *Ölümün Bir Yolculuk Olarak Betimlenmesi*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da ölüm, tasavvuftaki "Bu, bir kervansaraydır, konan göçer"[48] düşüncesine uygun olarak sonu olan bir durumdan ziyade, bu dünyadan öte âleme yapılan bir yolculuk olarak tasvir edilmiştir. Bu anlayış, fanî âlemdeki varoluşun geçici, ölümün ise kalıcı âleme geçişin başlangıcı olduğu vurgulamaktadır.

"Hayme-zen-i istikrâr oldukda tebdîl-i libâs-ı müsteâr-ı hayât idüp tenhârev-i ser-menzil-i dârü'l-karâr oldı."[49] (*Dünya çadırında konakladıktan sonra, geçici hayat elbisesini çıkarıp ebedî yurduna yöneldi*.)

Çadır metaforu, dünyanın geçici bir konaklama mekânı olduğu fikrini yansı-

[44] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 50.
[45] Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü,* 87.
[46] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 68.
[47] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 68.
[48] Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2023), 62.
[49] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 61.

tırken ödünç hayat elbisesi ifadesi, dünyadaki varlığın aslında geçici ve emanet olduğunu vurgular. Ölüm, bu anlamda sadece bedeni terk etmek değil ruhun gerçek mekânına, yani "dârü'l-karâr"a (kalıcı yurda) yöneliş olarak tasvir edilir.

"Cisr-i fenâdan güzâr eylediklerinde."[50] (*Fânilik köprüsünden geçtiklerinde*.)

Ölüm, bir köprüden geçiş metaforuyla betimlenmiştir. Köprü, dünya ile ahiret arasındaki eşiği temsil etmektedir.

Bu ifadeler, İslam inancı gereği ölümün bir yok oluş değil başka bir varlık âlemine geçiş olduğu fikrini yansıtmaktadır.

3.2.3. *Ölümün Tabiat Unsurlarıyla İlişkilendirilmesi*

*Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da ölüm anlatımları, doğanın döngüsel yapısından ilham alan zengin metaforlarla şekillendirilmiştir. Güneşin batışı, yıldızların sönmesi ve bitkilerin kuruması gibi tabii imgeler aracılığıyla insan hayatının geçiciliği vurgulanmaktadır. Bu edebî yaklaşım, ölümü doğal bir süreç olarak sunarak Osmanlı düşünce geleneğindeki fânilik şuurunu yansıtmakta ve varoluşun kâinatla olan organik bağını ortaya koymaktadır.

"Eyyâm-ı ömri tamâm ve âfitâb-ı vücûdı mütevârî-i gamâm oldı."[51] (*Ömrü tamamlandı ve varlığının güneşi bulutların ardına çekildi*.)

Güneş metaforu, insan hayatının parlaklığını, ölümün ise kaçınılmaz bir batış olduğunu simgelemektedir. Güneşin batışı, insan yaşamının parlak döneminin sona erdiğini ve varoluşun artık görünmez bir âleme intikal ettiğini ifade eder.

"Necm-i hayâtı ufûl ve mağrib-i ademe kufûl eyledi."[52] (*Hayat yıldızı gözden kayboldu ve yokluk diyarına geri döndü*.)

Burada hayat, bir yıldız metaforu üzerinden anlatılmakta; yıldız, sadrazamın yaşamındaki ışığı ve varlık enerjisini temsil etmektedir. Batış ve "mağrib-i adem" ifadeleri, ölümün bir kayboluş değil doğanın ve kâinatın döngüsü içinde yaşanan bir geçiş olduğuna işaret eder. Yıldızın sönmesi hem sadrazamın ömrünün tamamlanmasını hem de geride bıraktığı ışığın artık görünmez oluşunu simgeler.

Bu tür metaforlar, ölümün doğal bir süreç olduğu fikrini desteklemekte ve Osmanlı dünya görüşündeki güçlü fânilik algısına işaret etmektedir.

3.2.4. *Kahramanca Ölüm (Şehadet) İfadeleri*

*Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da şehadet, ölümün en yüce ve onurlu biçimi olarak tasvir edilmiştir. Bu tür ölümler, bir kayıp değil manevi bir kazanç; bir son değil ruhun ulvi makama yükselişi olarak kurgulanır. Şehit düşenler için kullanılan metaforlar, onların dünya hayatından koparken aslında ilahi bir ödüle eriştiklerini gösterir.

[50] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 120.
[51] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 61.
[52] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 93.

"Dest-i tîğ-ı bî-dirîğ-i kahr-ı pâdişâhî ile sermest-i sülâf-ı şâf-ı şehâdet olan sudûr-ı izâmın evvelidir."[53] (*Hükümdarın çekinmeden kullandığı kılıç darbesiyle şehadet şarabını içerek yüce makama ulaşan ilk kişi oldu*.)

Ölüm, bir tür içsel vecd hâline, manevi bir sarhoşluğa benzetilmiştir. Şehadet, bedensel bir yok oluş değil ilahi aşka ermenin, hakikate ulaşmanın bir vesilesi olarak yorumlanır. Burada sarhoşluk mecazı, ilahi aşk düşüncesiyle birleşen bir ölüm biçimini ifade eder. Kılıç darbesi ise cezalandırma değil ruhu cismani kayıttan kurtaran bir aracı olarak sunulur.

3.2.5. *Cezalandırılarak Öldürülme*

Bazı biyografik anlatılarda ölüm, bir yücelme değil; düşüş, cezalandırılma ve itibarsızlaştırma aracı olarak kurgulanır. Bu tür ölümler, dramatik bir çöküşün son noktasıdır. Kullanılan metaforlar; alçalma, kirlenme, terk edilme gibi imgelerle sadrazamın hem fiziksel hem de sembolik yok oluşunu ifade eder.

"Cünha-i hıyânet ile kelle-i bî-devleti rubûde-i cevgân-ı şemşîr-i siyâset ve cesedi matrûh-ı mezbele-i hakâret oldı."[54] (*Hainlik suçuyla kellesi kesildi ve cesedi hakaret çukuruna atıldı*.)

Buradaki imgeler, ölümün aşağılayıcı ve ibretlik yönünü vurgular. "Kelle-i bî-devlet" ifadesi sadrazamın hem talihsizliğini hem de devletle olan bağının kesilmesini kastedecek şekilde kullanılmıştır. Burada vurgulanmak istenen sadrazamın meşruiyetini ve itibarı kaybetmesidir. Burada devletin "Cevgân-ı şemşîr-i siyâset" (siyaset kılıcının topuzu) doğrudan bir infaz aracını simgelerken "mezbele-i hakâret" (hakaret çöplüğü) ise sadrazamın ölümünden sonra bile aşağılanmaya devam ettiğini gösterir. Burada ölüm, zahirî bir sona değil sembolik bir silinmeye dönüşür. Osmanzâde Tâ'ib'in ölüm anlatımları, Osmanlı siyasetinin sert yüzünü sunarak dönemin edebî ve tarihî zihniyetini de yansıtmaktadır.

3.3. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Vezirlerin Hizmetlerine Dair İfadeler*

Osmanzâde Tâ'ib'in *Hadîkatü'l-Vüzerâ* adlı eserinde Osmanlı sadrazamlarının hizmetleri ve idaredeki yetkinlikleri edebî ve sanatsal bir üslupla tasvir edilir. Sadrazamların devlete yaptıkları hizmetler; siyasi kudretleri, devlet yönetimindeki etkinlikleri, zekâ ve sezgilerini vurgulayan ifadelerle anlatılmaktadır. Bu anlatımlarda yöneticilik, idari bir beceri olmanın yanında akıl, tedbir, sezgi ve kavrayış yetisine dayanan bir sanat olarak sunulmaktadır. Sadrazamlar hem fiziksel hem de entelektüel çabalarıyla Osmanlı idari yapısının temel unsurları olarak gösterilmekte, yaptıkları hizmetler sanatkârane ifadelerle yüceltilmektedir.

Bu bağlamda *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, sadrazamların yönetim gücü, siyasi istikrarı sağlama becerisi, akıl ve tedbirle devlet işlerini düzenleme yetisi, zekâ ve sezgiyle olayları kavrama ve yönlendirme kabiliyetleri gibi unsurlar etrafında şekillenmek-

[53] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 62.
[54] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 69.

tedir. Osmanzâde'nin bu anlatımı, Osmanlı yönetim anlayışındaki bilgelik, öngörü ve liyakate verilen önemi edebî bir üslupla ön plana çıkarmaktadır.

Sadrazamların devlet yönetimindeki yerleri, bir idari makamı işgal etmekten ibaret değildir. Onlar, devletin istikrarını sağlayan, devleti güçlendiren, saltanatın devamını sağlayan temel figürlerdir. Osmanzâde, sadrazamların yaptığı hizmetleri bir hükümdarın kudretiyle özdeşleştirerek anlatır. Onların adaletli, güçlü ve tedbirli yöneticiler olduğu vurgulanırken devlete sağladıkları katkılar yüksek bir ahenk içinde tasvir edilir:

"Tavîl Mehmed Paşa: Müstakarr-ı serîr-i câh u celâl olup re'y-i rezîn ve tedbîr-i güzînî ruhsâre-tırâz-ı şâhid-i mülk ü devlet olmuşdur."[55] *(Uzun Mehmed Paşa: İtibar ve ihtişam tahtının dayanağı olup sağlam görüşü ve üstün tedbiriyle devlet ve saltanatın ışıldayan şahidi olmuştur.)*

Burada sadrazam, bir devlet adamı kimliğinin yanında Osmanlı siyasi düzeninin istikrarını ve ihtişamını temsil eden bir figür olarak tasvir edilmektedir. Devletin yüksek otoritesini temsil eden sadrazam, bir denge unsuru olarak devletin sürekliliğini sağlamakla yükümlüdür. Onun bilgeliği, tedbiri ve akıl yürütme yeteneği, Osmanlı yönetim sisteminin merkezine yerleştirilmektedir. Osmanzâde, sadrazamların yaptığı hizmetleri sıradan bir başarı değil sanat ve akıl ürünü olan bir devlet işleyişinin sonucu olarak göstermektedir.

3.4. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Vezirlerin Eğitim ve Kabiliyetlerine Dair İfadeler*

*Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da Osmanlı sadrazamlarının eğitim süreçleri ve doğuştan gelen yetenekleri, sanatkârane ve mecazlı bir üslupla anlatılmıştır. Eserde, eğitim, vezirlerin bilgi ve ilim yolunda ilerlemesini sağlayan temel unsur olarak ele alınırken kabiliyet ise sadrazamların yönetimdeki başarısını belirleyen doğuştan gelen bir hususiyet olarak tasvir edilmiştir.

Eserde ifade edilenler Osmanlı devlet anlayışında soya dayalı bir yükselişten ziyade, ilim, liyakat ve kabiliyetin ön planda olduğunu göstermektedir. Osmanlı yönetiminde eğitimin ve şahsi yeteneklerin belirleyici olduğu düşüncesi, Osmanzâde'nin nesir tarzıyla daha da vurgulanmış, sadrazamların eğitim ve becerileri metaforlar ve sanatsal ifadelerle anlatılmıştır.

Aşağıda, *Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da sadrazamların eğitimine ve kabiliyetlerine dair kullanılan ifadeler detaylı bir şekilde incelenmiştir.

3.4.1. *Vezirlerin Eğitimine Dair İfadeler*

Osmanlı sadrazamları genellikle ilmiye sınıfından gelmekte ve devlet kademelerinde tecrübe kazanmış devlet adamlığı vasfına sahip kimseler arasından seçilmekteydi.[56] Osmanzâde Tâ'ib, bu süreci sanatlı bir üslupla şu şekilde ifade et-

[55] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 77.
[56] Mehmet İpşirli, "Sadrazam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/414-415.

mektedir:

"Fâzıl-ı sütûde-zamîr olmağın tarîk-i tedrîse sâlik olmuş iken küttâb-ı dîvânî silkine münselik oldı."[57] *(Övgüye değer bir zekâya sahip olup öğrenim yoluna girmişken divan kâtipleri zümresine katıldı.)*

"Tarîk-i tedrîs" ifadesinde eğitim, hedefe ulaşmak için izlenen bir yol olarak tasavvur edilmiş ve bu yolda ilerleyen kişi "sâlik" yani "yol yürüyen" olarak nitelendirilmiştir. "Sâlik" kelimesi aslında tasavvufi bir tabir olup olgunlaşmak üzere manevi yolculuk yapan derviş anlamına gelir.[58] Bu da eğitim faaliyetinin manevi bir yolculuk olarak görüldüğünü gösterir. "Küttâb-ı dîvânî silki" ifadesi kullanılmıştır ki burada "silk" kelimesinin meslek anlamının yanında iplik dizisi anlamında kullanımı da görülmektedir. İdari yapı, birbirine bağlı halkalardan oluşan bir zincir olarak tasavvur edilmiş ve kişinin bu zincire "münselik" yani bağlanmış olması ifade edilmiştir.

3.4.2. *Vezirlerin Kabiliyetlerine Dair İfadeler*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Osmanlı yönetim anlayışında liyakat sadece eğitimle sınırlı olmadığı, doğuştan gelen zekâ, sezgi ve yöneticilik kabiliyeti de devlet adamlarının yükselişinde belirleyici unsurlar arasında yer aldığı ifade edilir. Osmanzâde Tâ'ib, bazı sadrazamları anlatırken onların doğuştan gelen üstün yeteneklerini vurgulamak amacıyla metaforik bir anlatım kullanmıştır:

"Rüstem Paşa: Cevher-i isti'dâd-ı Hudâ-dâd ile dükkânçe-i kâbiliyyetde sad harîdârı var idi."[59] *(Rüstem Paşa: Allah vergisi kabiliyet cevheriyle yetenek dükkânında yüzlerce alıcısı vardı.)*

Bu ifadede Rüstem Paşa'nın doğuştan gelen yetenekleri, sanatkârane bir üslupla öne çıkarılmıştır. "Cevher-i isti'dâd-ı Hudâ-dâd", Allah vergisi bir yetenek anlamına gelir. Bu ifade, sadrazamın sahip olduğu yönetim kabiliyetinin doğuştan geldiğini, eğitimle kazanılmadığını vurgulamaktadır. Osmanlı devletinde bazı yöneticilerin, doğuştan lider vasıflarına sahip olduğu ve bu özellikleriyle devlet içinde yükseldikleri fikri işlenmiştir.

"Dükkânçe-i kâbiliyyet" tabiri yeteneklerin bir dükkânda sergilenmesi şeklinde mecazi bir anlam taşımaktadır. Bu anlatım, sadrazamın doğuştan sahip olduğu yeteneklerin toplum tarafından fark edildiğini ve takdir edildiğini göstermektedir. "Sad harîdârı var idi", yani "yüzlerce alıcısı vardı" ifadesi, sadrazamın yeteneklerinin herkes tarafından bilindiğini ve ona duyulan güveni ifade etmektedir.

Bu anlatımda, yöneticilik kabiliyetinin sadece eğitimle kazanılan bir şey olmadığı, vezirin doğuştan getirdiği üstün yeteneklerin de onun yönetim başarısında etkili olduğu vurgulanmaktadır. Osmanlı yönetiminde ilim ve liyakat kadar, sezgi,

[57] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 65.
[58] Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 616.
[59] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 74.

dirayet ve idarecilik yeteneğinin de önemli olduğu bu sanatlı üslupla dile getirilmiştir.

Osmanzâde, sadrazamların yönetici kimliğinin ötesinde, düşünce ve sezgileriyle devleti yönlendiren kişiler olarak portrelerini çizmektedir. Devlet adamlarının olayları salt akılla değil sezgisel bir kavrayışla da değerlendirmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, sadrazamların zekâları; ayna, ışık ve yansıma metaforlarıyla betimlenmektedir.

"Aks-endâz-ı mirât-ı zamîr-i ilhâm-pezîrleri olmagın ..."[60] *(İlham alan gönüllerin aynasından yansıyan ışık gibi...)*

Sadrazamın zekâsı, bir aynada yansıyan ışık gibi berrak, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla tasvir edilmiştir. Osmanlı düşünce sisteminde yöneticilik, deneyim ve bilgi birikiminin yanı sıra ilahi ilham ve sezgiyle şekillenen bir yetenek olarak kabul edilmektedir. Osmanzâde, bu geleneği sürdürerek sadrazamların görünen gerçeklerin ötesine geçip derin ve gizli hakikatleri de sezebilen kişiler olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Osmanzâde Tâ'ib, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'da Osmanlı sadrazamlarının eğitim ve kabiliyetlerini dönemin estetik nesir anlayışı içerisinde sanatlı bir üslupla ele almıştır. Eğitimle ilgili ifadeleri, sadrazamların soylu bir aileye mensup olmalarının yeterli olmadığını, ilmiye sınıfında yetişmeleri ve devlet kademelerinde tecrübe kazanmaları gerektiğini göstermektedir. Eğitim süreçleri, devlet adamlarının zihnî donanımını artıran ve onları yönetim için hazırlayan bir dönem olarak ifade edilmiştir.

Kabiliyet hususundaki ifadeler ise doğuştan gelen yeteneklerin Osmanlı yönetiminde büyük bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, yöneticilerin eğitimle beraber doğuştan gelen zekâ, kabiliyet ve sezgileriyle de başarılı olduklarını göstermektedir. Bu anlatım tarzı, Osmanlı devlet geleneğinde "kul sistemi" ile birlikte "liyakat ve kabiliyet" esasına dayalı bir yönetim anlayışının benimsendiğini gözler önüne sermektedir. Osmanlı bürokrasisinde bilgi ve eğitim kadar, vezirlerin liderlik yetenekleri, siyasi zekâsı ve stratejik düşünme kabiliyeti de büyük önem taşımaktadır. *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'da sadrazamların bu yönleri sanatlı ve alegorik bir üslupla işlenmekte, Osmanlı yönetim anlayışındaki ilim ve liyakat dengesine dikkat çekilmektedir.

3.5. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Vezirlerin Evlilik İfadeleri*

Osmanlı sarayında evlilik, siyasi ve iktidar bağlarını pekiştiren önemli bir ittifak aracı olarak görülürdü. Özellikle padişahın kızları ya da hanedan üyeleriyle gerçekleştirilen izdivaçlar, sadrazamlar için hem büyük bir şeref hem de güç kaynağı niteliğindeydi. Osmanlı yönetim sisteminde, bu tür evlilikler hem devlet adamlarının statüsünü pekiştiren bir unsur hem de merkezî otorite ile bürokratik

[60] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, 69.

zümre arasındaki bağları kuvvetlendiren stratejik hamleler olarak değerlendirilmiştir.[61]

Osmanzâde Tâ'ib, *Hadîkatü'l-Vüzerâ'*da sadrazamların hanedan üyeleriyle gerçekleştirdikleri evlilikleri, sanatkârane bir üslupla anlatmaktadır. Zarif mecazlarla örülen bu tasvirler, söz konusu evliliklerin bir nikâh akdinden çok, Osmanlı devlet yapısındaki güç dengelerini yeniden şekillendiren siyasi hadiseler olduğuna işaret etmektedir. Osmanzâde'nin kaleminde bu izdivaclar, vezir makamındaki kişilerin hanedana dahil olma sürecini temsil eden kutsal bir hadiseye dönüşmekte. Çeşitli ifadelerle, bu birleşmelerin getirdiği siyasi itibar ve toplumsal mevki yüceltilmektedir.

"Tavîl Mehmed Paşa: İsmihân Sultân'ın dürretü't-tâc-ı izdivâcı zîb-efser-i mübâhât u ibtihâcı kılındı."[62] *(Tavîl Mehmed Paşa, İsmihan Sultan ile kıymetli bir inci kadar değerli olan evlilik bağını kurarak itibar ve mutluluk kaynağı olan bu evliliği gerçekleştirdi.)*

Bu cümlede, Tavîl Mehmed Paşa'nın İsmihan Sultan ile yaptığı evlilik, oldukça sanatlı ve sembolik bir anlatımla sunulmaktadır. "Dürretü't-tâc" (taçtaki kıymetli inci tanesi) mecazı, evliliğin adeta mücevher gibi değerlendiğini ve hanedan ile kurulan bağı vurgulamaktadır. "Zîb-efser" (başa takılan süs) ifadesi, evliliğin Mehmed Paşa'nın siyasi siyasi hayatına büyük bir itibar ve süs kazandırdığını göstermektedir. "Mübâhât u ibtihâc" (büyük bir övünç ve mutluluk kaynağı), bu evliliğin Osmanlı siyasetinde bir gücün ve itibarın simgesi olduğunu ifade etmektedir.

"Mahatt-ı rihâl-i âmâl olan dergâh-ı muhalledü'l-ikbâle rû-mâl idüp Âyişe Sultân'ı üç yüz bin altun mehr ile tezvîc ve vezâret-i Sâniye ile kâlâ-yı girân-kadr-i itibârı tervîc olundı."[63] *(Âyişe Sultan, üç yüz bin altın mehirle evlendirilmiş ve bu evlilik, onun saygınlığını artıran kıymetli bir servet olarak kabul edilmiştir.)*

Bu ifadelerde, Âyişe Sultan ile yapılan evlilik, büyük bir siyasi kazanç ve ekonomik güçle ilişkilendirilmiştir. "Mahatt-ı rihâl-i âmâl" (emellerin durak noktası) ifadesi, evliliğin aile birleşimin yanı sıra vezirin hayatındaki en büyük başarılarından biri olarak görüldüğünü ima eder. "Dergâh-ı muhalledü'l-ikbâl" (daimî saadet kapısı), evliliğin veziri yüksek statüye ulaştıran bir kapı olarak gösterildiğini ifade eder. "Kâlâ-yı girân-kadr-i itibâr" (büyük kıymet taşıyan bir servet), bu ifadeler evliliğin hem manevi bir bağ hem de siyasi ve ekonomik bir kazanım olduğunu vurgular.

"Bin yirmi cümâde'l-âhiresi içinde Murâd Paşa yerine mühr-i hümâyûn ile ber-murâd olup Âyişe Sultân'ın dürretü't-tâc-ı izdivâc-ı şeref-intâcı zîver-efser-i

[61] Selim Parlaz, "Osmanlı Hanedan Evlilikleri Üzerine Bazı Notlar," *Tarih Okulu Dergisi* 6/15 (2013), 57-89.
[62] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 76.
[63] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 84.

ibtihâcı kılınmagın manzûme-i kadr ü itibârı müstezâd oldı."[64] *(Murad Paşa, padişahın mührüyle göreve getirilmiş ve bu evlilik, onun şerefini artıran bir zafer olarak görülmüştür.)*

Evlilik, Murad Paşa'nın siyasi hayatında zirveye ulaşmasının bir parçası olarak betimlenmiştir. "Mühr-i hümâyûn ile ber-murâd olmak" (padişah tarafından sadrazamlık makamına getirilmek), evliliğin doğrudan siyasi bir yükseliş unsuru olarak sunulmasını ifade eder. "Dürretü't-tâc-ı izdivâc" (taçtaki kıymetli inci), hanedan ile kurulan evlilik bağının büyük bir şeref kaynağı olduğunu vurgular. "Manzûme-i kadr ü itibâr" (itibar yıldızları), evliliğin vezirin itibarını artıran bir unsur olarak tanımlanmasını ifade eder.

3.6. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Tahta Çıkma, Göreve Gelme ve İhsana Nail Olma İfadeleri*

Padişahların tahta çıkışları ve vezirlerin göreve gelişleri, eserde varlığın yeniden düzenlenmesi ve kozmik uyumun tecellisi olarak tezahür eder. Bu anlatım, Osmanlı devlet felsefesinin derinliklerinde yatan adalet-düzen dialektiğini edebî bir söylemle açığa çıkarır ve iktidara kutsallığını estetik bir şekilde ifade eder.

3.6.1. *Padişahların Tahta Çıkma İfadeleri*

Eserde vezirlerle ilgili hususlar dışında padişahların tahta çıkışları da metaforik bir üslupla anlatılmıştır. Bu tahta geçiş yeni bir dönemin başlangıcını ve düzenin yeniden sağlanmasını ifade eder. Osmanzâde, padişahın tahta çıkışını, âdeta varlık sahnesine yeni bir yıldızın doğuşu veya kâinat bir düzenin yeniden inşası gibi metaforik anlatımlarla ifade eder.

"Sultân Orhân câlis-i evreng-i cihân-bânî oldukda."[65] (Sultan Orhan, cihanın düzenini koruyan tahtına oturduğunda)

Bu ifadede, Sultan Orhan'ın tahta çıkışı, Osmanlı tahtına oturmanın yanı sıra evrensel düzeni koruma makamına geçişi olarak betimlenmiştir. *"Evreng-i cihân-bânî"* (cihanı koruyan düzen) ifadesi, Osmanlı tahtını sadece bir yönetim aracı olarak değil tüm dünyayı yöneten bir güç odağı olarak tanımlar. Bu tasvir, Osmanlı padişahlarının sadece kendi devlet sınırları dâhilinde değil cihanı kapsayan bir otoriteye sahip olduğu iddiasını destekleyen güçlü bir metafordur.

"Sultân Murâd-ı adâlet-destgâh Burûsa'da zîb-efzâ-yı taht-ı saltanat olunca."[66] (Sultan II. Murad, adaletin kaynağı olarak Bursa'da saltanat tahtını süsleyince)

Sultan II. Murad'ın tahta çıkışı, sadece bir hükümdarın yönetime geçişi değil adaletin ve düzenin kurucu gücünün ortaya çıkması olarak tasvir edilmiştir. *"Adâlet-destgâh"* ifadesi, padişahın otoritesinin sadece bir hükümet idaresinden

64 Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 93.
65 Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 60.
66 Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 62.

ibaret olmadığını, toplumun düzenini sağlayan bir adalet mekanizması da olduğunu gösterir. Bu ifade, Osmanlı padişahlarının meşruiyetini adalet dağıtma görevleri üzerinden tanımlayan bir söylemin güçlü bir yansımasıdır.

"Sultân Mehmed Hân-ı Gâzî sâye-endâz-ı evreng-i ser-firâzî oldukda."[67] (Fatih Sultan Mehmed, yüce düzeni gölge gibi dünyaya yayıp koruduğunda)

Burada Fatih Sultan Mehmed'in tahta çıkışı, zahirî bir hâkimiyet olmanın ötesine geçerek onun otoritesinin geniş bir etki alanına yayılan ve adeta dünyayı bir gölge gibi kaplayan manevi bir olgu olarak sunulmuştur. *"Sâye-endâz"* (gölge yayan) ifadesi, Fatih'in yönetiminin sınırları aşan bir kudrete sahip olduğunu vurgular. Osmanzâde'nin kullandığı bu metaforlar, Osmanlı padişahlarının askerî veya idari başarılarıyla değil, küresel otoriteleri ve adalet sağlayıcı güçleriyle de meşruiyet kazandığını yansıtmaktadır.

3.6.2. *Vezirlerin Göreve Gelme ve İhsana Nail Olma İfadeleri*

Sadrazamlık gibi yüksek devlet makamlarına getiriliş, Osmanzâde'nin eserinde padişahın bir ihsanı olarak tasvir edilir. Göreve gelme süreçleri, bir atanma olmanın ötesinde, padişahın iradesine teslim olmuş sadık bir hizmetkârlığın ödüllendirilmesi olarak ele alınır. Sadrazamlık makamı hem padişaha tam bir bağlılığın nişanesi hem de Osmanlı yönetim sisteminde liyakat ve sadakatin önemini yansıtan bir makamdır.

"Hâce-i sadr-ı a'zamiyyet ünvanıyla ser-nisâr-ı âsitân-ı hümâyûn oldı."[68] (Sadrazamlık ünvanıyla padişahın kapısında başını feda etmeye hazır hâle geldi.)

Bu ifade, sadrazamın göreve gelişi sırasında padişaha duyduğu mutlak bağlılığı ve kendini onun hizmetine adamışlığını vurgular. *"Ser-nisâr"* (başını feda etme) metaforu, sadrazamın görevini sadece bir makam olarak değil padişahın hizmetkârı olmanın kutsal bir sorumluluğu olarak gördüğünü ima eder. Bu tür metaforlar, Osmanlı yönetim sisteminde sadrazamın kendi otoritesinin değil padişahın bir vekili olduğunu ortaya koyar.[69]

Padişahın tahta çıkışı, yeni bir dönemin ve düzenin başlangıcı olarak kutsal bir anlam kazanır. Sadrazamlık makamına getiriliş, bürokratik bir yükselişin ötesinde, padişahın lütfuna erişme ve ona sadakatle hizmet etme iradesinin bir göstergesi olarak sunulur. Osmanzâde'nin sanatlı dili, Osmanlı yönetiminin askerî ve idari yapısının yanı sıra ilahi bir otoriteye dayandığını güçlü bir biçimde yansıtır.

3.7. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Sefere Çıkma, Savaş, İsyan, Fetih ve Esir Düşme İfadeleri*

Osmanzâde Tâ'ib'in *Hadîkatü'l-Vüzerâ* adlı eserinde Osmanlı'nın savaşları,

[67] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 62.
[68] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 78.
[69] Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: FEY Vakfı - Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1990), I/318.

fetihleri, isyanları ve askerî başarıları, sıradan tarihsel olaylar olarak değil sanatsal bir dille kutsallaştırılmış destansı anlatılar şeklinde sunulmuştur. Sefere çıkışlar, padişahın ordusunun ilahi bir amaca doğru yürüyüşü; savaş meydanları, doğanın yıkıcı güçleriyle özdeşleşen kaotik alanlar; zaferler ise ışık saçan sancaklarla kutlanan birer şölen olarak betimlenmiştir. Bu üslup, Osmanlı'nın askerî gücünü yanı sıra Osmanlı yönetim anlayışındaki düzen, adalet ve ilahi kader algısını da yansıtır.

3.7.1. *Sefere Çıkma İfadeleri*

Osmanlı ordusunun sefere çıkışı, ilahi bir yürüyüş, kutsal bir yolculuk ve hareket olarak tasvir edilir. Ordu, sadece askerî bir güç değil düzeni ve adaleti tesis etmekle görevlendirilmiş kutsal bir topluluk olarak betimlenir.

"İstanbul fethine şemşir-beste-i azimet olduklarında ..."[70] *(İstanbul'un fethi için kılıçlarını kuşanıp yola çıktıklarında...)*

"Şemşir-beste-i azimet" ifadesi, Osmanlı ordusunun kılıç kuşanıp sefere hazır hâle gelişini vurgularken bu hareketi kutsal bir vazifeye benzetir. Osmanlı devlet anlayışında, "kılıç" ve "adalet" kavramları, düzen ve ilahi irade ile sıkı bir ilişki içerisindedir.[71] Burada İstanbul'un fethi, sadece bir şehrin ele geçirilmesi değil dünya düzenini değiştiren kutsal bir hedef olarak görülür.

"Pâdişâh-ı güzîn hıtta-i Arab teshîrine sarf-ı zimâm-ı eşheb-i zerrîn itdiklerinde."[72] *(Seçkin padişah, Arab diyarının fethedilmesi için altın yeleli atların dizginlerini çektiğinde ...)*

İfade seferin ihtişamı ve ulvi yönünü yansıtan imgeler üzerine kuruludur. "Eşheb-i zerrîn" ifadesi, klasik askerî imgelerin ötesine geçerek efsanevi bir atmosfer oluşturur. Bu atlar, gücün, zarafetin ve göksel destekli hareketin simgesine dönüşür. Onların yeleleri altınla betimlenerek seferin zahirî boyutu yerine ışık, parlaklık ve ihtişam gibi soyut anlamlar öne çıkarılır. "Sarf-ı zimâm" ifadesi ise, yön tayin etmenin ötesinde, idarenin, iradenin ve kararlılığın sembolüdür.[73] Padişahın atının dizginlerini çekmesi, bir yön değişikliği olmanın ötesinde, zamanın akışına müdahale eden bir eylem olarak anlam kazanır.

3.7.2. *Savaş ve Fetih İfadeleri*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da savaş, doğa kuvvetlerinin harekete geçtiği, düzenin yeniden kurulduğu bir hadise olarak sunulmaktadır. Osmanzâde'nin savaş tasvirleri, yıldırım, ateş, rüzgâr ve esinti gibi doğaya ait dinamik unsurlarla iç içe verilerek fetihleri zahirî başarının yanı sıra kozmik bir dengenin yeniden tesisi şeklinde anlamlandırır.

[70] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 62.
[71] Ali Duman. "Klasik Türk Şiirinde Kılıç (15-16. Yüzyıl Divanlarına Göre)." *International Journal of Filologia (IJOF)* 4/6 (2021), 182.
[72] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 67.
[73] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010), 1384.

"Cem'-i endek-şümâr ile inân-rîz-i ılgâr olup şâ'ika-i şemşîr-i âteş-nisâr ile cem'iyyet-i küffârı târ-mâr idüp ..."[74] *(Az sayıda birlikle düşmana saldırıp ateş saçan kılıç yıldırımlarıyla kâfir ordusunu darmadağın ettiler.)*

Burada Osmanlı ordusunun gücü, "ateş saçan kılıç yıldırımı" metaforuyla betimlenmiştir. Savaşın büyüklüğünü ve yıkıcılığını ifade eden bu tasvirler, Osmanlı gücünün durdurulamaz ve doğaya eş bir kuvvet olduğunu ortaya koyar.

"Tûğ-ı zafer-fürûğ, havâlî-i memâlik-i Yemen'i henüz reşk-i tabla-i attâr itmedin gerd-i anber-rîz-i şebdîz-i bâd-pây-ı sabâ-reftârı ıtr-sây-ı dimâğ-ı ehl-i Yemen olup."[75]

(Zafer sancağı, Yemen topraklarına ulaştığında henüz o toprakların değerli tablosu imrenilir bir hâl almadan zaferin esintisi Yemen halkının gönlünü ferahlatıp...)

Savaşın sonucu olan fetih, doğrudan zafer ve hâkimiyet imgeleriyle değil; koku, esinti ve zarafet metaforlarıyla anlatılmıştır. Fetih, fiziksel bir hâkimiyetten öte, estetik ve duygusal bir etki olarak sunulur. Zafer, halkın ruhuna sinen bir güzellik, bir gönül ferahlığına dönüşür.

3.7.3. *İsyan ve Bastırma İfadeleri*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da isyanlar, Osmanlı devlet düzenini temelden sarsan fitne ve fesat unsurları şeklinde betimlenmiştir. Bu tür kalkışmalar, varoluşsal bir tehdit olarak değerlendirilir. Bu nedenle bastırılmaları da sıradan askerî müdahaleler değil devletin bekası adına gerçekleştirilen zorunlu tasfiyeler olarak kurgulanır. Bu anlayış, kullanılan metaforik dilde açıkça kendini gösterir.

"Celâlî-i mezbûrı ale'l-gafle endâhte-i gıyâbetü'l-cübb-i adem itmegin."[76] *(Celâli isyancıları bir anda yokluk çukuruna atılıverdi.)*

"Yokluk çukuru" metaforu, isyancıların yenilgiye uğratılmakla kalmadığını, tamamen silindiğini ve devlete dair hiçbir tehdit oluşturmalarının mümkün olmadığına işaret eder. Bu üslup, Osmanlı otoritesinin isyanlara karşı tavizsiz ve sert bir tutum sergilediğini göstermektedir.

3.7.4. *Esir Düşme İfadeleri*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da esaret, sadece fiziksel bir tutsaklık biçimi olarak değil; onur kaybı, güçsüzlük ve devlet itibarı açısından ciddi bir sarsıntı olarak kurgulanır. Esir düşen bir devlet adamı temsil ettiği siyasi ve askerî gücün de zaafa uğradığının bir göstergesi olarak sunulur. Öyle ki Osmanzâde'nin kullandığı metaforlar, esareti bedenin zincire vurulmasından çok, haysiyetin zedelenmesi şeklinde yorumlar.

"Pençe-i a'daya giriftâr olmuş idi."[77] *(Düşman pençesine yakalanmıştı.)*

[74] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 63.
[75] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 80.
[76] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 95.
[77] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 67.

"Pençe" metaforu, düşmanı avcı bir hayvana benzeterek esareti bir varoluş mücadelesi ve bir onur kaybı olarak tasvir eder. Bu betimleme, esaretin yalnızca kişisel bir yenilgi değil devletin bir unsuru için büyük bir kayıp anlamına geldiğini gösterir.

Osmanzâde Tâ'ib'in *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'sında savaş, fetih ve isyan anlatımları, Osmanlı'nın askerî gücünü yalnızca bir tarihsel gerçeklik olarak değil doğanın ve ilahi gücün bir yansıması olarak sunar. Zaferler, Osmanlı düzeninin ve adaletinin genişlemesi; isyanlar ise düzeni bozan unsurların yok edilmesi olarak anlamlandırılır. Savaş, kaosu ortadan kaldıran, düzeni yeniden tesis eden ilahi iradenin yeryüzündeki tecellisi şeklinde ele alınır. Bu yaklaşım, Osmanlı tarih anlatımında sadece askerî başarıları değil Osmanlı düzeninin meşruiyetini ve kutsallığını da güçlendiren önemli bir stratejiyi temsil eder.

3.8. *Hadîkatü'l-Vüzerâ'da Vezirlerin Görevden Ayrılma, Azledilme, Emekli Olma ve İnzivaya Çekilme İfadeleri*

Osmanzâde Tâ'ib'in *Hadîkatü'l-Vüzerâ* adlı eserinde sadrazamların görevden alınmaları, emekliliğe ayrılmaları veya inzivaya çekilmeleri yalnızca bir idari değişiklik olarak değil büyük bir dönüşüm ve kaderin ani bir cilvesi olarak tasvir edilmiştir. Görevden azledilme, genellikle ani bir felaket, darbeyle sarsılma veya çöküş olarak anlatılırken emeklilik ve isteyerek inzivaya çekilme huzur, bilgelik ve ilahi bir farkındalıkla ilişkilendirilmiştir. Buna karşın, zorunlu sürgün ve inziva süreçleri, unutulmuşluk, hüsran ve yalnızlık metaforlarıyla aktarılmıştır.

3.8.1. *Görevden Azledilme İfadeleri*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'dan da anlaşıldığı üzere sadrazamların azledilmesi, Osmanlı idari yapısının doğasında sıkça rastlanan bir durumdur ve genellikle yıkım, düşüş, belirsizlik ve felaket metaforlarıyla tasvir edilmiştir. Osmanzâde'nin anlatımında, azil, makam kaybından fazlasını ifade eder; vezirin tüm itibarını yitirdiği, güçten düştüğü ve bazen hapsedildiği ya da sürgüne gönderildiği bir süreçtir

"Sille-kûb-ı azl ile ser-dâde-i künc-i zindân olup"[78] (*Azil tokadı ile başını hapishane köşesine dayamış oldu.*)

Burada azil, bir tokat gibi ani ve yıkıcı bir darbe olarak tasvir edilmiştir. Bu ifade, sadrazamın yalnızca görevden alınmadığını, aynı zamanda tamamen bertaraf edildiğini gösterir.

"Tekrâr mübtelâ-yı azl ü iclâ olup" [79] (*Yeniden azil ve sürgün musibetine uğramış oldu.*)

Azil sürecinin tekrar etmesi, Osmanlı yönetiminde sadrazamların görevden alınmalarının sıradan ama ağır bir hadise olduğunu ima eder. Sürgünle birleşen bu azil, tam anlamıyla bir politik çöküş olarak resmedilmiştir.

"Giriftâr-ı sekte-i azl vâki' olup" (*Azil felcine uğrayarak hareket kabiliyetini*

[78] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 62.
[79] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 63.

kaybetti.)[80]

Azil, burada felç edici bir durum olarak sunulmuştur. Sadrazam, makamdan düşmekle kalmayıp neredeyse hareketsiz ve etkisiz hâle gelen bir figüre dönüşmektedir.

"Belâ-yı nâ-geh-gîr-i azle mübtelâ olmağın"[81] (*Beklenmedik bir azil belasına uğradığından*)

Burada azledilme, ani bir felaket gibi sunulmaktadır. Osmanlı siyasetinde sadrazamlar her an azledilme korkusuyla yaşamaktadır ve bu süreç, çoğu zaman hazırlıksız yakalanılan bir darbe olarak betimlenmiştir.

"Tâtâr Hân mâcerâsı bâis-i tekdîr-i ser-çeşme-i hâtır-ı hatîr-i pâdişâh-ı İskender-serîr olmağın dâhiye-i azl ile dil-gîr oldı."[82] (*Tatar Han meselesi, hükümdarın gönlünü bulandırarak azil felaketiyle karşı karşıya kalmasına sebep oldu.*)

Azil, burada bir felaket (dâhiye-i azl) olarak ele alınmıştır. Padişahın hoşnutsuzluğu, sadrazam için mutlak bir çöküş getirmektedir.

Azledilme ifadeleri, Osmanlı siyasetinde ani, yıkıcı ve geri dönüşü olmayan bir durum olarak resmedilmiştir. Sadrazamlar, bir anda tam yetkili bir idareciden itibarsız ve çaresiz bir mahkûma dönüşebilmektedir.

3.8.2. *Vezirlerin Emekli Olma ve İnzivaya Çekilme İfadeleri*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da bazı sadrazamlar, görevlerinden azledilmeksizin, kendi istekleriyle siyasi hayattan çekilmiş ve inzivaya yönelmişlerdir. Bu tasvirlerde görevden ayrılma bir kayıp değil; bilgelik, olgunluk ve manevi derinlikle ilişkilendirilen bir tercih olarak aktarılmıştır. Osmanzâde Tâ'ib, bu ayrılışları dinî semboller, huzur ve tevekkül metaforlarıyla anlatır.

"Bi't-tav' ve'r-rızâ gûşe-güzîn-i zâviye-i ferâgat ve sübha-gerdân-ı seccâde-i tâat olmuşdı."[83] (*Kendi rızasıyla feragat köşesine çekilmiş ve ibadet seccadesinin tesbihini çevirmeye başlamıştı.*)

Görevden çekilme, dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşıp manevi bir hayata yönelmek şeklinde sunulmuştur. Feragat köşesini seçmek ifadesi, makamdan vazgeçmeyi bir yoksunluk değil bilgece bir tercih olarak tanımlar. İtaat seccadesinde tesbih çevirmek metaforu ise vezirin artık dünyevi kararlar yerine ibadet ve zikirle meşgul olduğunu gösterir.

"Künc-i inzivâda mesned-ârâ-yı sadr-ı istiğnâ iken"[84] (*İnziva köşesinde gönül tokluğu tahtına yerleşmişken*)

Emeklilik, rahatlık, dinginlik ve özgürlükle ilişkilendirilmiştir. Osmanlı siyasetinde bazı sadrazamlar, iktidarın zorluklarından bilinçli olarak uzaklaşmış ve

[80] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 67.
[81] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 82.
[82] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 84.
[83] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 60.
[84] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 60.

huzura yönelmiştir.

"Bî-îcâb-ı mûcib havâss-ı tekâüd ile mütesâid-i kasr-ı bî-kusûr-ı tebâüd oldı."[85] (*Emekliliğin faziletleriyle kusursuz bir inziva köşküne yükseldi.*)

Emeklilik, bir tür ödül ve ruhsal arınma hâli olarak ele alınır. "Kasr-ı bî-kusûr-ı tebâüd" (eksiksiz bir uzaklaşma köşkü) metaforu ise bu tercih sonucunda ulaşılan ruhsal dinginlik ve kusursuz inziva ortamını simgeler.

3.8.3. *Vezirlerin Zorunlu İnzivaya Çekilme ve Sürgün İfadeleri*

Hadîkatü'l-Vüzerâ'da bazı sadrazamlar, gönüllü bir emeklilik ya da iç huzurla tercih edilen inziva yerine, padişah iradesiyle zorunlu bir tecride ya da sürgüne gönderilmiştir. Bu tür durumlar, bilgelik ya da olgunlukla değil; unutulma, hüsran, yalnızlık ve dışlanma gibi negatif ifadelerle betimlenir. Osmanzâde'nin kullandığı metaforlar, sadrazamın hem fiziksel hem de sembolik olarak merkezî yapıdan uzaklaştırıldığını ve tarihsel hafızadan silinmeye mahkûm edildiğini ima eder.

"Gûşe-nişîn-i humûl olup"[86] (*Unutulmuş bir köşeye çekilmişti.*)

Bu kısa ifade, sürgünü ya da zorunlu inzivayı yalnızlığa ve görünmezliğe indirger. "Humûl" (unutulmuşluk, silinmişlik) kelimesi, sadrazamın siyasi göreviyle birlikte toplumsal hafızadan da çıkarıldığını ifade eder. Bu anlatımda köşeye çekilmek, saygın bir inziva değil; yoklukla eşdeğer bir silinmişlik hâlidir.

"Bast-ı bisât-ı uzlet eyledi."[87] (*Yalnızlık halısını serdi, inzivaya çekildi.*)

"Bisât" (halı) ve "uzlet" (yalnızlık) kelimeleri birlikte düşünüldüğünde, sürgüne gönderilen kişinin gönülsüzce kabullendiği bir yalnızlıkla baş başa kaldığı ima edilir. Burada vezir, kendi varlığını çevreden soyutlamaya zorlanır; var olma hakkını sürdürmek için bile yalnızlıkla örtünür. İnziva, bir tercih olmaktan çıkar; mecburi bir içe kapanışa dönüşür.

"İrâde-i azl ile dûr-endâhte-i beyâbân-ı hırmân olmağın..."[88] (*Azil kararıyla hasret çölüne fırlatıldığından*)

Sürgün, çöl metaforu üzerinden ele alınır. "Beyâbân-ı hırmân" (yoksunluk ve hasret çölü), siyasi merkezden uzaklaştırılan vezirin, sadece fiziki anlamda değil anlam düzleminde de ıssızlığa itilmesini temsil eder. "Dûr-endâhte" (uzağa fırlatılan) ifadesi, aktif bir dışlanma hâlini vurgular.

Bu ifadeler, Osmanlı siyasetinde görevden ayrılmanın her zaman huzurla sonuçlanmadığını, bazen tamamen görünmezliğe ve yokluğa itilmenin bir aracı olarak kullanıldığını gösterir. Osmanzâde'nin kullandığı metaforlar, sürgünü tarihsel bir kayıttan silinme, toplumdan soyutlanma ve siyasi ölüme mahkûm edilme biçiminde anlamlandırılır. Bu dil, iktidarın geçiciliğini ve Osmanlı yönetiminde merkezî otoritenin mutlak tasarruf gücünü açık bir şekilde gözler önüne sermek-

[85] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 71.
[86] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 78.
[87] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 78.
[88] Arslan, *Hadîkatü'l-Vüzerâ,* 94.

tedir.

Sonuç

Hadîkatü'l-Vüzerâ, Osmanzâde Ahmed Tâ'ib'in, Osmanlı biyografi geleneği içinde kaleme aldığı hem tarihî hem de edebî yönüyle dikkat çeken önemli bir eserdir. Eser sadrazamların hayat hikâyelerini aktaran bir kaynak olmasının yanı sıra Osmanlı siyaset yapısını, devlet adamlarının sosyal ve siyasi konumlarını da yansıtmaktadır. Bütün bu tarihî bilgiler eserde oldukça sanatkârane bir üslup çerçevesinde sunulmuştur. Bu da esere edebî bir eser kimliği kazandırmaktadır. Bu doğrultuda, eserdeki mecazlı-metaforik ifadeler, istiareler ve sanatkârane nesir üslubu çerçevesinde *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'nın Osmanlı nesir ve biyografi geleneği içindeki yeri değerlendirilmiştir.

Araştırma, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*'da sadrazamların doğumlarının sıradan hadiseler olarak değil, kozmik düzenin bir gereği ve ilahi takdirin tecellisi olarak kurgulandığını göstermiştir. "Rûd-ı mâü'l-hayât-ı şuhûda vürûd" gibi ifadeler, doğumu varlık ırmağına giriş metaforu ile sunarken ölüm anlatımları da "bebgâ-yı rûhı bâl-efşân-ı âlem-i bâlâ oldı" örneğinde görüldüğü gibi ruhsal bir yükseliş olarak betimlenmektedir. Bu yaklaşım, Osmanlı biyografi geleneğinde şahsiyetlerin yaşam döngüsünün evrensel bir anlamla yüklenerek kutsallaştırıldığını ortaya koymaktadır.

Evlilik, görevden alınma, sefere çıkma ve fetih gibi siyasi/idari süreçler, eserde sembolik anlamlarla yüklü dönüm noktaları olarak sunulmaktadır. Saray evlilikleri "dürretü't-tâc-ı izdivâc" metaforu ile siyasi ittifakların kıymetli birer mücevheri olarak tasvir edilirken azledilmeler "sille-kûb-ı azl" ifadesiyle dramatik çöküşler olarak betimlenmektedir. Bu anlatımlar, Osmanlı siyaset yapısını ve algısını estetik bir çerçevede yorumlayarak okuyucuya aktarmaktadır.

Ayrıca eser, insan yaşamını tabiat döngüleriyle özdeşleştiren zengin bir metafor yapısına sahiptir. Sadrazamların yükselişi "nihâl-i ferhunde-zılâl" (hayırlı gölgeli fidan) metaforu ile bitkilerin büyümesine, ölümleri ise "âfitâb-ı vücûdı mütevârî-i gamâm oldı" (varlığının güneşi bulutların ardına çekildi) ifadesiyle doğa olaylarına benzetilmektedir. Bu yaklaşım, Osmanlı düşüncesindeki insan-tabiat uyumunu ve varoluşun döngüsel algısını yansıtmaktadır.

Hadîkatü'l-Vüzerâ biyografik bilgi aktarımının ötesinde edebî, estetik ve siyasal unsurları bir araya getiren özgün bir anlatı biçimine sahiptir. Eserdeki metaforik dil ve sanatkârane nesir üslubu, sadrazamların yaşam öykülerini anlatmanın yanı sıra Osmanlı yönetim anlayışını, siyasi yapısını ve iktidar algısını da yansıtmaktadır.

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

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

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: FEY Vakfı - Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1990, I/318.

Arslan, Mehmet. *Osmanlı Sadrazamları Hadîkatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.

Aşgın, Sait. *Osmanlı Sadrazamları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Aşgın, Sait. "Hadîkatü'l-Vüzerâ Üzerine Bir İnceleme". *Osmanlı Tarih Araştırmaları Merkezi Dergisi (OTAM)* 14 (2003), 145-162.

Başaran, Ayşe Gül. *Osmanlı Mimarisi İçin Kaynak Hadikatü'l-Cevami (2.cilt) İncelemeli Metin Çevirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.

Çakmak, Serkan. "Osmanlı Dönemi Türk Sözlükçülüğünün Keşfedilmemiş Bir Örneği: Osmanzâde Ahmed Tâib'in Mir'atü'l-Müşkil Adlı Bilinmeyen Eseri". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE)* Dergisi 8/3 (2019), 1337-1354.

Çoban, Ahmet. *Hadikatü'l Vüzerâ Adlı Eserin Tenkitli Transkripsiyonu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Çorumluoğlu, Abdullah. *Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi ve Hulasatu'l-Ahlak (Hikmet-i Ameliye) Adlı Eseri.* İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2010.

Duman, Ali. "Klasik Türk Şiirinde Kılıç (15-16. Yüzyıl Divanlarına Göre)". *International Journal of Filologia (IJOF)* 4/6 (2021), 164-202.

Galitekin, Ahmet Nezih. Hadîkatü'l-Cevâmi' (İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî-Sivil Mimarî Yapılar). İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.

Erdem, Kenan. *Osmanzâde Tâib: Simarü'l-Esmar, İnceleme-Metin. Malatya*: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2023.

Hekimoğlu, Muhammet. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

İman, Muhammed İssa. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, Mecelletü'n-nisâb: Kişi, Eser ve Yer Adlarının Açıklamalı Dizini. Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

İpşirli, Mehmet. "Sadrazam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/414-415. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Kaya, Abdullah. Osmanzâde *Ahmed Tâib'in Tuhfetü'l-Mülûk Adlı Yazma Eseri: Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Kıyçak, Özgür. Sıhhat-âbâd – Osman-zâde Tâ'ib Ahmed, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Sıhhat-âbâd Adlı Kırk Hadîs Şerhi. İstanbul: Kesit Yayınları, 2018.

Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*. Haz. Suat Donuk. Ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Oğuz, Osman. *Osmanzâde Ahmed Tâib'in Münşeâtı (İnceleme-Metin)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Özcan, Abdülkadir. "Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2013), 271-293.

Özcan, Abdülkadir. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/299-301. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Özcan, Abdülkadir. "Osmanzâde Ahmed Tâ'ib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/2-4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007. Oğuz, Osman. Osmanzâde Ahmed

Tâib'in Münşeâtı (İnceleme-Metin). Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
Özcan, Nuri. "Atrabü'l-Âsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/85-86. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: LM Yayınları, 2002.
Parlaz, Selim. "Osmanlı Hanedan Evlilikleri Üzerine Bazı Notlar". *Tarih Okulu Dergisi* 6/15 (2013), 57-89.
Sadâvî, Salih. *Osmanzâde Tâ'ib: Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
Şener, Ahmet. *Osmanzâde Ahmed Tâib'in Telhîsü'n-Nesâyih'i ve Değerler Eğitimi Üzerine Önerileri.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Tuğluk, İbrahim Halil. "Tâib, Osmânzâde Ahmed". Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, 2013. https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/taib-osmanzade-ahmed
Turğut, Murat. *Osmânzâde Ahmed Tâ'ib'in Ahlâk-ı Ahmedî isimli eseri (İnceleme-Metin-İndeks)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Uludağ, Süleyman. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/256-257. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
Yatman, Mustafa. *Osman-zâde Tâib Divanı'ndan Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
Yıldırım, Alper. Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-Meşâyih Osmanlı Şeyhü'l-İslamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
Yılmaz, Ahmet. *Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddîn: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-nisâb'ı*. Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
Zerdeci, Hümeyra. *Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Muhammed b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Hz. Osman'ın Katlindeki Rolüne Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

The Life of Muḥammad b. Abī Bakr and the Evaluation of Narrations Regarding His Role in the Assassination of Othmān

Murat Bıyıklı

Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kayseri, Türkiye
Assoc. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts, Kayseri, Türkiye
muratbiyikli@erciyes.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-3432-3727

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1611799

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 02.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 27.03.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Bıyıklı, Murat. "Muhammed b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Hz. Osman'ın Katlindeki Rolüne Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *İstem* 45 (2025), 351-378.
https://doi.org/10.31591/istem.1611799

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

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

Muhammed b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Hz. Osman'ın Katlindeki Rolüne Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Öz

Hz. Peygamber'in kendisine dua ettiği Muhammed b. Ebî Bekir çok küçük yaşlarda yetim kalmıştır. Babası Hz. Ebû Bekir'in İslâm toplumundaki tanınırlığı Muhammed b. Ebî Bekir'i toplum nazarında dikkat çeken bir isim haline getirmiştir. Her ne kadar hem babası hem de sonraki halife Hz. Ömer döneminde küçük yaşta olması hasebiyle adı önemli olaylarda zikredilmese de Hz. Osman dönemi fitne olaylarında görünmeye başlamıştır. Bahis mevzu dönemin kaotik siyasi ve toplumsal olayları esnasındaki konumu, rolü ve tutumu dikkate şayandır. Küçük yaşta bakımını üstlenen, üvey babası ve mürebbisi konumunda olan Hz. Ali'nin iktidar mücadelelerindeki önemli adamlarından biri olan Muhammed b. Ebî Bekir, kısa süren hayatı boyunca pek çok kritik olayda yer almış, daha çok siyasi alanda iz bırakmıştır. Yaşadığı dönemde halifeye karşı yürütülen muhalif hareketler içinde başat konumda değerlendirilebilecek tutumlar izlemiştir. Bu çalışma, Muhammed b. Ebî Bekir'in hayatının önemli dönemlerini ve siyasi faaliyetlerini kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Onun özellikle Hz. Osman'ın katline giden süreçteki rolü ve Hz. Ali'nin hilafeti altındaki Cemel Vakası gibi mücadeleleri, dönemin siyasi konjonktürünü anlamak açısından önemlidir. Araştırmada öncelikle Muhammed b. Ebî Bekir'in hayatının temel dönemleri ele alınacak, ardından onun İslâm toplumundaki konumu klasik kaynaklarda yer alan farklı rivayetler çerçevesinde detaylı bir biçimde incelenecektir. Bu yapılırken rivayetler sened ve metin tenkidine tabi tutulacak, zayıf ve sağlam olup olmamaları yönünde değerlendirilecek, bu noktada tarihsel bağlam da göz önünde bulundurulacaktır. Çalışmanın amacı hakkında şayia bulunan Muhammed b. Ebî Bekir'in katledmedeki durumuna dair doğru ve sağlam bir görüş beyan edebilmektir.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Tarihi, Hulefâ-yi Râşidîn, Hz. Osman, Hz. Ali, Muhammed b. Ebî Bekir.*

The Life of Muḥammad b. Abī Bakr and the Evaluation of Narrations Regarding His Role in the Assassination of Othmān

Abstract

Muḥammad b. Abī Bakr, for whom the Prophet prayed, was orphaned at a very young age. The recognition of his father Abū Bakr in the Islamic community has made Muḥammad b. Abī Bakr a remarkable name in the eyes of society. Although his name was not mentioned in important events due to his young age during both his father and the subsequent caliph ʿUmar, he began to appear in the chaos events of the Othmān period. His position, role and attitude during the chaotic political and social events of the relevant period are noteworthy. Muḥammad b. Abī Bakr, one of the important men in ʿAlī's power struggles, grew up next to ʿAlī as his stepfather from an early age. During his short life, he took part in many critical events and left his mark in the political field. During the period he lived, he followed attitudes that can be evaluated in a leading position among the opposition movements carried out against the caliph. This study aims to cover the important periods of Muḥammad b. Abī Bakr's life and his political activities in a comprehensive manner. His struggles, especially his role in the process leading to Othmān's murder and the Battle of the Camel under ʿAlī's caliphate, are important for understanding the political conjuncture of the period. In the research, first of all, the basic periods of Muḥammad b. Abī Bakr's life will be discussed, and then his position in the Islamic society will be examined in detail within the framework of different narrates contained in classical works. In this process, the narrations will be subjected to isnād criticism and matn criticism, evaluated in terms of their authenticity or weakness, with consideration given to their historical context. The aim of the study is to be able to express a correct and reliable opinion about the situation of Muḥammad b. Abī Bakr, about whom there are rumors about killing.

Keywords: *History of Islam, The Four Caliphs, Othmān,ʿAlī, Muḥammad b. Abī Bakr.*

Giriş

Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşı, İslâm'ın ilk halifesi Hz. Ebû Bekir'in hem kendisi hem de çocuklarından bazıları hakkında sayısız çalışma kaleme alınmıştır. Hz. Ebû Bekir hakkında söylenecek her şey belki de müsellem konumda olması hasebiyle tekrar durumunda olacaktır. Çocuklarından Hz. Âişe, Esmâ, Abdurrahman[1] ve Abdullah için de bu durumun geçerli olduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmada ele alınacak olan Muhammed b. Ebî Bekir, adının tartışmalı konulara karışmış olması hasebiyle göz ardı edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatına yakın yeni doğmuş olan, babasının vefatında henüz iki buçuk yaşında olan Muhammed b. Ebî Bekir, gençliğinde, Hz. Osman dönemi olaylarında siyasi arenada görünmeye başlamıştır. Bu bağlamda ilgili dönemin kaotik siyasi ve toplumsal olayları arasında onun konumu, rolü ve tutumu oldukça calibi dikkattir. Babası Hz. Ebû Bekir'in henüz bebek iken vefat etmesi nedeniyle üvey babası ve mürebbisi konumunda olan Hz. Ali'nin önemli adamlarından biri olan Muhammed b. Ebî Bekir, kısa süren hayatı boyunca pek çok kritik olayda yer almış, daha çok siyasi alanda iz bırakmıştır. Yaşadığı dönemde halifeye karşı sürdürülen fikir ayrılıklarının ve mücadelenin içinde aktif bir figür olmuştur. Bu manada göz ardı edilmeyecek bir isim olan Muhammed b. Ebî Bekir, Nidâl Abbâs Duykât'ın *Muhammed b. Ebî Bekir es-Sıddîk hayâtuhû ve ahvâluhû* eseriyle ve Muhammed Şerif Evcim'in *Muhammed b. Ebu Bekir'in hayatı ve siyasi faaliyetleri* adlı yüksek lisans teziyle daha önce farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu çalışma, Muhammed b. Ebî Bekir'in hayatının önemli dönemlerini ve siyasi faaliyetlerini kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Onun özellikle Hz. Osman'ın şehadetine giden süreçteki rolü ve Hz. Ali'nin hilafeti altındaki mücadeleleri, dönemin sosyo-politik yapısını anlamak açısından önemlidir. Öncelikle Muhammed b. Ebî Bekir'in hayatının temel dönemleri ele alınacak, ardından onun İslâm toplumundaki konumu farklı rivayetler çerçevesinde detaylı bir biçimde incelenecektir. Çalışmanın temel hedefi, bu önemli şahsiyetin tarihsel, dini ve siyasi etkilerini anlamaya katkı sağlamaktır.

1. Hayatı

1.1. Doğumu, Nesebi, İsmi, Künyesi ve Şemâili

Muhammed b. Ebî Bekir hicretin 10. Yılında Zilkâ'de'nin (Şubat 632) sonunda Medine halkının mîkât yeri olan Medine'ye yaklaşık altı millik mesafede bulunan Zülhuleyfe'de doğdu. Annesinin onu Zülhuleyfe'de bir ağacın altında doğurduğu rivayet edilmektedir.[2] Buhârî, Beydâ denilen yerde doğduğunu kaydetmekte-

[1] Örneğin Abdurrahman'ı ele alan bir çalışma için bk. Hakan Temir, "Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020), 131-152.

[2] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihi Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 2/869; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/972; →

dir.[3] Beydâ'nın Zülhuleyfe'de bir yer olduğu ve Muhammaed b. Ebî Bekir'in burada bir ağacın altında doğduğu muhtemeldir. Bu sırada Hz. Peygamber Veda Haccı için Zülhuleyfe'de bulunuyordu.[4]

Muhammed b. Ebî Bekir'in soy silsilesi Muhammed b. Ebî Bekir Abdullah b. Ebî Kuhâfe Osman b. Âmir b. Amr b. Ka'b b. Sa'd b. Mürre'dir. Aynı eserde geçen farklı bir rivayette soy silsilesi Muhammed b. Ebî Bekir Abdullah b. Ebî Kuhâfe Osman b. Âmir b. Amr b. Ka'b b. Sa'd b. Teym b. Mürre b. Ka'b b. Lüey b. Gâlib diye geçmektedir.[5] Baba tarafından altıncı kuşakta Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşmektedir.[6] Hz. Peygamber ona Muhammed ismini vermiş ve sonrasında onu Ebu'l-Kâsım diye künyelemiştir. Hz. Peygamber'in ona Ebû Abdülmelik künyesini verdiği de söylenmektedir. Ona Muhammed ismini verdikten sonra Ebu'l-Kâsım diye künyeleyen kişinin Hz. Âişe olduğu da rivayet edilmektedir.[7] Muhammed b. Ebî Bekir üç buçuk aylık iken Hz. Peygamber vefat etti.[8] Muhammed b. Ebî Bekir yakışıklı biriydi,[9] bununla beraber fizikî özellikleri hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır.

1.2. Ailesi

Muhammed b. Ebî Bekir'in annesi Esma bt. Umeys b. Ma'd b. Teym b. el-Hâris b. Ka'b b. Mâlik b. Kuhâfe'dir.[10] Esmâ daha öncesinde Ca'fer b. Ebî Tâlib ile evliydi. Ca'fer Mute savaşında (8/629) şehit olunca Esmâ dul kaldı.[11] Diğer taraftan Hz. Âişe ve Abdurrahman'ın anneleri, Hz. Ebû Bekir'in eşi Ümmü Ruman bt. Âmir de ölünce Hz. Ebû Bekir Esmâ bt. Umeys ile evlendi. İşte Muhammed b. Ebî Bekir

→

Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 4/253.

3 Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, ed. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, ts.), 1/124; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultân Âli Nihyân li'l-Amâli'l-Hayriyyeti ve'l-İnsâniyye, 1425/2004), 3/464.

4 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/369.

5 Burada Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i "Atîk" diye isimlendirdiği de geçmektedir. Hz. Ebû Bekir'in neden Atîk diye isimlendirildiğine dair başka rivayetler de olup mükerrer olacağı gerekçesiyle burada değinilmemiştir. Bk. Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 10/51.

6 Nidâl Abbâs Duykât, *Muhammed b. Ebî Bekir es-Sıddîk hayâtuhû ve ahvâluhû zamane'l-fitneti* (b.y.: y.y., 1433/2012), 8.

7 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/538.

8 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, nşr. Şeriketü'l-Ulemâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/85.

9 Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*, thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 4/491.

10 Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menîʿ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ziyâd Muhammed Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 3/126.

11 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü lilküttâb, 1992), 205.

bu evlilikten dünyaya geldi.[12]

Esmâ bt. Umeys hem Habeşistan'a hem de Medine'ye hicret eden sahâbedendir. Bu hicretleri Eşi Ca'fer b. Ebî Talib ile gerçekleştirmiştir.[13] Esmâ aynı zamanda Hz. Peygamber'in baldızıdır, yani Hz. Peygamber'in eşi Meymûne bt. Hâris'in kız kardeşidir. Hz. Ebû Bekir'in Esmâ'dan olma Muhammed'in anne bir başka kardeşi olan bir çocuğu bulunmamaktadır.

Esmâ bt. Umeys, Hz. Ebû Bekir vefat ettikten sonra iddet müddeti dolunca Hz. Ali ile evlenmiş[14] ve bu evlilikten Yahyâ ve Avn adında iki çocuk dünyaya gelmiştir.[15] İbn Sa'd önceki rivayette Avn'ın Hz. Ali'den olduğunu söylerken bir başka rivayette Avn, Abdullah ve Muhammed adındaki çocukların Esmâ'nın Ca'fer b. Ebî Tâlib'den olma çocukları olduğunu ve Habeşistan'da dünyaya geldiklerini kaydetmektedir.[16] Buna göre Esmâ'nın Hz. Ali'den sadece Yahyâ isminde bir oğlu olmuştur. Şu durumda Hz. Ali'nin, Muhammed b. Ebî Bekir'in üvey babası konumunda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ebû Bekir vefat ettiğinde Muhammed yaklaşık üç yaşındadır ve onun bakımını Hz. Ali üstlenmiştir, Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Ali'nin evinde büyümüştür.

1.3. Eş ve Çocukları

Muhammed b. Ebî Bekir'in Kâsım adında kaynaklarda çokça zikredilen bir oğlu vardı.[17] Kâsım'ın künyesi Ebû Muhammed'di ve annesi Sevde adında bir ümmüveleddi.[18] Kâsım sika bir hadis râvisiydi, fakihti ve konuşmalarında hadisleri çok sık kullanırdı ve dini konularda görüşüne başvurulan âlim bir kişiydi. Kâsım 108/726-727 yılında yetmiş veya yetmiş iki yaşlarında vefat etti.[19] İbn Sa'd, Muhammed b. Ebî Bekir'in Abdullah adında bir oğlu daha olduğunu zikretmekte ve onun da annesinin Sevde olduğunu söylemektedir. Abdullah b. Muhammed, Yezîd'in (ö. 64/683) adamı Müslim b. Ukbe'nin "Harre Savaşı" olarak bilinen Medine saldırısında 63/683 senesinde öldürüldü.[20] Kaynaklar Muhammed b. Ebî Bekîr'in iki tane kızından bahsetmektedir ve bunlardan birincisi Kureybe'dir.[21]

[12] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/447.

[13] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 11/494; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, ts.), 5/99; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire* (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmiyye, Dâru'l-Kütüb, ts.), 1/117.

[14] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/318.

[15] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/14; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/318.

[16] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/25.

[17] Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ - mutemmimu't-tâbi'în*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1408/1987), 213.

[18] Efendisinden çocuk dünyaya getiren cariyelere ümmüveled denilmektedir.

[19] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/142-148.

[20] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/194.

[21] Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdilğanî b. Ebî Bekir b. Şucâ' Ma'înuddîn b. Nukta el-Bağdâdî İbn Nukta, *'İkmâlu'l-'İkmâl - İbn Nukta*, thk. 'Abdulḳayyûm 'Abdu Rabbinnebî (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, →

Kureybe hakkında mevlâları haricinde bilgi bulunmamaktadır. Muhammed b. Ebî Bekir'in bir de Ümmü Külsûm adında bir kızı vardı. İbn Hacer'de hadis râvileri arasında verilmekte ve Külsûm el-Leysiyye diye zikredilmektedir.[22] Muhammed b. Ebî Bekir'in kaynaklarda başka bir çocuğu zikredilmemektedir.

Muhammed b. Ebî Bekir'in, Kâsım ve Abdullah'ın anneleri olan Sevde haricinde bir de Âtike bt. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile evlendiği anlaşılmaktadır. Âtike, Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) eşidir ve o şehit edildikten sonra İbn Ebî Bekir ile evlenmiştir. Ancak Âtike'nin yaşının ilerlemiş olması sebebiyle bu evlilikten bir çocuğun olmadığı söylenmektedir. Muhammed b. Ebî Bekir ile Mısır'a gelen Âtike, onun Mısır'da öldürülmesinden bir süre sonra kendisi de burada vefat etmiştir.[23]

2. Hz. Osman Dönemindeki Konumu ve İsyanlardaki Tutumu

Muhammed b. Ebî Bekir, özellikle karıştığı olaylar ve babası Hz. Ebû Bekir'in konumu sebebiyle İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren dikkat çeken isim olmuştur.[24] Ancak yaşının el vermemiş olması hasebiyle önemli olaylarda yer almamıştır. Onun bu durumunun Hz. Osman'ın ilk yıllarında da geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesine yakın olaylarda onun adı sık sık zikredilmektedir. Öncesinde ise adı fazla anılmamaktadır. Muhtemeldir ki öncesinde gençlik çağında olması hasebiyle Muhammed b. Ebî Bekir arka planda kalmıştır. Muhammed b. Ebî Bekir'in adı, Hz. Osman'dan izin alarak Mısır'a gitmesiyle ve burada halife aleyhinde konuşmalarıyla gündeme gelmektedir. Mısır'a giden Muhammed b. Ebî Bekir, burada yine Hz. Osman'ın izni ile bulunan Muhammed b. Ebî Huzeyfe[25] ile hareket etmeye ve tıpkı İbn Ebî Huzeyfe gibi Hz. Osman'ı tenkit etmeye ve onu kötülemeye başlamıştır. Kaynaklara göre Muhammed b. Ebî Bekir ve Muhammed b. Huzeyfe'nin ilk defa 31/652[26] yılında meydana gelen Zâtüssavârî gazvesi esnasında Hz. Osman'ın aleyhine konuşmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Savaş Hz. Osman tarafından Mısır valisi tayin edilen Abdullah b. Sad b. Ebî Serh ile Bizans

→

1410/1989), 4/621.

[22] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Me'arif'in-Nizâmiyye, 1326), 12/478.

[23] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. İlze Lihten Şetitr (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 437; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğli b. Abdillah Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân* (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyyeti, 1434/2013), 6/401-402.

[24] Muhammed b. Ebî Bekir'in siyasi faaliyetleri hakkında bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bununla beraber katl olayının bu çalışmada ele alındığı şekliyle rivayetlerin sened ve metin tahlili yönüyle derinlemesine incelenmediği görülmektedir. Bk.Muhammed Şerif Evcim, *Muhammed b. Ebu Bekir'in hayatı ve siyasi faaliyetleri* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[25] Babası Yemâme'de yapılan Akrâba Savaşı'nda şehit olan sahâbî Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Ebî Rebî''dir. Bundan sonra Muhammed b. Ebî Huzeyfe'nin bakımını Hz. Osman üstlenmiştir.

[26] Bu gazvenin 34/655 veya 35/656 yılında meydana geldiğine dair rivayetler de vardır. Bk. Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1417/1997), 2/488; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/157.

arasında olmuştur. Muhammed b. Ebî Bekir ile Muhammed b. Huzeyfe de bu savaşa katılmışlardır. Hz. Osman'ın daha önce İslâm'da olmayan uygulamalar getirdiğini, seleflerinin uygulamalarına muhalefet ettiğini, kanının mubah olduğunu dillendirmişlerdir. Buna gerekçe olarak irtidat eden, Kur'an'ın tekfir ettiği ve Hz. Peygamber'in kanını mubah saydığı Abdullah b. Sad b. Ebî Serh'i göreve getirdiğini, Hz. Peygamber'in sürgün ettiği bazı kimseleri geri getirdiğini ve onlara görevler verdiğini göstermişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ashabını görevden aldığını ve sürgüne gönderdiğini, Saîd b. el-As ve Abdullah b. Âmir gibilerini de vali yapmasını dillendirerek uygulamalarını tenkit etmişlerdir.[27] Muhammed b. Ebî Huzeyfe de bu sefer esnasında Abdullah b. Sad'ın kıldırdığı namazlarda tekbirler getirerek ona muhalefet etmiştir.[28] Bunlar üzerine Abdullah b. Sad, onları savaştan uzak tutmuş ve kimsenin olmadığı bir gemiye bindirmiştir. Muhammed b. Ebî Bekir ve İbn Ebî Huzeyfe o savaşta nerdeyse hiç mücadele etmemiş, kendilerine sebebi sorulduğunda Abdullah b. Sad'ın valiliğini tasvip etmediklerini beyan etmişlerdir.

Muhammed b. Ebî Bekir ve İbn Ebî Huzeyfe'yi kontrol altına almak isteyen Mısır Valisi Abdullah b. Sad b. Ebî Serh, bu ikisinin Mısır'da halkın arasına tefrika soktuğunu Hz. Osman'a haber etmiştir. Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Ebî Rebî'a Yemâme'de şehit edildikten sonra oğlu Muhammed'in bakımını Hz. Osman üstlenmişti. Muhammed b. Ebî Huzeyfe'yi çocuklarından ayırt etmeyen Hz. Osman, onun Mısır'da aleyhine faaliyet sürdürdüğünden haberdar olunca bu durum ağırına gitmiştir. Hz. Osman, Abdullah b. Sad'ın ikazlarına rağmen Muhammed b. Ebî Bekir'i babası ve kardeşi Hz. Âişe sebebiyle; Muhammed b. Ebî Huzeyfe'yi de oğlu gibi görmesi sebebiyle bu iki ismin yaptıklarını görmezden gelmiştir. Hz. Osman'ın, hatalarını düzeltmesi ve kendisine çeki düzen vermesi için İbn Ebî Huzeyfe'ye gönderdiği hediyeler ise onun tarafından Mısır halkına karşı Hz. Osman'ın aleyhine kullanılmıştır.[29] Hz. Osman'ın Muhammed b. Ebî Huzeyfe'ye yaptığı bütün nasihatler de onları tutumundan vazgeçirmeye yetmemiş ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe ile Muhammed b. Ebî Bekir Mısır halkını Hz. Osman'ın aleyhinde yönlendirmiştir. Öyle ki kaynaklar farklı şehirlerden gelen isyancılar arasından en şiddetlilerinin Mısır'dan gelenler olduğunu söylemektedir.[30] Burada dikkate şayan husus ise Mısır'dan gelenler arasında Muhammed b. Ebî Bekir'in de olmasıdır. Bu süreçte Mısır'da kalan Muhammed b. Ebî Huzeyfe ise Mısır Valisi Abdullah b. Sad b. Ebî Serh'i

[27] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/536; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/157-158.

[28] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/291.

[29] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldû'n = Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârahüm min zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2/622.

[30] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 2/387-388.

Mısır'dan çıkarmış ve buranın yönetimini üstlenmiştir. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve Hz. Ali'ye biat edilmesiyle Kays b. Sa'd b. Ubâde Mısır valisi olmuştur.

2.1. Muhammed b. Ebî Bekir'in İsyancılarla Beraber Medine'ye Hareketi

İsyancıların Mısır, Kûfe ve Basra şehirlerinden[31] gelerek Hz. Osman'ı muhasara altına almaları bağlamında isyancıları harekete geçiren sebeplerin neler olduğu konusunda farklı rivayetler zikredilmektedir.[32] Diğer taraftan makalede ele aldığımız isim bağlamında ise Hz. Osman'ın Muhammed b. Ebî Bekir'e had cezası uyguladığı, Hz. Osman'a kinlenen Muhammed b. Ebî Bekir'in bu yüzden ona karşı olan isyan hareketlerine katıldığı iddia edilmektedir.[33] Ancak çalışmada ele alınan klasik kaynaklarda sadece İbn Teymiyye'nin eserinde karşı çıkılarak bu rivayet zikredilmektedir.[34] Günden güne hız kazanan, Hz. Osman aleyhine yürütülen propagandadan haberdar olan Medine'deki bazı Müslümanlar Hz. Osman'ı gelişmelerden haberdar edince onun müfettiş görevlendirmesi ve vali görüşmeleri adeta muhtemel isyanları körüklemiş, ayak sesleri duymazlıktan gelinmiştir. Teklif ve önerilerde Hz. Osman tarafından reddedilmiştir.[35] Valiler toplantısından sonra isyancılar anlaşarak Medine'ye hareket etmişlerdir. Mısır'daki isyancıları harekete geçiren ve onları Hz. Osman aleyhine kışkırtanlar arasında dikkat çeken isimler Muhammed b. Ebî Bekir ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe'dir. Geç dönem eserlerinden İbn Kesîr'de bu iki isim isyancıların bel kemiği ve elebaşıları olarak zikredilmektedir.[36] İbn Huzeyfe Mısır'da kalırken Muhammed b. Ebî Bekir'in Medine'ye geldiği[37] ifade edilmişti. Muhammed b. Ebî Bekir'in arasında bulunduğu bu grup Hz. Osman'ın talebi ve Hz. Ali'nin onlarla yaptığı görüşmeler neticesinde geri dönmüşlerdir.[38]

İsyancılar geri döndükten sonra Hz. Osman'ın tutumunda değişiklik olmadığı haberini alınca üç şehir halkı mektuplaşarak Şevval 35/656 Nisan ayında harekete geçmiştir. Bunlar arasında en kalabalık grup Mısırlılardı. Asiler, Hz. Osman ile görüştüler, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i görevden almalarını ve Mu-

[31] İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fî ahbâri'l-beşer (Târîhu Ebi'l-Fidâ)* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısrıyyetü, ts.), 1/169.

[32] Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel* (Darun-Nefais, 1993), 58; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/340-341; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Seruş, 2000), 1/435-436.

[33] Duykât, *Muhammed b. Ebî Bekir*, 21.

[34] Ebü'l-'Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şî'a el-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y.: y.y., 1406/1986), 4/376.

[35] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/526-527.

[36] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/170.

[37] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/531.

[38] Bu sırada kaynaklar, uzun uzadıya Hz. Ali'nin, Mervân'ın yönlendirmesi ve kendi uygulamaları konusunda Hz. Osman'a nasihatlerde bulunduğundan bahsetmektedir. Bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/353, 357, 360; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/170.

hammed b. Ebî Bekir'i onun yerine atamalarını istediler, Hz. Osman da bunu kabul etti.[39] *el-İmâme ve's-siyâse*'de bu konuda Hz. Osman'ın bir de ahitname yazdığı kaydedilmektedir.[40] Asiler neticede ikna olup memleketlerine döneceklerini söyleyip yola çıktıktan sonra aniden Medine'ye saldırdılar. Bunların neden geri döndükleri konusunda bir ulakta mektup gördüklerini ve mektupta Hz. Osman'ın onların öldürülmesini istediği anlatılmaktadır.[41] Öldürülmesi istenilenler arasında Muhammed b. Ebî Bekir de vardır.[42] Bu noktada bazı rivayetlerde kölenin takip edilmesini isteyen ve onu sorguya çeken kişinin Muhammed b. Ebî Bekir olduğu söylenmektedir. Buna göre Muhammed b. Ebî Bekir mektubun içeriği ve kendileri hakkındaki hükme vakıf olduktan sonra yanındakilerin mührüyle mektubu mühürleyip onlardan birine vermiştir. Sonrasında Medine'ye doğru hareket etmişler, oraya ulaştıklarında Talhâ b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Hz. Ali ve Sa'd b. Ebî Vakkas gibi Hz. Peygamber'in ashabını bir araya toplamışlardır. Onların huzurunda mektubu yeniden açıp, kölenin durumunu anlatıp mektubu okumuşlardır.[43] Bunun üzerine Medine halkından Hz. Osman'a karşı öfkelenmeyen kimsenin kalmadığı söylenmektedir.[44] Hz. Osman'ın mektubu kendisinin yazmadığı yönündeki beyanlarına kani olmayan muhalifler,[45] 35/656'da Hz. Osman'ı kuşatma altına aldılar. İşte bu aşamada Muhammed b. Ebî Bekir'in de birkaç kabileyi Hz. Osman aleyhine kışkırtmaya devam ettiği kaydedilmektedir.[46] Bu arada asiler argümanlarla Hz. Osman aleyhine halkı tahrik ediyorlardı. Kısa bir süre sonra Hz. Osman'a sözlü ve fiili şiddete başvurdular. Mısırlılar bu süreçte sadece Muhammed b. Ebî Bekir, Muhammed b. Ca'fer ve Ammâr b. Yasîr'den yardım umuyordu.[47] Taberî, bunlar arasında Muhammed b.

[39] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/175.

[40] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrût: Dâru'l-Ezvâ', 1410/1990), 55.

[41] İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 196.

[42] Asiler, yolda gördükleri ulağın (ki bu Hz. Osman'ın kölelerinden biri olan Ebû A'ver es-Sülemî idi ve zekat develerinden biri ile gidiyordu) hal ve hareketlerinden şüphelenmişler, yakalayıp üstünü aradıklarında yanındaki torbada Hz. Osman'ın dili ile yazılmış bir mektup bulmuşlardı. Mektupta asilerin bazılarının öldürülmesi, bazısının asılması, kimisinin de çaprazlama el ve ayaklarının kesilmesi isteniyordu. Mektubun altında Hz. Osman'ın yazışmalarda kullanmış olduğu mühür vardı. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/537; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/174-175.

[43] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 56.

[44] Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (y.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 125.

[45] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/537.

[46] Mektuptaki el yazısından mektubu Mervân'ın yazma ihtimalinin olacağını anlayan asiler Hz. Osman'dan Mervân'ı kendilerine vermesini istemişlerdi. Onu öldürmelerinden korkması sebebiyle Hz. Osman onların bu isteğini reddetmişti. Onlara göre mektubu Hz. Osman'ın yazmasının suç olduğu gibi ondan habersiz mührünü kullanarak ve yine onun adına Mervân'ın yazması da acziyet göstergesiydi. Bütün bunlarda her hâlükârda Hz. Osman haksızdı ve azli gerekiyordu. Bk. Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 125.

[47] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/175-176.

Ca'fer ismi yerine Muhammed b. Ebî Huzeyfe ismini zikretmektedir.[48] Rivayetlere göre asilerin istekleri sürekli artmaktaydı. Ancak onların bütün bu istekleri Hz. Osman tarafından reddediliyordu.[49] Taberî'nin aktardığı bir rivayete göre Hz. Osman, Mervân'ı görevden almayı kabul ettikten sonra Hz. Ali onun yanından ayrılınca Mervân, Hz. Osman'ı kararından caydırmıştı. Bu esnada Muhammed b. Ebî Bekir, Ammâr b. Yâsir ile beraber Mescid-i Nebî'de bulunan Hz. Ali'nin yanındaydı. Kendilerine Hz. Osman'ın Mervân'ı görevinde bıraktığı haberi gelince Muhammed b. Ebî Bekir ve Ammâr, Hz. Ali'ye: "Mervân insanlara yapacağını yaptı" demişlerdi. Kuşatma başlamadan önceki görüşmelerde Muhammed b. Ebî Bekir'in en azından bazı zamanlarda Hz. Ali'nin yanında olduğu anlaşılmaktadır.[50]

2.2. Hz. Osman'ın Muhasaraya Alınması ve Muhammed b. Ebî Bekir'in Durumu

Asiler, Hz. Osman'ı bir Cuma hutbesinden sonra taşlamışlar, Hz. Osman minberden düşüp bayılmış ve ashab tarafından evinde götürülmüştü. Hatta bu kargaşa esnasında onu öldürmeye cesaret edenlerin olduğu söylenmektedir. Bu olaydan sonra evine kapanan Hz. Osman, kendi evinde kuşatma altına alındı. Kuşatma, zilkade ayının sonunda başlayıp Zilhicce ayının on sekizine kadar sürdü.[51] Muhasaranın bir ay,[52] bir aydan fazla,[53] yirmi günden fazla, kırk gün[54] kırk küsür gün, kırk dokuz gün,[55] iki ay yirmi gün olduğu da söylenmektedir.[56] Hz. Osman'ın ablukaya alınmasından sonra geçen bu süreçte Muhammed b. Ebî Bekir'in Benî Teym ve diğer kabileleri Hz. Osman'ın aleyhine kışkırtmaya devam ettiği görülmektedir.[57] Abdullah b. Ayyâş b. Ebî b. Rebîa kuşatmanın son günlerinde Hz. Osman'ı ziyarete gitmiş sonrasında çıkmak isteyince isyancılar kendisine izin vermemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken mesele ise Muhammed b. Ebî Bekir'in emri ile onun çıkmasına izin verilmesidir.[58] Bu süreçte Muhammed b. Ebî Bekir'in isyancılar üzerinde söz sahibi olduğu muhtemeldir. Taberî'de Vâkıdî tarikiyle gelen bu rivayetin muallel olduğu söylenebilir. Ancak Gabbân bu rivayet için "Vâkıdî ha-

48 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/353.

49 Cezalandırmak için Mervân b. Hakem'in kendilerine teslim edilmesi, valilerin tamamının alınıp yerine kendi istedikleri valilerin atanması, dövdüğü, sopalattığı, hapse attırdığı kişilerin halifeye kısas yapmalarına imkân tanıması, halifelikten çekilmesi şeklinde içinden çıkılmaz hal almaktaydı. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/180.

50 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/363.

51 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/181.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/531.

53 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/177.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/531; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/177.

55 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/378.

56 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/190.

57 Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 125.

58 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/378-379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/541.

riç bu rivayeti kusurlu kılacak hiçbir illet bulunmamaktadır" yorumunu yapmaktadır.[59] Bu rivayette bile Muhammed b. Ebî Bekir'in adının geçmesi onun kuşatmanın hemen her aşamasında yer aldığı ihtimalini akla getirmektedir. Onun emrinin anında yerine getirilmesi ise kuşatmanın liderlerinden olduğunu göstermektedir. Kuşatma esnasında Hz. Osman'ın katledilmesinden kısa bir süre önce Hz. Âişe hacca gitmek üzere yola çıkmış ve kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'in de kendisiyle birlikte gitmesini istemiş fakat o Hz. Âişe'yi dinlememiştir. Bunun üzerine de Hz. Âişe: "Vallahi eğer gücüm yetseydi onların yapmak istediklerine muhakkak mani olurdum" demiştir. Bu esnada Muhammed b. Ebî Bekir ablasının sözünü dinlemediği için olaylara şahit olan kâtip Hanzale tarafından eleştirilmiştir. O, Muhammed b. Ebî Bekir'e olan tepkisini "Müminlerin annesi kendisiyle birlikte hacca gitmeni istiyor da sen ona uymuyorsun ve Allah'ın helal kılmadığı bir konuda bu Arapların kurtlarına uyuyorsun öyle mi?" diyerek göstermiştir. Muhammed ise "Ey Temîmli annenin oğlu! Sana ne, ne karışıyorsun! deyince Hanzale adeta olacakları önceden tahmin edercesine "Vallahi eğer bu işler mücadeleye dönerse Benî Abdimenâf mutlaka sana galip gelecektir." diyerek onu son kez uyarmış ve sonrasında çekip Kûfe'ye gitmiştir.[60]

Hz. Osman katledileceği gün saldırıya uğradığında yanından çıkan en son kişinin bir rivayette Hz. Hasan[61] bir rivayette son durumlarını anlatması sebebiyle Abdullah b. Zübeyr[62] olduğu söylenmektedir. Taberî, Abdullah b. Zübeyr'in Mervân ile beraber iken Muhammed b. Ebî Bekir'in yanlarına girip onları tehdit etmesiyle kaçtıklarını zikretmektedir.[63] Hz. Osman öldürüleceği gün oruçluydu ve Kur'an okuyordu. Hz. Osman'ın yanına ilk Muhammed b. Ebî Bekir girmişti ve yanında on üç kişi vardı. Hz. Osman'ın sakalını tutup çekiştirdiği, bu esnada Hz. Osman'ın azı dişlerinin birbirine çarpıp ses çıkardığı rivayet edilmektedir. Muhammed b. Ebî Bekir: "Haydi Muâviye, Abdullah b. Âmir, askeri birliklerin gelsin de seni kurtarsın" demiş, Hz. Osman ise ona "Ey kardeşimin oğlu sakalımı bırak" demişti. Bu kısımda bazı rivayetlerde "Hz. Osman'ı Muhammed b. Ebî Bekir öldürmedi ama orada duran bir adama gözüyle işaret etti, adam elindeki hançerle Hz. Osman'ın başını yaraladı. Sonra orada bulunanlar hep birlikte Hz. Osman'a vurmaya başladılar ve onu

[59] Muhammed b. Abdillâh b. Abdilkâdir Gabbân, *Fitnetü makteli Osman b. Affân* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1424/2003), 2/793.

[60] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/386; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/540.

[61] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/81-182; İbn Kuteybe Hz. Hasan'a da kuşatma esnasında bir okun isabet ettiğini ve onu kan revan içerisinde bıraktığını bu yüzden Muhammed b. Ebî Bekir'in Hâşimîlerin Hz. Hasan'dan dolayı öfkeleneceklerine dair endişe taşıdığını aktarmaktadır. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 62.

[62] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/543.

[63] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/393.

öldürdüler" denilmektedir.[64] Bu rivayet Taberî'de Hz. Ömer'in azat ettiği kölelerden Vessâb tarikiyle gelmektedir. Vessâb'tan naklen aktaran râvi, Vessâb'ın boğazında muhasara esnasında maruz kaldığı iki bıçak izinin olduğunu belirtmektedir.[65] İbn Kesîr'de bu olayla ilgili Seyf b. Ömer kanalıyla gelen rivayette, Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın sakalını tuttuktan sonra elindeki kamayı Hz. Osman'ın boğazına dürttüğü bunun üzerine Hz. Osman'ın "Yavaş ol ey kardeşimin oğlu, babanın tutmadığı bir sakalı tuttun" dediği şeklinde bir rivayet daha zikredilmektedir. Bu rivayette Muhammed b. Ebî Bekir utanarak dönüp gitmiş, kapıda karşılaştığı asileri engelleyip dönüp gitmelerini istemiş ancak onlar Muhammed b. Ebî Bekir'i dinlemeyip içeri girmiş ve Hz. Osman'ı öldürmüşlerdir.[66] İbn Kuteybe ise Neyâr b. İyâz el-Eslemî'nin onun yüzüne vurup kanını mushafın üzerine döktükten sonra Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın sakalını tuttuğunu bunun üzerine Hz. Osman'ın "Sakalımı bırak" dediğini kaydetmektedir. Ancak Hz. Osman'ın bu sözünden sonra neler olduğunu aktarmamakta rivayet "onun katledilmesi h. 35'te zilhicce/Mayıs-Haziran 656 ayındaydı" diye tamamlanmaktadır.[67]

İbn Asâkir'de geçen bir rivayete göre Ensar ve Muhâcir, Hz. Osman'ın evinden ayrılıp gittiklerinde ve yanında aile efradından başkası kalmadığında asiler duvarlara tırmanmış, evini ateşe verip içeri girmiştir. Bunlar arasında sahâbîden ve sahâbe çocuklarından sadece Muhammed b. Ebî Bekir bulunuyordu. Asilerden bir kısmı, Muhammed'den önce içeri girip Hz. Osman'ı vurup bayıltmışlardı. Kadınlar çığlık atınca asiler korkup dışarı çıkmışlar, bu defa da Muhammed b. Ebî Bekir onun öldürüldüğünü zannederek içeri girmişti. Onun ayıldığını görünce oradakilere "Sizi na'selin etrafında görmeyeceğim" dedi. Hz. Osman'ın sakalından tutup onu evden kapıya doğru çekti, bu esnada aralarında şu konuşma geçti: Muhammed b. Ebî Bekir: "Allah'ın kitabını değiştirdin ey na'sel", Hz. Osman cevaben: "Ben na'sel değilim. Aksine ben, Mü'minlerin emîriyim.", Bunun üzerine Muhammed b. Ebî Bekir: "Kıyamet gününde eğer: 'Ey Rabbimiz! Biz yöneticilerimize ve büyüklerimize itaat etmiştik, fakat onlar bizi yoldan saptırdılar' dersek bu sözümüz kabul edilmeyecektir". Bunu dediği sırada onu odanın içinden kapıya doğru sakalından çekiyordu. Hz. Osman da ona şöyle dedi: "Ey kardeşimin oğlu, senin baban benim sakalımı böyle tutmazdı."[68] İbn Kuteybe, lafzen benzer bir rivayette Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın göğsüne oturduktan sonra sakalını tuttuğunu ve az önce zikri geçen benzer konuşmadan sonra Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ı bırakıp

64 Ebû 'Amr Halîfe b. Hayyât el-'Usfurî Halîfe b. Hayyât, *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*, thk. Suheyl Zekkâr (b.y.: y.y., 1414/1993), 174; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/372.

65 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/371.

66 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/184.

67 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 196.

68 Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 39/403.

çıktığını ve onun katledildiği esnada da Muhammed b. Ebî Bekir'in ortalıkta görünmediğini, eşlerinin çığlıklar atması üzerine içeriye girdiğini kaydetmektedir. İbn Kuteybe, bu rivayete Abdullah b. Müslim'den râvilerin dediğine göre diye senet vermektedir.[69] Mes'ûdî'de bu olayla ilgili senetsiz geçen rivayet de İbn Kuteybe'ninkine benzemektedir. Buna göre Muhammed b. Ebî Bekir konuşmadan sonra evin başka odasına geçmiş, içeriye giren ve isimleri zikredilmeyen iki adam Hz. Osman'ı öldürmüştü.[70] İbn Asâkir'de Abdurrahmân b. Abdulazîz'in, Abdurrahmân b. Muhammed b. Abd'dan aktardığı bir başka rivayette Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Osman'ın sakalını tuttuktan sonra "Muâviye ve falan falan kişiler sana yardım edecekler mi demiş Hz. Osman da "Ey kardeşimin oğlu sakalımı bırak baban bile bu sakalı böyle tutmadı" deyince Muhammed b. Ebî Bekir: "Sakalını tuttuğumdan daha beterini yapmak istiyorum sana" demiştir. Hz. Osman ise "Sana karşı Allah'tan zafer ve yardım istiyorum" demiştir. Hz. Osman'ın bu sözünden sonra Muhammed b. Ebî Bekir, elindeki temreni Hz. Osman'ın alnına vurmuştur. Sonrasında Kinâne b. Bişr elindeki temreni Hz. Osman'ın kulağının köküne batırınca temren boğazına kadar gitmiştir. Sonra kılıcını kaldırıp Hz. Osman'ı öldürmüştür.[71] Aynı yerde yine Abdurrahmân b. Abdulazîz'den gelen bir sonraki rivayette alnına ilk darbeyi indirenin Kinâne b. Bişr olduğu geçmektedir. Kinâne'nin demir çubukla vurduğu darbeden sonra Sevdân b. Hamrân'ın öldürücü darbeyi indirdiği geçmektedir. Bunlardan sonra da Amr b. el-Humk, Hz. Osman'ın göğsüne oturup dokuz defa kılıcını batırmıştır.[72] Sûdan b. Ramân el-Murâdî tarikiyle gelen rivayette ise Hz. Osman'ın katili Esved b. Himrân'dır. Esved, Hz. Osman'a bir mızrak fırlatmış ve elindeki kılıcı Hz. Osman'ın göğsüne vurmuş, sonra karnına batırarak onu öldürmüştür.[73]

İbn Kesîr'de geçen bir rivayette Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın yanına girdiği zaman okun temrenini kulağının dibinden boğazına kadar soktuğu zikredilmektedir. Aynı yerde İbn Kesîr, sağlam olmaması sebebiyle bu rivayetin doğru olmadığını ve katli bir başkasının yaptığını belirtmekte, Muhammed b. Ebî Bekir'in, Hz. Osman'ın konuşmalarından utanıp dışarı çıktığını kaydetmektedir.[74] Bu ikinci rivayet ufak farklılıklarla Seyf b. Ömer'in *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel* adlı eserinde de geçmektedir. Buna göre Muhammed b. Ebî Bekir, dışarı çıkınca Kuteyra, Sevdân b. Hamrân ve el-Gâfikî b. Harb içeri girip Hz. Osman'ı katletmişlerdir.[75]

[69] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 62.

[70] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/270.

[71] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 39/409; Bu rivayet bazı muasır kaynaklarda râvi zikredilmeden geçmektedir. Bk. Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman* (Ankara Okulu Yayınları, 2013), 169.

[72] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 39/409.

[73] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/185.

[74] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/185.

[75] Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel*, 72.

Muhammed b. Ebî Bekir'in elindeki hançerle Hz. Osman'ın kafasına vurduğuna dair rivayet bağlamında İbn Kesîr, "Bu cidden garip bir hadistir ve münkerlik içermektedir" diyerek bununla hüküm bina edilemeyeceğini ifade etmektedir.[76] Bu rivayetin baş tarafı biraz farklı bir lafızla Taberî (Abdurrahmân b. Muhammed tarikiyle) ve *el-Kâmil*'de geçmektedir; ancak rivayetin asıl dikkat çeken tarafı ise Muhammed b. Ebî Bekir ile ilgili kısmın tamamen farklı olmasıdır. İlgili kısım şu şekildedir: "Hz. Osman'ın yanına girip onu öldürmeyenlerin sonuncusu Muhammed b. Ebî Bekir'dir. Hz. Osman ona şöyle demiştir: 'Sana yazıklar olsun! Sen Allah'a mı karşı geliyor, O'na mı kızıyorsun? Benim sana karşı işlediğim bir suç mu var yoksa sana bir haksızlık mı ettim?'". Bundan sonra Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın sakalını tutma olayı bu rivayette de aynen geçmektedir. Ancak Hz. Osman'ın "Ey kardeşimin oğlu senin baban bu sakalı böyle tutup çekmemişti." deyince Muhammed b. Ebî Bekir: "Eğer babam senin bu şekilde bir sürü işler çevirmiş olduğunu görseydi hilafetini reddederdi. Şu anda sana yapmak istediğim sakalını tutmaktan daha ileri derecede bir şeydir!" diyerek karşılık vermiştir.[77] Rivayetin metin kısmının bundan sonraki lafzında ise rivayetler iki farklı hal almaktadır. Birincisinde Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Osman'ın bu sözlerinin üzerine onu bırakmış ve dışarı çıkmıştır.[78] Birinci rivayete benzer ve yine birinci rivayet ekseninde Taberî'de şöyle bir rivayet daha vardır: Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Osman'ın evine girip de sakalını tuttuğunda, Hz. Osman, "Ebû Bekir bile sakalımı böyle tutmamıştı" deyince Muhammed b. Ebî Bekir onu bırakıp dışarı çıkmıştır. Sonra kendisine "Kara Ölüm" denen bir adam girmiş, Hz. Osman'ın boğazını sıkmış, sonra onu sarsmış ve akabinde dışarı çıkmıştır. Aynı yerin devamında Tücîbî adındaki bir adam içeri girip elindeki temreni Hz. Osman'a batırmış ve Hz. Osman'ın kanı açık olan Kur'an'daki Bakara Suresi 137. Ayetin üzerine akmıştır.[79] Taberî ve İbn Esîr'de geçen diğerinde yani ikinci rivayette ise Muhammed b. Ebî Bekir elinde taşımış olduğu uzun saplı bir oku Hz. Osman'a dürtüp dışarı çıkmıştır.[80] Rivayetin şu kısmı (Yani "Şu anda sana yapmak istediğim sakalını tutmaktan daha ileri derecede bir şeydir" den sonraki kısım) Taberî'de : "Bunun üzerine Osman şöyle dedi: 'Sana karşı Allah'tan yardım ve zafer diliyorum.' Hz. Osman'ın bu sözü üzerine Muhammed b. Ebî Bekir, elindeki temreni Hz. Osman'ın alnına sokmuştur. Sonra Kinâne b. Bişr elindeki temreni kaldırıp kulağının köküne sokunca temren Hz. Osman'ın boğazına kadar girmiş, Kinâne kılıcını kaldırıp Hz. Osman'ı öldürmüştür."[81] Her iki rivayetin de

[76] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/186.
[77] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/391-393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/544.
[78] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/544.
[79] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/383-384.
[80] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/544.
[81] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/393.

senedini zikretmeyen İbn Esîr, rivayetlerin devamında bir değerlendirme yapmaktadır. Değerlendirmede birinci rivayetin yani Muhammed b. Ebî Bekir'in herhangi bir şey yapmadan dışarı çıkmasının daha sahih olduğunu söylemektedir.[82] *Mihen*'de Hz. Osman: "Baban bu sakalı böyle tutmazdı" dedikten sonra Mısır halkından bir adamın gelip temrenle Hz. Osman'ın boyun damarını kestiği geçmekte Muhammed b. Ebî Bekir'in bu kısımda ne yaptığı ele alınmamaktadır.[83] Zehebî, Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın katlindeki dahline dair eşi Nâile'nin şu sözlerini aktarmaktadır: "Osman öldürüldükten soran Ali, Osman'ın eşinin yanına geldi ve 'Onu kim öldürdü?' diye sordu. Nâile bilmiyorum dedikten sonra Muhammed b. Ebî Bekir'in yaptıklarını anlattı. Bunun üzerine Ali, Muhammed b. Ebî Bekir'e kendisi hakkında Nâile'nin dediklerini sorunca Muhammed b. Ebî Bekir: 'Yalan söylüyor,[84] Vallahi ben Osman'ın yanına girdim ve onu öldürmek istiyordum, Osman bana babamı hatırlattı, bunun üzerine ben de Allah'a tövbe eder bir şekilde yanından çıktım. Vallahi onu ben öldürmedim de zarar vermedim de. Bunun üzerine Nâile: "Doğru söyledi, ancak Osman'ı öldüren iki kişiyi onun yanına girdiren oydu (yani Muhammed b. Ebî Bekir'di).[85] Zehebî'deki bu rivayetin benzeri senedi zikredilmemekle beraber Suyûtî'de de geçmektedir.[86] İbn Kuteybe'de ise bu rivayet ufak farklılıklarla geçmektedir. Buna göre Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Ali ona Nâile'nin dediklerini sorunca: "Vallahi onu ben öldürmedim ve tutmadım" demiş Nâile de: "Onu (Hz. Osman'ı) öldüreni yanına sokan Muhammed b. Ebî Bekir'di" demiştir.[87] Mes'ûdî'de aynı olayda Muhammed b. Ebî Bekir'in konuşması: "Onu öldürmek isteyip yanına girdim benimle konuştuktan sonra çıktım. O iki adamın benden sonra içeri girdiklerinden haberim olmadı. Vallahi onun öldürülmesinde hiçbir müdahalem olmamıştır. Öldürülmüş ama ben öldürüldüğünü dahi bilmiyordum." şeklinde geçmekte ve Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ı öldüren adamları bilmediğine işaret edilmektedir.[88] Muhammed b. Talhâ, Hz. Peygamber'in eşi Safiye bnt. Huyey'in mevlası Kinâne'ye ki Hz. Osman'ın şehit edildiği gün orada olduğu ve katili gördüğü söylenmektedir, Hz. Osman'ı öldürenin kim olduğunu sorduğunda, Muhammed b. Ebî Bekir'in masum olduğunu ve katilin Mısır halkından Cebele b. El-Eyhem adındaki adamın olduğunu söylemiştir.[89] İbn Abdülber'den sağlam bir se-

[82] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/544.

[83] Muhammed b. Ahmed el-İfrîkî Ebû'l-ʿArab et-Temîmî, *el-Mihen*, thk. Ömer Süleymân el-ʿUkaylî (Riyad: y.y., 1404/1984), 86.

[84] Suyûtî'de geçen rivayette "Niçin yalan söylüyor" şeklindedir. Bk. Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 126.

[85] Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnût, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), Râşidîn/209.

[86] Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 126.

[87] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 66.

[88] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/270.

[89] Kinâne Muhammed b. Talha'ya şunları da söylemiştir: "Osman'ın öldürülmesine şahit oldum. Benim →

nedle gelen bu rivayetin devamında Cebele b. el-Eyhem'in üç gün boyunca Medine'de "Na'sel'in katili benim" diyerek dolaştığı zikredilmektedir.[90] Cebele'nin tıpkı İbn Sebe gibi Yemenli bir Yahudi olduğu zikredilmektedir.[91] İbn Asâkir, Kinâne b. Bişr'in Hz. Osman'ın alnına ve başının ön kısmına demir bir çubukla vurduktan sonra Sevdân b. Himrân'ın da öldürücü darbeyi vurduğunu, Amr b. el-Hamk'ın ise son nefesini vermek üzere olan Hz. Osman'ın göğsüne oturup dokuz defa kılıcını batırdığını kaydetmektedir.[92] Farklı rivayetlerde Kinâne b. Bişr ve Sevdân b. Himrân ile beraber, Kuteyre ve el-Gâfikî isimleri zikredilmektedir. İlk darbeyi Gâfikî indirmiş, Sevdân kılıcı ile Hz. Osman'a vuracağı zaman, kılıç mani olmaya çalışan Nâile'nin parmaklarını kesmiştir.[93] İbn Kuteybe ise ona ilk vuranın Neyâr b. İyâz el-Eslemî'nin olduğunu söylemektedir.[94] Katl olayından sonra Hz. Osman'ın zevcelerinden Bnt. el-Ferâfisa asilerin ve Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'a yaptıklarını bir mektup yazarak Muâviye'ye bildirmiştir.[95] Hz. Osman'ın katl haberini Hz. Ali'ye ulaştıran kişinin Muhammed b. Ebî Bekir olduğu söylenmektedir. Hz. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkâs ile beraber Mescid'de konuştuğu esnada Muhammed b. Ebî Bekir gelerek kulağına gizlice bir şeyler söylemiş, Hz. Ali ayağa kalkarak Hz. Osman'ın şehit edildiğini duyurmuştur.[96]

2.3. Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın Katlindeki Tutumuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Sahih bir rivayetten kast edilen husus metinden ziyade isnadıdır. Ancak senedin sıhhatli olması metnin kesinliğine, senedin zayıf olması da uydurma olduğu anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla rivayetler arasında değerlendirme yaparken tarihsel bağlam ve akıl kıstası da göz ardı edilmemelidir. Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ı öldüren kişi olduğuna dair ilk rivayetler Seyf b. Ömer ve Vâkıdî'ye dayanmaktadır. Seyf b. Ömer, her ne kadar tarih konusunda imam ve otorite olduğu söylense de zayıflık, yalancılık ve uydurmacılıkla cerh edilmiştir. Benzer durum Vâkıdî için de geçerlidir. Tarihte otorite olmasına rağmen sık sık telfîke başvurması sebebiyle cerh edilmiştir. Bu bağlamda Muhammed b. Ebî Be-
→

önümde Osman'ın evinden önümde Kureyş gençlerinden dört kişiyi çıkardılar. Onlar Osman'ı koruyorlardı ve adları onun kanına (yani katine) karışma ihtimali verdi. Bunlar Hasan b. Ali, Abdullah b. Zübeyr, Muhammed b. Hâtıb ve Mervân b. el-Hakem'di. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-ʾİstîʿâb fî maʿrifeti'l-ʾAshâb*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992), 3/1046; Gabbân, *Fitnetü makteli Osman b. Affân*, 1/256.

90 İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-ʾİstîʿâb fî maʿrifeti'l-ʾAshâb*, 3/146.

91 Gabbân, *Fitnetü makteli Osman b. Affân*, 1/254-255.

92 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/545; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/185.

93 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/544; İbn Abdülber, Sevdân ile beraber Rûmân el-Yemâmî isimlerini zikretmektedir. Bk. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-ʾİstîʿâb fî maʿrifeti'l-ʾAshâb*, 3/1045.

94 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 196.

95 Ayrıca aynı rivayette kanlı gömleği ve bir tutum sakalını da onun gönderdiği söylenmektedir. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 64.

96 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/378.

kir'in ilk darbeyi indiren kişi olduğuna dair rivayetlerin hadis usulü açısından senetlerinin zayıf olduğu ifade edilmelidir. Seyf b. Ömer ve Vâkıdî'den gelen bu rivayetlere dayanarak kesin bir hüküm bina etmek doğru olmayacak, Muhammed b. Ebî Bekir aleyhine yapılan yorumlar da tahminden öteye geçmeyecektir. Her ne kadar rivayetlerde Muhammed b. Ebî Bekir'in isyancıların elebaşı olarak zikredildiği müşahade edilse de yine aynı eserlerde Muhammed b. Ebî Bekir'in, Hz. Osman'ın katli ile ilgisi olmadığı vurgulanmaktadır ki bu bağlamdaki rivayetler küçük lafız farklılıklarına rağmen daha sağlam tariklerle gelmektedir. İbn Esîr gibi güvenilir râvi ve müellifler Muhammed b. Ebî Bekir'in hiçbir şey yapmadan dışarı çıktığına dair rivayetlerin daha sahih olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan İbn Abdülber'in Muhammed b. Talhâ ve Safiye bnt. Huyey'in mevlası Kinâne tarikiyle naklettiği rivayet sıhhat durumu bakımından daha sahih ve tercihe şayan durmaktadır. Ancak burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ı kuşatmaya katılan asiler arasında bulunmasıdır ki işte buna dair yukarıda zikredilen bütün rivayetler müttefekun aleyh gibidir. Hatta daha önce de geçtiği üzere onun kuşatmaya katılanların liderlerinden olduğu belirtilmelidir.[97] Zaten Muhammed b. Ebî Bekir hakkındaki şaibelerin oluşmasına neden olan asıl mevzu da onun kuşatmada bulunmuş olmasından kaynaklıdır ve onun yine kendi ifadesiyle belki de en büyük hatası Hz. Osman'ın evine kadar girmiş olmasıdır. Bununla beraber katl olayı sonuna kadar onun neler yaptığına dair rivayetler, hem sened hem de metin lafızları açısından alabildiğince farklılık göstermekte ve oldukça girift bir görünüm arz etmektedir. Ayrıca bu olay ile ilgili rivayetlerin birçok farklı senedle ve metinle gelmiş olması kesin bir kanıya varmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan Hz. Ali şayet Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Osman'ın katillerinden biri veya ilk darbeyi indiren kişi olsaydı ona bu kadar görev verir miydi? sorusu da muamma olarak durmaktadır. Yine insan, Hz. Âişe, şayet kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir Hz Osman'ın katili olsaydı herhalde katillerini talep etme arzusuyla Basra'ya hareket etmezdi ya da kardeşi öldüğünde bu kadar üzülmezdi, diye düşünmekten kendini alıkoyamamaktadır. Hasılı kelam Muhammed b. Ebî Bekir'in kuşatmada bulunmuş olduğu ve hatta Hz. Osman'ın evine onu öldürmek amacıyla girdiği rivayetleri usul açısından sahih değerlendirilebilir. Bununla beraber Hz. Osman'ı öldüren ve ona ilk vuran kişi olduğuna dair rivayetler usul açısından sağlam değildir, zayıftır. Bu ikinci kısımda aleyhte söylenecek her söz, yorum veya iddiadan öteye gitmeyecektir.

3. Hz. Ali Dönemindeki Faaliyetleri

3.1. Cemel Vakası'nda Muhammed b. Ebî Bekir

Hz. Ebû Bekir vefat ettikten sonra, Muhammed b. Ebî Bekir'in annesi Esmâ

[97] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/600-601.

bt. Umeys, Hz. Ali ile evlendi. Dolayısıyla Muhammed, henüz iki buçuk yaşlarında iken Hz. Ali'nin evinde yaşamaya başladı. Hz. Ali, Muhammed b. Ebî Bekir'i çok seviyor ve diğer evlatlarından ayırt etmiyordu.[98] Muhammed b. Ebî Bekir'in her daim Hz. Ali'nin yanında yer almasının sebeplerinden en önemlisi budur. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle Müslümanların temelde iki gruba ayrıldığı malumdur. Çalışmanın Muhammed b. Ebî Bekir ekseninden uzaklaşmaması için daha önce ele alınan bu konulara uzunca değinilmeyecektir. Burada çalışma açısından üzerinde durulması gereken esas husus, Muhammed b. Ebî Bekir'in Cemel Vakasında ablası Hz. Âişe'ye karşı, sonraki sürecin ise kendisi vefat edene kadar tamamında Hz. Ali'nin yanında yer almış olmasıdır.

Hz. Ali, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması isteğiyle Hz. Âişe Basra'ya doğru hareket ettiğinde onun kardeşi ve önemli adamlarından biri olan Muhammed b. Ebî Bekir ve onun annesi tarafından kardeşi olan Muhammed b. Ca'fer'e bir mektup verip bunları Kûfe halkına gönderdi. Muhammed b. Ebî Bekir'in getirdiği mektupta Kûfe halkı kargaşa çıkarmaması yönünde ihtar ve tehdit olunuyor ve birlik olma adına kendilerine katılmaları isteniyordu.[99] Muhammed b. Ebî Bekir, beraberinde Muhammed b. Ca'fer olduğu halde Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin yanına varıp Hz. Ali'nin mektubunu verdiler. Hz. Ali'nin emri ile bir müddet burada kalan Muhammed b. Ebî Bekir ve İbn Ca'fer halka Hz. Ali'nin talebini iletmişler ancak kimse onlara tabi olmamıştı. Halk nasıl hareket edeceklerini valileri Ebû Mûsa'ya sorduklarında o, katılmamalarının kendileri için daha hayırlı olacağını söyleyince halk talebe olumsuz cevap vermişti. Bunun üzerine hem Muhammed b. Ebî Bekir'in hem de Muhammed b. Ca'fer'in onlara kızdığı ve Ebû Mûsâ'ya da küfrettikleri kaydedilmektedir. Bundan sonra kendisine verilen görevde başarılı olamayan Muhammed b. Ebî Bekir ile İbn Ca'fer, Kûfe'den ayrılıp durumu Zîkâr'da konaklamış olan Hz. Ali'ye iletmişlerdir.[100] Onlara verilen görev El-Eşter ve İbn Abbâs'a verilmiş onlar da başarılı olamamıştır. Kûfe'den ancak Hz. Hasan ve beraberinde giden Ammâr b. Yâsir adam toplayabilmiştir. [101]

Bundan sonraki süreçte Muhammed b. Ebî Bekir'in Cemel Vakası'nda neler yaptığı konusunda kaynaklarda ordu düzeni bahsedilirken ismi zikredilmekte, Hz. Ali'nin onu önemli bir komutanlığa getirdiği görülmektedir. Hz. Ali, sancağı oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye vermiş,[102] öncü kuvvetlerin başına Abdullah b. Abbâs'ı, sağ kanat komutanlığına Hz. Hasan'ı sol kanat komutanlığına Hz. Hüseyin'i, süvari-

98 Duykât, *Muhammed b. Ebî Bekir*, 10.

99 Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel*, 135; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/478.

100 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/587; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/235; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 2/613.

101 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/590.

102 Muhammed b. Hanefiyye hakkında geniş bilgi için bk. Murat Bıyıklı, *Abbâsî İhtilalinin Mimarları (Muhammed b. Ali ve İbrâhim b. Muhammed)* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2023), 20-25.

lerin başına Ammâr b. Yâsir'i, piyade kuvvetlerin başına da üvey oğlu Muhammed b. Ebî Bekir'i getirmiştir.[103] Hz. Âişe'nin başını çektiği Basra grubu hezimete uğradıktan sonra Muhammed b. Ebî Bekir ile ablası arasında yaşananlar da girift bir haldedir. Muhammed b. Ebî Bekir onunla ilgilenmek için yanına gitmiştir.[104] Hz. Âişe'nin mahfeline gelip bir yarası olup olmadığını sormuş, Hz. Âişe "Hayır! Bu seni ne ilgilendirir, İbn Has'ame'nin oğlu" deyince Muhammed b. Ebî Bekir: "Dalalette olanları mı ilgilendirir?" demiştir.[105] Bir başka rivayette kimsin sorusuna Muhammed b. Ebî Bekir de "Senin ailen içinde sana en çok buğz eden" deyince Hz. Âişe: "Anam babam sana feda olsun. Seni sağ bırakan Allah'a hamd olsun" demiştir.[106] Yine Muhammed b. Ebî Bekir: "İyi kardeşin" diye cevap verince Hz. Âişe'nin "Sözümü dinleyip bana itaat etmedin",[107] bir başkasında "Kardeşin Muhammed" deyince Hz. Âişe'nin: "Müzemmem" dediği zikredilmektedir[108] ki bunun da isnâdı zayıftır. Muhtemeldir ki karşılıklı konuşmada iki taraf birbirine hoş olmayan söz söylemiş ve farklı taraflarda yer almaları sebebiyle her iki kardeş birbirlerine kızmış olabilir ancak bunun savaş anının vermiş olduğu doğal ve geçici bir tepki olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Âişe kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'i seviyordu ve onun ölüm haberi geldiğinde de çok üzülmüştü. Ancak burada dikkat edilmesi gereken asıl husus, Hz. Âişe'nin kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın katili olduğuna dair hiçbir ifade kullanmamış olmasıdır. Bu görüşmeden sonra Hz. Ali'nin isteği üzerine Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Âişe'yi Basra'ya götürmüştür. Muhammed, ablası Hz. Âişe'yi önce Safiyye bt. Hâris b. Talha b. Ebû Talha b. Abdu-

[103] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 90; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fî ahbâri'l-beşer*, 1/173; Ordu düzeninin yerleşmesinde farklı rivayetler olup Muhammed b. Ebî Bekir hepsinde piyade kuvvetleri komutanı olarak geçmektedir. Bk. Halîfe b. Hayyât, *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*, 184; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413), 3/485; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî=Tetimmetü'l-muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Beytrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/148; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiü'l-gurer: el-fâ'ik sıhâhü'l-cevherî min kısmeti feleki'l-Müşterî: ed-dürretü's-seniyye (mudıyye) fî ahbâri'd-devleti'l-Fâtımiyye*, thk. Birend Ratika, Edvard Bedin, Muhammed Said Cemaleddin, Jonhild Ceraf, Durutiya Kitafolseki (İsa el-Bâbî el-Halebî, 1413/1992), 3/326.

[104] İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 2/619.

[105] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/534; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/244.

[106] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/519; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/610; Mes'ûdî'de bu olaya dair ufak farklılıklarla olay şu şekilde geçmektedir: Muhammed b. Ebî Bekir geldi ve elini içeri uzattı. Âişe: "Sen de kimsin?" dedi. "Akrabaların arasında insanların sana en yakını, ama sana en çok buğz eden kişiyim. Ben kardeşin Muhammed'im. Müminlerin Emîri sana bir şey isabet etti mi diye soruyor." Âişe: "Bana zarar vermeyen bir ok dışında bir şey bana ulaşmadı." Bk. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/286.

[107] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/533; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 5/92.

[108] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/533-534; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/92.

luzzâ'nın (ki bu ev Abdullah b. Halef el-Huzâî'nin evi diye geçmektedir[109]) evine götürmüştür. Hz. Âişe burada birkaç gün kaldıktan sonra buradan kendisine eşlik eden, kırk Basralı kadın ve Hz. Ali'nin görevlendirdiği adamlar ile Medine'ye gitmiştir.[110] Hz. Ali, Hz. Âişe için gerekli eşya, azık ve binekler dâhil buna benzer her türlü hazırlıkları yapmış, sonra onunla birlikte Hicaz'dan Basra'ya gelenler içinde geri dönmek isteyenleri Hicaz'a geri göndermiş, Basra'da kalmak isteyenleri de yerlerinde bırakmıştır. Muhammed b. Ebî Bekir'in kafile başkanlığı yaptığı kervan Mekke'ye doğru yönelmiş, bu yılın hac mevsimine kadar orada kalmış sonra Medine'ye dönmüştür.[111]

3.2. Muhammed b. Ebî Bekir'in Mısır Valiliği

Hz. Ali, H. 36/656 yılında Kays b. Sa'd'ı Mısır Valiliğine tayin etmiş, Kays da buraya gelip halktan biat almıştır. Bu görevini Cemel Vakası sonuna kadar sürdürmüştür. Muaviye'nin Kays'ı kendi saflarına katma adına yaptığı girişimler sonuçsuz kalınca Kays'ın ağzından kendisinin yanında ve Hz. Osman'ın kanı meselesinde onunla aynı görüşte olduğunu gösteren uydurma mektuplar yazdırmış ve bunun Şam halk arasında yayılmasını sağlamıştır.[112] Buna binaen Kays'ın ihanet etme ihtimali olduğu haberini Hz. Ali'ye Muhammed b. Ebî Bekir ve kardeşi Muhammed b. Ebî Ca'fer'in ilettikleri söylenmektedir.[113] Bunun üzerine Kays b. Sa'd, Hz. Ali tarafından Mısırdaki görevinden alınıp yerine Muhammed b. Ebî Bekir tayin edilmiştir.[114] Başka rivayetlere göre Mâlik b. Eşter en-Nehâî'nin (ö. 37/657 [?]) Mısır valiliği Muhammed b. Ebî Bekir'den öncedir.[115] Buna göre Kays b. Sa'd, Hz. Ali'ye mektup yazıp kendisinden şüpheleniyorsa azletmesini ve yerine başkasını göndermesini bildirince Hz. Ali onu azledip yerine Mâlik b. Eşter'i göndermiştir. Eşter'in yolda öldüğü haberini alan Hz. Ali, bu durumda Mısır'a Muhammed b. Ebî Bekir'i göndermiştir.[116] Ancak Eşter'in Sıffîn Savaşı'na katıldığı göz önüne alınırsa Muhammed b. Ebî Bekir'den sonra Mısır'a görevlendirildiği anlaşılacaktır. Nitekim Muhammed b. Ebî Bekir, Sıffîn Savaşı esnasında Mısır'dadır. İbn Tagriberdî, Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Ali ile birlikte Sıffîn Savaşına katıldığını söylemektedir.[117] Ancak Kays

[109] Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud ed-Dineverî, *Ahbârü't-tıvâl*, thk. Abdülmünim Âmir (Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1960), 151; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/533; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/286; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/92.

[110] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 2/249; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/244.

[111] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/614.

[112] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/552; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/97.

[113] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/552; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/623-625; İbnü'l-Esîr atamanın safer ayında olduğunu söylerken İbn Tagriberdî Ribîülevven ayının başında olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/96.

[114] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/318.

[115] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/553; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/102.

[116] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/553.

[117] İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/106.

b. Sa'd görevden alındıktan sonra yerine Muhammed b. Ebî Bekir'in atandığı ve Kays'ın Sıffîn'e katıldığı göz önüne alındığında İbn Tagriberdî'nin rivayetinin tarihsel bağlama uymadığı ve hatalı olduğu görülecektir. Bu bağlamda İbn Kesîr de Muhammed b. Ebî Bekir'in Sıffîn Savaşı esnasında Mısırdaki görevinde olduğunu bildirmektedir.[118] Muhammed b. Ebî Bekir, Mısır'a Hz. Ali'nin mektubu ile geldiğinde Kays b. Sa'd, kendisine haksızlık yapıldığı gerekçesiyle tepki göstermiş, Mısır'dan ayrılarak Medine'ye Hz. Ali'nin yanına gelmiştir. Hz. Ali'ye yanında olduğunu beyan edince Hz. Ali ona inanmış, ancak tekrar görevine iade etmemiştir.[119] Taberî Hz. Ali'nin Kays ile konuşması ve ona inanmasının Muhammed b. Ebî Bekir'in öldürüldüğü haberinin kendisine ulaşmasından sonra olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır.[120] Muhammed b. Ebî Bekir, Mısır'da göreve başladıktan sonra Hiribta (veya Hirbeta) bölgesi halkı Muhammed b. Ebî Bekir ile harp hazırlığına girdikleri esnada Sıffîn Savaşı gerçekleşmiştir.[121] Bu sırada Muhammed b. Ebî Bekir bir taraftan da Muâviye'ye mektup yazmıştı. Muâviye cevap yazınca ikili arasındaki mektuplaşma defaatle tekrarlamıştır. Rivayetlerden mektuplarda ikilinin birbirine karşı ağır sözler ve hakaretler kullandıkları anlaşılmaktadır.[122]

4. Vefatı

Muhammed b. Ebî Bekir, Mısır'a vali olarak görevlendirildiğinde buraya gelmiş ve kendisini Kays b. Sa'd karşılamıştır. Kays, Muâviye, Amr ve Hirbetalıları nasıl oyaladığına dair Muhammed b. Ebî Bekir'e birifing vermiş, şayet onlara karşı bu oyunu sürdürmezse onlar tarafından helak edileceğini söylemiş; ancak Muhammed b. Ebî Bekir, onun tavsiyelerini kulak ardı etmiştir. Onun söylediklerini dikkate almamasının sebebi de Kays b. Sa'd'ın kendisini kandırdığını düşündüğü söylenmektedir. Muhammed b. Ebî Bekir, Kays'ın tavsilerine uymadığı gibi söylediklerinin de tam aksini yapmıştır. Başlarında önce Hâris b. Cümhân'ın sonrasında İbn Müzâhim'in bulunduğu Mısırlıları Hirbeta halkı üzerine gönderdiği ancak Muhammed b. Ebî Bekir'in her iki adamının da Hiribtalılar tarafından öldürüldüğüne değinilmişti.[123] İki taraf arasında yapılan bu savaşlarda Muhammed b. Ebî Bekir'in adamları yenildiğinden haberdar olan Muâviye, Amr b. As'ı Mısır'a Muhammed b. Ebî Bekir'in üzerine göndermiştir.[124] Mısır'daki gelişmelerden haberdar olan Hz. Ali, Tahkim olayından sonra Mâlik b. Hâris el-Eşter en-Nehâî'yi (Onun Muhammed b. Ebî Bekir'den sonra Mısır valisi olduğunu kabul eden rivayetlere göre) Muham-

[118] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/252.
[119] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/555.
[120] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/555.
[121] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/557; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/626.
[122] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/557.
[123] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/557.
[124] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/94.

med b. Ebî Bekir'in savaş tecrübesinin az olduğu gerekçesiyle Mısır'a ona yardım etmeye göndermiştir. Durumdan haberdar olan Muâviye, Eşter Mısır'a ulaşırsa Mısır'ı ele geçirmesinin zor olacağını bildiği için Câystâr (Hânsyâr) adındaki Haraç toplama görevlisine onu zehirlemesi karşılığında ölene kadar kendisinden Haraç almayacağı sözünü vermiştir. Câystâr, Eşter'in yol güzergâhı olan Kulzüm'e gelip burada bir oyun tertip etmiştir. Eşter'i Kulzüm'de misafir etmiş, ona zehirli bal şerbeti içirerek ölümüne sebep olmuştur.[125]

Muâviye tarafından Mısır fethiyle görevlendirilen Amr b. As, Mısır'ı Muhammed b. Ebî Bekir'in elinden aldıktan sonra 38/658'de Muhammed b. Ebî Bekir öldürülmüştür.[126] Amr b. As'ın emrinde Muhammed b. Ebî Bekir ile savaşmak için görevli olanlardan biri de öncesinde Mısır'da bulunan isim Muâviye b. Hudeyc'ti.[127] Muâviye ordu harekete göçmeden önce hem Muâviye b. Hudeyc'e hem de Mesleme b. Muhalled'e mektup yazmış, onları Muhammed b. Ebî Bekir'e karşı savaşmaları konusunda teşvik etmişti. Bu ikisi Muâviye'nin göndereceği ordu Mısır'a gelene kadar Muhammed b. Ebî Bekir'e karşı mücadele etmiştir. Amr b. Âs, Muâviye tarafından emrine verilen altı bin kişilik ordu ile hareket edip Mısır'a gelmiştir.[128] Amr b. Âs'ın savaşa başlamadan önce Muhammed b. Ebî Bekir'e Mısır'ı terk etmesi yönündeki uyarıları dikkate alınmamıştır. Ancak Muhammed b. Ebî Bekir'e Amr b. Âs'ın ulaştırdığı, Muâviye tarafından gönderilen ve içeriği Hz. Osman'ın katlinde dahlinin olması nedeniyle kendisine kısas uygulanacağı yönündeki mektup onu tedirgin etmiştir. Mısır'a savaş için gelen ordunun çok büyük olması sebebiyle acilen Hz. Ali'den yardım istemiştir. Hz. Ali sebat etmesini ve yardım göndereceğini söylemiş; ancak ilgili yardım savaştan önce ulaşmamış, Muhammed b. Ebî Bekir, emrindeki askerlerle beraber Amr b. Âs'a karşı savaşa başlamıştır. Başlangıçta Amr'ın emrindeki Şam askerleri püskürtülse de Amr'ın isteğiyle Mısır'da hazır bulunan Muâviye b. Hudeyc de harekete geçmiştir. Amr b. Âs ve Muâviye b. Hudeyc, Mısırlıları hezimete uğratınca Muhammed b. Ebî Bekir kaçıp aklı kıt bir kadının evine (veya Taberî'deki farklı rivayete göre metruk bir eve[129]) gizlenmiştir. Onu burada zikri geçen kadının kardeşi saklıyordu. Muâviye b. Hudeyc, İbn Ebî Bekir'i arıyorken kadın, kardeşini aradıklarını zannederek onun yanına gitmiş ve ona kardeşini öldürmemeleri şartıyla Muhammed b. Ebî Bekîr'in yerini gösterebileceğini söylemiştir. İbn Hudeyc de kabul edince onu evlerinde saklanan Muhammed b. Ebî Bekîr'e götürmüştür. Yakalan Muhammed b. Ebî Bekir: "Ebû Bekir'in hatrı için beni

125 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/95-96; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/704-705; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 6/390-391; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/312; Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 3/390-391; *Kâmil*'de Câystâr ismi Hâbisât, *Mirâtü'z-zamân*'da Câystâr ismi Hânsyâr diye geçmektedir.

126 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 1/86; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/318.

127 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/601.

128 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/99-100.

129 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/104.

bağışla" deyince, Muâviye b. Hudeyc: "Osman'ın kanı için kendi kavmimden sensen kişiyi öldürdüm ve sen Osman'ı öldüren biri olmana rağmen seni bağışlayacağım öyle mi!" demiş ve sonra onu öldürmüştür. Sonrasında onu ölmüş bir eşek leşinin üstüne atmış ve ateşe verip yakmıştır.[130] Taberî'de geçen ve ismi zikredilmeyen bir râvinin aktardığı rivayete göre Amr b. Âs'ın safında yer alan Abdurrahmân b. Ebî Bekir, Amr'a "Kardeşimi esirken mi öldüreceksin? Muâviye'ye haber gönder onu öldürmesin" demiştir. Amr b. Âs, İbn Hudeyc'e Muhammed'i getirip teslim etmesi haberini gönderse de o "Siz Kinâne b. Bişr'i öldürdünüz. Ben Muhammed'e dokunmayacağım öyle mi? deyip onu öldürmüştür. Öldürmeden önce Muhammed b. Ebî Bekir ile İbn Hudeyc arasında Hz. Osman'ın katli meselesinde konuşmalar olsa da İbn Hudeyc için ikna edici olmamıştır.[131] Bir başka rivayete göre Muhammed b. Ebî Bekir, yakalandıktan sonra Amr b. As'a getirilmiş ve Amr b. As da Hz. Osman'ın katline karışması sebebiyle onu öldürmüştür.[132] Muhammed b. Ebî Bekir'in 38/658 yılı Sâfer ayında Mesennât (veya Müsennât) denilen yerde Amr b. As ve Muâviye b. Hudeyc'e karşı giriştiği mücadelede yanında savaşacak kimse kalmayınca kaçtığı Cebele b. Mesrûk'un evine saklandığı da söylenmektedir. Buna göre Muâviye b. Hudeyc saklandığı yeri öğrenince onu kuşatmış, Muhammed b. Ebî Bekir saklandığı yerden çıkmış ve öldürülünceye kadar savaşmıştır.[133] Senedleri ve râvileri verilmeyen bu rivayetler arasında tercih yapmak zor olmakla beraber tarihsel bağlama göre üzerine gönderilen İbn Hudeyc'in Muhammed b. Ebî Bekir'i öldürmüş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Müelliflerden yalnız Mes'ûdî ve İsfehânî, Muhammed b. Ebî Bekir'in Mısır'da Kûm Şureyk denilen yerde öldürüldüğünü söylemektedir.[134] Mes'ûdî'de aynı yerde onun eşek leşinin üstüne atılıp yakılmasının Muhammed b. Ebî Bekir daha henüz hayatta iken yapıldığı kaydedilmektedir. Muhammed b. Ebî Bekir, halkını Hz. Osman'a karşı tahrik ettiği Mısır'da buraya vali olarak atandıktan yaklaşık beş ay sonra ölmüştür. Doğum tarihi baz alındığında öldüğünde henüz yirmi yedi yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Öldürüldükten sonra başı Muâviye b. Hudeyc tarafından Şâm'a gönderilmiş ve burada dolaştırılmıştır. İslâm'da halk arasında bu şekilde öldürülenin başının dolaştırıldığı ilk kişinin Muhammed b. Ebî Bekir olduğu söylenmektedir.[135]

[130] Ebû Sa'îd 'Abdurrahman b. 'Ahmed b. Yûnus es-Sadefî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000), 2/194-195; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/482; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/110.

[131] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/104-105.

[132] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/482.

[133] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/317; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 6/398; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 2/642.

[134] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/317; Ebu Abdullah İmadüddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmadüddin İsfahânî, *el-Bustânü'l-câmi' li-cemi'i tevârihi ehli'z-zamân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2002), 104.

[135] İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/110.

Hz. Âişe onun ölümüne çok üzülmüş,[136] namazdan sonra kunut duasını okuyarak Muâviye ve Amr b. As'a beddua etmiştir. Kâsım b. Muhammed zaten halası Hz. Âişe'nin himayesinde idi, bu olaydan sonra Hz. Âişe diğerlerini de himayesine almıştır.[137] Muhammed b. Ebî Bekir'in öldürülmesiyle hem Kays b. Sa'd'ın haklılığı anlaşılmış hem de Hz. Ali, Kays'ın izlemiş olduğu siyasetin doğru olduğunu görmüştür. Diğer taraftan Hz. Ali, Muhammed b. Ebî Bekir'in öldüğünü haber alınca buna çok üzülmüş, hutbeye çıkmış, onun şehit olduğunu söylemiştir. Şam'da ise Muhammed b. Ebî Bekir'in ölüm haberine halk çok sevinmiş, minberlerde ezan okunarak kutlanmıştır.[138]

Sonuç

Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebî Bekir, her ne kadar diğer oğulları kadar zikredilmese de İlk dönem İslâm tarihindeki önemli bir karakterdir ve özellikle Hz. Osman'ın katline karıştığına dair var olan yığınla rivayet birçok şayiaya neden olmuş ve onun İslâm tarihinde tartışmalı bir yer edinmesine yol açmıştır. Çalışmada, Muhammed b. Ebî Bekir'in hayatı, ailesi ve İslâm toplumundaki konumu ele alınmıştır. Özellikle, Hz. Osman'ın şehit edilmesine dair onun tutumu ve katliyle ilişkisi, İslâm tarihçileri ve müfessirler arasında farklı yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur. Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'ın katlindeki alakasına dair rivayetler, bir yandan onun, isyan hareketinin ve kuşatmanın öncülerinden ve liderlerinden biri olduğu izlenimini verirken, diğer yandan onun doğrudan katl olayıyla ilişkili olup olmadığına dair yoğun şüphe bulundurmaktadır. Bazı rivayetler, onun sadece kuşatma sırasında yer aldığını, ancak doğrudan katletmede rol oynamadığını öne sürerken, diğer rivayetler onun Hz. Osman'ı öldüren kişiler arasında olduğunu hatta ilk darbeyi vuran kişinin o olduğunu belirtmektedir. Senedi ve metniyle bu kadar fazla ve girift rivayetler yığını, olayların karmaşıklığı ve dönemin siyasi ortamı ile birleşerek, Muhammed b. Ebî Bekir'in tutumu ve rolü hakkında belirsizlikler oluşturmaktadır. Şu bir aşikârdır ki Muhammed b. Ebî Bekir'in katl olayında bulunduğuna dair rivayetlerin tamamı hem sened hem metin bakımından zayıf ve muallel konumdadır. Herhalde ablası Hz. Âişe de kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'i katil olarak değerlendirip öldürülmesi için Basra'ya hareket etmemiştir. Bununla beraber Muhammed b. Ebî Bekir'in kuşatmada bulunması ve Hz. Osman'ın evine girmiş olması kesindir ve zaten hakkındaki şayialarının oluşmasına neden olan durum tam da budur. Ayrıca, rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman'a karşı tavrı, hem yaşının oldukça genç ol-

[136] Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 1/86; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/318.

[137] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/105; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/709; Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 3/394.

[138] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 34/431; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 4/373.

masının verdiği kişisel bir tamah hem de dönemin siyasi ve dini değerlendirmelerinin bir neticesi olarak görülebilir. Klasik kaynakların birçoğundan elde edilen rivayetlerde onun İslâm'ın erken dönemiyle ilgili hep bir muamma olan bu olaylara ve iktidar mücadelelerine karışmış olması, sadece onun şahsi itibarını değil aynı zamanda İslâm toplumu içindeki güç dinamiklerini de etkilemiştir. Hz. Ali'nin yanında yetişen ve doğal olarak onun yanında savaşan Muhammed b. Ebî Bekir, Cemel Vakası'nda da önemli bir isim olarak öne çıkmış ve ablası Hz. Âişe'ye karşı mücadele etmiştir. Ancak kendisi de Mısır'a vali olduktan çok kısa bir süre sonra ve oldukça genç bir yaşta acımasız bir şekilde katledilmiştir. Sonuç olarak, Muhammed b. Ebî Bekir'in İslâm tarihi üzerindeki etkisi, özellikle Hz. Osman'ın katli ve sonrasındaki olaylarda görülen çatışmalarla doğrudan bağlantılıdır. Bununla beraber onun rolü hakkında kesin bir kanıya ulaşmak, mevcut rivayetlerin çelişkili ve girift yapısı nedeniyle imkânsız görünmektedir. Bu durum, İslâm tarihiyle ilgili aynı dönemin olaylarının yorumlanmasında genel olarak karşılaşılan zorlukların bir yansımasıdır.

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

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

Kaynakça

Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*. Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. İlze Lihten Şetitr. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Bıyıklı, Murat. Abbâsî İhtilalinin Mimarları (Muhammed b. Ali ve İbrâhim b. Muhammed). Konya: Hikmetevi Yayınları, 2023.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-kebîr*. ed. Muhammed Abdulmuîd Han. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, ts.

Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. Kenzü'd-dürer ve câmiü'l-gurer: el-fâ'ik sıhâhü'l-cevherî min kısmeti feleki'l-Müşterî: ed-dürretü's-seniyye (mudıyye) fî ahbâri'd-devleti'l-Fâtımiyye. thk. Birend Ratika, Edvard Bedin, Muhammed Said Cemaleddin, Jonhild Ceraf, Durutiya Kitafolseki. 9 Cilt. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1413/1992.

Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud. *Ahbârü't-tıvâl*. thk. Abdülmünim Âmir. Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1960.

Duykât, Nidâl Abbâs. Muhammed b. Ebî Bekir es-Sıddîk hayâtuhû ve ahvâluhû zamane'l-fitneti. b.y.: y.y., 1433/2012.

Ebû'l-ʿArab et-Temîmî, Muhammed b. Ahmed el-İfrîkî. *el-Mihen*. thk. Ömer Süleymân el-ʿUkaylî. Riyad: y.y., 1404/1984.

Ebü'l-Fidâ, İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *el-Muhtasâr fî ahbâri'l-beşer (Târîhu Ebi'l-Fidâ)*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısrıyyetü, ts.

Evcim, Muhammed Şerif. *Muhammed b. Ebu Bekir'in hayatı ve siyasi faaliyetleri*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Gabbân, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilkâdir. *Fitnetü makteli Osman b. Affân*. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1424/2003.

Halîfe b. Hayyât, Ebû ʿAmr Halîfe b. Hayyât el-ʿUsfurî. *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*. thk. Suheyl Zekkâr. b.y.: y.y., 1414/1993.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Me'arif'in-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hacer el-ʿAskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muhammed el-ʿAskalânî. *el-İsâbe fî temyîzsi'-Sahâbe*. thk. ʿÂdil Ahmed ʿAbdulmevcûd - ʿAlî Muhammed Muʿavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1415/1994.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. Târîhu İbn Haldûn = Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârahüm min zevi's-sultâni'l-ekber. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. Beyrût: Dâru'l-Ezvâ', 1410/1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü lilküttâb, 2. Basım, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım, ts.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve teʿâkibü'l-himem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Seruş, 2000.

İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. ʿAbdilğanî b. Ebî Bekir b. Şucâʿ Maʿînuddîn b. Nukta el-Bağdâdî. *'İkmâlu'l-'İkmâl - İbn Nukta*. thk. ʿAbdulḳayyûm ʿAbdu Rabbinnebî. 5 Cilt.

Mekke: Câmiʿatu Ummi'l-Kurâ, 1410/1989.

İbn Saʿd, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Saʿd b. Menîʿ. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ziyâd Muhammed Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.

İbn Saʿd, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Saʿd b. Menîʿ. *et-Tabakâtu'l-kübrâ - mutemmimu't-tâbiʿîn*. thk. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1408/1987.

İbn Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmiyye, Dâru'l-Kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Ebü'l-ʿAbbâs Takiyyüddîn Ahmed b. ʿAbdilhalîm b. Mecdiddîn ʿAbdisselâm el-Harrânî. *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şîʿa el-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. b.y.: y.y., 1406/1986.

İbn Yûnus, Ebû Saʿîd ʿAbdurrahman b. ʾAhmed b. Yûnus es-Sadefî. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421/2000.

İbn ʿAbdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ʿAbdillâh b. Muhammed. *el-ʾİstîʿâb fî maʿrifeti'l-ʾAshâb*. thk. ʿAlî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1417/1997.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî=Tetimmetü'l-muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 2 Cilt. Beytrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultân Âli Nihyân li'l-Amâli'l-Hayriyyeti ve'l-İnsâniyye, 1425/2004.

İsfahânî, Ebu Abdullah İmadüddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmadüddin. *el-Bustânü'l-câmi' li-cemi'i tevârihi ehli'z-zamân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2002.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, ts.

Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir . *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Yaʿlâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1427/2006.

Mesʿûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve meʿâdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Merî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. nşr. Şeriketü'l-Ulemâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Seyf b. Ömer. *el-Fitnetü ve vakʿatü'l-Cemel*. Darun-Nefais, 1993.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğli b. Abdillah. *Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-aʿyân*. 23 Cilt. Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyyeti, 1434/2013.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ'*. thk. Hamdî ed-Demirdâş. y.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.

Taberî, Ebû Caʿfer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*. thk. Arîb b. Saʿd el-Kurtubî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Temir, Hakan. "Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020), 129-154. https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.669558

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Siyeru aʿlâmi'n-*

nübelâ'. thk. Şuayb el-Arnût, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1413.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Osmanlı Duvar Resminin Tarihini Yeniden Düşünmek

Rethinking the History of Ottoman Wall Painting

Muzaffer Karaaslan

Dr. (Doktora Sonrası Araştırmacı), Ludwig Maximilians Üniversitesi, Yakın ve Orta Doğu Enstitüsü, Türkoloji, Münih, Almanya
Dr. (Postdoc Fellow), Ludwig Maximilian University, Institute of Near and Middle Eastern Studies, Department of Turkology, Munich, Germany
muzafferkaraaslan@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-6095-141X

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1649039

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 03.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Karaaslan, Muzaffer. "Osmanlı Duvar Resminin Tarihini Yeniden Düşünmek". *İstem* 45 (2025), 351-378. https://doi.org/10.31591/istem.1649039

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

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

Osmanlı Duvar Resminin Tarihini Yeniden Düşünmek

Öz

Osmanlı duvar resimleri, sanat tarihinin en çok incelenen ve üzerine çeşitli akademik çalışmaların yapıldığı önemli araştırma alanlarından biridir. Bu alandaki bilimsel çalışmalar, 1970'li yıllarda Günsel Renda ve Rüçhan Arık'ın öncü nitelikteki araştırmalarıyla başlamış, bu iki araştırmacının yayınları Osmanlı duvar resmi sanatının temel kaynakları arasında yer almıştır. 1970'lerden 2000'li yıllara kadar geçen süreçte farklı coğrafyalarda tespit edilen örnekler aracılığıyla Osmanlı duvar resimlerinin yayıldığı alanlar belirlenmiş; başkent ile taşra arasındaki ilişkiler, üslup özellikleri, sanatçı kimlikleri ve teknik farklılıklar üzerine kapsamlı değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca bu dönemde yapılan çalışmalar Osmanlı görsel kültürünün çok katmanlı yapısını ortaya koymuş ve duvar resmi üretiminin sosyo-kültürel arka planını anlamaya yönelik önemli katkılar sağlamıştır. 2000'li yıllardan itibaren ise bu yaklaşımlar yeni araştırmacıların katkılarıyla çeşitlenerek devam etmiştir. Özellikle Anadolu'nun ve Balkanlar'ın farklı bölgelerinde yer alan yapıların detaylı biçimde incelenmesiyle literatüre birçok yeni örnek kazandırılmış, sanat tarihçileri tarafından bu alana yönelik ilgi artmıştır. Bu makale, Osmanlı duvar resminin tarihini yeniden ele almayı ve özellikle 18. yüzyıl öncesine tarihlenen örneklere odaklanmayı amaçlamaktadır. Osmanlı Devleti'nin erken ve klasik dönemlerinde üretilen duvar resimlerinin teknik özellikleri, sanat zevki, ikonografik tercihleri ve üretim bağlamları incelenecek; üslup farklılıkları ve sanatçı kimlikleri üzerinden hem Osmanlı sanatı içerisindeki yeri hem de çağdaş ve çevre kültürlerle kurduğu ilişkiler değerlendirilecektir. Günümüze ulaşan örnekler, restorasyonlarla ortaya çıkarılan resimler, müze koleksiyonları, resimli el yazmaları, gravürler, vakfiye kayıtları ve seyyah anlatımları gibi çeşitli kaynaklar aracılığıyla bu sanatın tarihsel gelişimi incelenecektir. Bu çalışma ile Osmanlı duvar resminin yalnızca 18. yüzyıla özgü bir üretim alanı olmadığı, erken dönemlere uzanan köklü bir geçmişe sahip olduğu açıkça ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı Duvar Resmi, Erken Dönem Osmanlı Duvar Resimleri, Klasik Dönem Osmanlı Duvar Resimleri, Osmanlı Resim Sanatı, Süsleme Sanatları.*

Rethinking the History of Ottoman Wall Painting

Abstract

Ottoman wall paintings represent one of the most extensively studied and researched fields within art history. Scholarly engagement with this subject began in the 1970s with the pioneering works of Günsel Renda and Rüçhan Arık, whose publications remain foundational texts in the study of Ottoman wall painting. From the 1970s to the early 2000s, a significant body of research emerged, identifying examples of wall paintings across various geographical regions. This research mapped the areas where these artworks proliferated and analyzed the relationship between the capital and provincial regions, stylistic distinctions, artist identities, and technical variations. Additionally, the studies from this period contributed to understanding the complex nature of Ottoman visual culture, offering valuable insights into the socio-cultural contexts that shaped wall painting production. Since the 2000s, new contributions by scholars have diversified these approaches. Notably, detailed investigations of architectural structures across Anatolia and the Balkans have enriched the literature, bringing new examples and enhancing scholarly interest in the field. This article seeks to reassess the history of Ottoman wall painting, focusing on examples predating the 18th century. The technical characteristics, aesthetic sensibilities, iconographic choices, and production contexts of wall paintings from the early and classical periods of the Ottoman Empire will be examined. Furthermore, the study will explore the role of these works within Ottoman art and their connections with both contemporary and surrounding cultures through an analysis of stylistic variations and artist identities. The historical development of Ottoman wall painting will be traced using diverse sources, including surviving examples, paintings uncovered through restorations, museum collections, illuminated manuscripts, engravings, foundation records, and accounts from Ottoman and European travelers. This research will clearly demonstrate that Ottoman wall painting was not solely a phenomenon of the 18th century, but rather one with deep historical roots extending into the earlier periods of the Empire.

Keywords: *Ottoman Wall Painting, Early Ottoman Wall Paintings, Classical Ottoman Wall Paintings, Ottoman Painting Art, Decorative Arts.*

Giriş

Osmanlı duvar resimleri, sanat tarihinin en çok incelenen ve üzerine çeşitli akademik çalışmaların yapıldığı önemli alanlardan biridir. Bu konuya yönelik araştırmalar 1970'li yıllarda Günsel Renda ve Rüçhan Arık'ın çalışmalarıyla başlamıştır ve söz konusu yayınlar Osmanlı duvar resmi sanatına ilişkin öncü yayınlardır.[1] Daha sonraki yıllarda, İnci Kuyulu Ersoy, Pelin Şahin Tekinalp ve Tarkan Okçuoğlu gibi araştırmacılar, farklı bölgelerdeki ve yapılardaki örnekleri ele alan çalışmalarıyla bu alana önemli katkılarda bulunmuştur.[2] 1970'lerden 2000'lerin başına kadar geçen süreçte, çeşitli örneklerin tespit edildiği, duvar resimlerinin yayıldığı coğrafi alanların belirlendiği, başkent ve taşra arasındaki ilişkilerin değerlendirildiği, üslup ve sanatçı farklılıklarının analiz edildiği bir evre olmuştur. 2000'lerden itibaren ise bu yaklaşımlar devam etmiş ve yeni araştırmacılar, çeşitli yapıları inceleyerek bilim dünyasına kazandırmıştır.

Yayınlarda, Osmanlı sanat ortamında duvar resimlerinin 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı ve Osmanlı-Avrupa ilişkilerinin bu sanatın gelişimine katkı sağladığı yönünde yaygın bir görüş vardır. Eserlerin tarihlendirilmesi dikkate alındığında, Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile olan ilişkileriyle bu sanat arasında bir bağ kurmak kaçınılmazdır. Bu bilgi, Türkiye'de duvar resimlerinin incelenmeye başlandığı 1970'ler için oldukça doğrudur. Araştırmaların ilk dönemlerinde ulaşılabilen en erken tarihli eserler 18. yüzyıla aittir. Osmanlı yönetim merkezi olan Topkapı Sarayı'nın Gözdeler Dairesi'ndeki duvar resimleri, I. Abdülhamid (salt. 1774-1789) dönemine tarihlendirilmektedir. 1779 tarihli bu duvar resimlerinin yanı sıra İstanbul'daki bazı sivil örnekler de dikkat çekicidir.[3]

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda, araştırmacılar Osmanlı duvar resimlerinin 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılmaya başlandığını belirtmektedir. Geç dönemin farklılaşan estetik değerleri ele alındığında ise Topkapı Sarayı'ndaki III. Ahmed Yemiş Odası örnek olarak gösterilmektedir. Her halükarda bu sanatın başlangıcı 18. yüzyılla sınırlandırılmakta, daha önce boyayla yapılan bezemeler ise kalem işi veya boyalı nakış olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, araştırmanın merkezinde şu temel soru yer almaktadır: Osmanlı duvar resmi geleneği gerçekten 18. yüzyılda, imparatorluğun geç döneminde mi ortaya çıkmıştır?

[1] Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap* Cami (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları).; Rüçhan Arık. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976).; Günsel Renda. *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977).

[2] İnci Kuyulu. "İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin İncelenmesi". *II. Uluslararası İzmir Sempozyumu Tebliğleri.* haz. Necmi Ülker, (İzmir: Ege Üniversitesi İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi. 1998), 59-78.; Ayşe Pelin, Şahin Tekinalp. *Yıldız Sarayı Kompleksi Duvar Resimleri.* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).; Tarkan Okçuoğlu. *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı.* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

[3] Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk* Mimarisi, 30.; Nurhan Atasoy. "I. Sultan Mahmud Devrinden Bir Abide". *Sanat Tarihi Yıllığı*, 6 (1976), 25-25.; Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk*, 110-111.

Aslında, 1990'larda ve 2000'lerin başlarında yayımlanan bazı çalışmalarda Osmanlı duvar resimlerinin erken dönem örnekleri üzerine tartışmalar yapılmıştır. Ancak, 18. yüzyıla odaklanan genel kabul nedeniyle bu görüşler sınırlı bir yankı bulmuş, ayrıca *"kalem işi"* teriminin kullanımı okuyucunun bu eserleri *"duvar resmi"* olarak değerlendirmesini zorlaştırmıştır.[4]

Duvar resmi çalışmalarında terminolojiye ilişkin belirsizlikler, bu eserlerin doğru anlaşılmasını ve yorumlanmasını zaman zaman güçleştirmiştir. Duvar resmi, kalem işi, boyalı nakış, tezyinat, fresk ve fresko secco gibi terimler, teknik ve malzeme açısından küçük farklılıklar barındırmakla birlikte, genel olarak benzer bir olguyu ifade etmektedir. Söz konusu tanımlamaları kompozisyon bağlamında ele almak kavramsal ayrımları daha net bir şekilde ortaya koyabilir. Bu nedenle, kalem işi veya boyalı nakış terimleri, belirli şablonlara dayalı ve tekrarlayan motifler içeren bezemeleri tanımlarken, duvar resimleri ise bir kompozisyona sahip olmaları yönüyle farklılaşan eserler için kullanılmalıdır. Örnek olarak manzara, figür, natürmort veya mimari tasvirler gibi tematik unsurlar barındıran eserlerin *"duvar resmi"* olarak tanımlanması daha isabetli olacaktır.

Vurgulanması gereken bir diğer önemli husus, kullanılan malzemedir. Osmanlı duvar resmi denildiğinde genellikle kuru sıva üzerine uygulanan örnekler akla gelmektedir. Her ne kadar bu tür uygulamalar tarihsel süreçte yaygın olarak kullanılmış olsa da bir eserin duvar resmi olarak tanımlanabilmesinde belirleyici olan temel unsur, resim ile mimari arasındaki ilişkidir. Bu çerçevede, Osmanlı dönemine ait duvar resimlerini değerlendirirken yalnızca kuru sıva üzerine yapılan uygulamalarla sınırlı kalmamak gerekir. Ahşap, kumaş, kâğıt gibi farklı yüzeylere uygulanmış, ancak mimariyle bütünlük içerisinde olan kompozisyonlar da duvar resmi kapsamında ele alınmalıdır. Bu çalışmada yer verilen örnekler de söz konusu çeşitliliği yansıtacak şekilde seçilmiştir.

Bu makale, Osmanlı duvar resminin tarihini yeniden değerlendirmeyi amaçlamakta olup, 18. yüzyıl öncesine ait örneklere odaklanacaktır. Duvar resmi sanatının teknik olarak devletin erken döneminden itibaren sanatçılar tarafından uygulandığı ve her dönemin sanat zevkine göre şekillendiği örnekler üzerinden incelenecektir. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti'nin erken ve klasik dönemlerindeki duvar resimleri; günümüze ulaşanlar, restorasyonlarla yeniden açığa çıkanlar, resimli el yazmaları, gravürler, eski fotoğraflar, vakfiye kayıtları ve seyahatnamelerdeki anlatılarla desteklenerek Osmanlı duvar resmi sanatının tarihsel geçmişine ışık tutulacaktır. Söz konusu çalışma ile birlikte sanat tarihi yazınında eksik bırakılan erken ve klasik dönem duvar resimleri incelenerek bu alandaki boşluk dolduracaktır ve duvar resimlerinin 18. yüzyıldan önce de Osmanlı sanat dünyasında yer aldığı kesin olarak ortaya konulacaktır.

[4] Serpil Bağcı. "Erken Osmanlı Kalemişleri Üzerine Bazı Gözlemler". *In Memoriam* İ. Metin Akyurt Bahattin Devamı Kitabı, ed. Nezih Başgelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995), 33.; Bengi Çorum. "Erken Osmanlı Kalem İşlerinden Bir Örnek: Bursa Ali Paşa Camii", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 15 (2002), 30.

1. 14. ve 15. Yüzyıl Osmanlı Duvar Resmi

Osmanlı Devleti'nin erken dönemi (14.-15. yüzyıl), ülkenin siyaseti kadar kültürel ortamı açısından da önemlidir. Bir yandan fetihlerle devlete katılan yeni bölgeler, diğer yandan çağdaş ve çevre kültürlerle olan karşılıklı etkileşim Osmanlı kültürel ortamını şekillendirmiştir. Duvar resimleri de dönemin önemli sanatsal üretimleri arasında yer almakta olup, bu sanatın kökeninin 14. yüzyıla dayandığı görülmektedir. 14. yüzyıl örnekleri içerisinde Bursa'daki Ali Paşa Camisi öne çıkmaktadır.

Kesin inşa tarihi bilinmeyen Ali Paşa Camisi'nin banisi Çandarlı Ali Paşa'dır. 1394 tarihli vakfiye, caminin tarihlendirilebilmesi açısından önemli bir kaynaktır. Vakfiyede, söz konusu yapının Ebu İshak Kâzerunî dervişlerine vakfedilen bir zaviye olduğu bilgisi yer almaktadır. Bununla birlikte, vakfiyedeki bazı tanımlamalar yapının bezemeleri hakkında da bilgi vermektedir. Belgede eser, *"cennet köşkü"* olarak tanımlanmıştır.[5]

Yapının eski fotoğraflarında duvar resimleri görülmektedir. Ancak, yanlış bir restorasyon uygulaması sonucunda bu resimler yok olmuştur. Söz konusu resimler, erken Osmanlı döneminin sanat zevkini yansıtmaktadır. Topraktan çıkan ağaç tasvirleri adeta manzara betimlemesinden alınmış bir kesit gibidir. Hatta yapıdaki diğer kalem işleriyle birleştirildiğinde, vakfiyede geçen *"cennet köşkü"* tanımının bir karşılığı olarak değerlendirilebilir. 14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın üslubunu yansıtan bu resimler, Osmanlı Devleti'nin çağdaş ve çevre kültürlerle olan ilişkisi bağlamında da önem taşımaktadır (Resim 1-2).



Resim 1: *Ali Paşa Camisi Duvar Resimleri*

Foto: *Filiz Çağman-Zeren Tanındı*



Resim 2: *Ali Paşa Camisi Duvar Resimleri*

Foto: *İ. Naci Zeyrek*

[5] Çorum, "Erken Osmanlı Kalem", 31; İ. Naci Zeyrek. *Çandarlı Ailesi'nin Sanat Hamiliği ve Bursa Ali Paşa Camii.* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2004), 33-36.; Zeren Tanındı, "Yeşil Cami'de Sıva Üzerindeki Nakışlar". *Bursa Yeşil Cami (Green Mosque of Bursa).* ed. Yusuf Oğuzoğlu-Carol Stevens Yürür (İstanbul, 2019), 110.

Araştırmacılar, yapıdaki bezemelerin Kâzerunî dervişleri tarafından 14. yüzyılın sonlarında yapılmış olabileceğini düşünmektedir. Camideki duvar resimleri, Şiraz'da Muzafferiler döneminde üretilen kitap resimleriyle birlikte Bağdat'ta Celâyiriler tarafından yapılan resimlere ve 15. yüzyılın başlarında Herat'ta Timurlu sultanlar için tasarlanan kitap resimleriyle konu ve üslup bakımından örtüşmektedir. Bu benzerlikler, 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarındaki kültürel ortamı göstermenin yanı sıra Osmanlı Devleti'nin çağdaş ve çevre kültürlerle olan ilişkisine de sanat bağlamında ışık tutmaktadır.[6]

Yukarıda bahsedilen kültürel hareketlilik ve karşılıklı etkileşimler 15. yüzyılda da devam etmiştir. Bu dönemde duvar resimleri açısından öne çıkan yapılar arasında Edirne Muradiye Camisi (1436), Tire Yahşi Bey (Yeşil) Camisi (1441) ve Konya'daki Kubbe-i Hadra (1274) yer almaktadır.

Edirne'deki Muradiye Camisi, 1436 tarihinde inşa edilmiş olup banisi Sultan II. Murad'dır (Salt. 1421-1444, 1446-1451). Tabhaneli plan tipine sahip olan bu yapı, dönemin estetik dilini yansıtmaktadır.[7] Farklı dönemlere ait bezemelerin bulunduğu yapının en erken evresi 15. yüzyıla aittir. Yapıdaki duvar resimlerine ilk dikkat çeken isim Gasparini'dir. Yazar, 15. yüzyıl bezemelerinin yeterince aydınlatılmadığını ve yaptığı ilk çalışmanın tüm sorunları çözmeye yetmeyeceğini belirtmektedir.[8] Söz konusu kitap, Edirne ve Muradiye Camisi ile ilgili yapılan çalışmalarda önemli bir kaynak olmuş; ancak duvar resmi literatüründe ne yazık ki satır aralarında kaybolmuştur.

Muradiye Camisi'nde parçalar halinde günümüze ulaşan duvar resimlerinde, sanatçıların bir bahçe veya doğa manzarasını betimlemeyi amaçladıkları görülmektedir. Kompozisyonlarda servi ağaçları, ağaçlara dolanan sarmaşıklar ve çeşitli çiçekler dikkat çekmektedir. Günümüze ulaşamayan bölümlerde de benzer üslupta ve temada resimlerin olduğu düşünüldüğünde, sanatçıların adeta tüm yapıyı kapsayan bir manzara tasarladıkları varsayılabilir (Resim 3-4).[9]

[6] Çorum, "Erken Dönem Kalem", 32-32.; Filiz Çağman-Zeren Tanındı, "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı". *Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler.* haz. Ahmet Yaşar Ocak. *(*Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 525-526.; Tanındı, "Yeşil Cami'de", 110.

[7] Ekrem Hakkı Ayverdi. *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri 806-855 (1403-1451) II.* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1972), 405.; Yıldız Demiriz. *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453).* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 487.

[8] Elisabetta Gasparini. *Le Pitture Murali Della Muradiye Di Edirne*, (Padova: Sargon, 1985), 5-6.

[9] Gasparini,"Le Pitture", 38.; Bağcı, "Erken Osmanlı Kalemişleri", 33-34.; Ali Fuat Baysal. *Edirne Osmanlı Erken Dönem Camileri Kalem İşi Örnekleri ve Analizleri*. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 185.

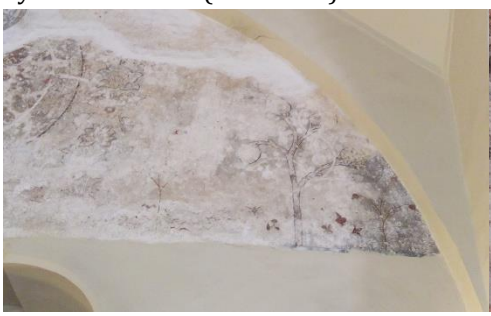


Resim 3:*Bursa, Muradiye Camisi*



Resim 4*: Bursa, Muradiye Camisi*

Aynı döneme ve üsluba ait bir diğer örnek ise İzmir-Tire'deki Yahşi Bey (Yeşil) Camisi'dir. 1441 yılında, II. Murad'ın emirlerinden Halil Yahşi Bey tarafından yaptırılan camide çeşitli temalarda duvar resimleri bulunmaktadır.[10] Bu resimler arasında, Edirne Muradiye Camisi'ndeki tasvirlere benzer tasarımlar görülmektedir. Özellikle farklı konumlara yerleştirilen servi ve hurma ağacı tasvirleri dikkat çekmektedir. Servi ağaçları ve onları saran sarmaşık betimlemeleri dönemin estetik değerlerini doğrudan yansıtmaktadır. Bununla birlikte yan yana resmedilen farklı boyutlardaki ağaç tasvirleri doğa manzarası izlenimi vermektedir. Ayrıca, nişlerin etrafını saran ve iç içe kompoze edilen çiçek tasvirleri ise bir bahçe hissi uyandırmaktadır (Resim 5-6).



Resim 5: *Tire, Yahşi Bey Camisi*



Resim 6*: Tire, Yahşi Bey Camisi*

Yahşi Bey Camisi'nde bitkisel tasarımların yanı sıra çeşitli nesne tasvirleri de dikkat çekmektedir. Özellikle mihrapta yer alan mum ve kandil tasvirleri 15. yüzyıl bağlamında büyük önem taşımaktadır. Osmanlı sanatçıları, farklı dönemlerde mihraba kandil betimlemeleri yapmıştır. Osmanlı duvar resmi sanatı genelinde değerlendirildiğinde ve günümüze ulaşan örnekler göz önünde bulundurulduğunda, mihrapta kandil tasvirine rastlanan en erken tarihli eserlerin başında Yahşi Bey Camisi gelmektedir (Resim 7-8-9).

[10] Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi*, 542-543.; Demiriz, *Osmanlı Mimarisinde Süsleme*, 642.



***Resim 7**: Servi Ağacı Tasviri*



***Resim 8:** Kandil- Mum Tasviri*



***Resim 9:** Ağaç ve Kandil Tasviri*

Erken dönem Osmanlı resim üslubunu takip edebildiğimiz bir diğer yapı, 1274 yılında inşa edilen Kubbe-i Hadra'dır. Mevlana Türbesi olarak bilinen bu yapıda, 2018 yılında gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları sırasında II. Bayezid (Salt. 1481-1512) dönemine ait önemli duvar resimleri ortaya çıkmıştır. Kubbe-i Hadra'daki duvar resimlerinin üslubu ve özellikle manzaranın ele alınış biçimi, yukarıda bahsedilen Edirne Muradiye Camisi ve Tire Yahşi Bey Camisi'ndeki örneklerle örtüşmektedir. Ancak diğer yapılardan farklı olarak, Konya'daki duvar resimlerinde yapı tasvirleri dikkat çekmektedir. Bu yapılar, kompozisyonların merkezinde yer almakta olup çevresinde servi ağaçları ve bahar dalları görülmektedir. Baysal'ın yaptığı çalışmada, betimlenen yapı ve yerler hakkında görüşler yer almaktadır. Söz konusu yapılar arasında Kubbe-i Hadra, Konya Kalesi, Selçuklu Sarayı, Alaeddin Tepesi ve Eflatun Mescidi bulunmaktadır.[11] Günümüze ulaşan örnekler doğrultusunda, Kubbe-i Hadra'daki bu duvar resimleri, Osmanlı sanatı içerisindeki en erken tarihli yapı odaklı manzara resimleri olarak kabul edilebilir (Resim 10-11).

[11] Naci Bakırcı. Mevlâna Müzesi Kubbe-i Hadrâ Kalem İşi Süslemeleri ve Yapılan Restorasyon Çalışmaları, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı (2019), 326.; Ali Fuat Baysal. Restorasyon Sonrası Kubbe-i Hadrâ Kalem İşleri Üzerine Bir Değerlendirme, *İstem,* 33 (2019), 46-47.; Ali Fuat Baysal. *Kubbe-i Hadrâ Kalemişi Tezyînâtı ve Onarımı. (*Konya: Palet Yayınları, 2020), 85;. Ali Fuat Baysal. "Kubbe-î Hadrâ Kalemişi Tezyinatında Yeni Bulunan Manzara Resimleri". *16th International Congress of Turkish Art Proceedings*. ed. Serpil Bağcı vd. (İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023), 1/247-256.



Resim 10: Konya, Kubbe-i Hadra'daki Manzara
Foto: Ali Fuat Baysal



Resim 11: Konya, Kubbe-i Hadra'daki Manzara
Foto: Ali Fuat Baysal

Yukarıda bahsedilen örnekler, erken Osmanlı sanat anlayışını yansıtan ve günümüze ulaşan duvar resimleridir. Yapılardaki resimlerin yanı sıra, kaynaklar doğrultusunda 15. yüzyılda duvar resimlerinin varlığına dair bilgilere de ulaşılmaktadır. Özellikle Topkapı Sarayı'nın bezeme dünyasını bizlere sunan bu kaynaklar dönemin duvar resmi üretimlerini aydınlatmaktadır.

Kritovulos'un kaleme aldığı *"Kritovulos Tarihi"* adlı eserde, II. Mehmed'in (Salt. 1444-1446, 1451-1481) yeni bir saray inşa ettirdiği ve bu saraya resimler yapıldığı belirtilmektedir.[12] Konuya ilişkin önemli dönem kaynaklarından biri de İdrîs-i Bitlisî'nin yazdığı *"Heşt Bihişt"* adlı eserdir. 15. yüzyılın ortalarında doğduğu düşünülen Bitlisî, II. Bayezid'in emriyle sekiz sultanın dönemini anlatan bir tarih kitabı kaleme almıştır. 1506'da tamamlanan eser, yalnızca tarihi bilgiler sunmakla kalmayıp, dönemin kültürel ve sanatsal detaylarına da dikkat çekmiştir.[13] Necipoğlu, Bitlisî'yi kaynak göstererek sarayda duvar resimlerinin varlığını ortaya koymaktadır. Bitlisî'nin anlatımına göre, yapıda çeşitli duvar resimleri bulunmakta ve bunlar arasında suretli veya figürlü olarak tanımlanabilecek kompozisyonlar da yer almaktadır. Yazarın yaşadığı dönem ve eserin tamamlandığı tarih göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu duvar resimlerini 15. yüzyıla tarihlendirmek mümkündür.[14]

15. yüzyıl duvar resmi üretimiyle ilgili bazı kaynaklarda İtalyan sanatçı Gentile Bellini'nin adı da geçmektedir. Babinger, Bellini'nin sarayın bazı odalarına duvar resimleri yaptığı bilgisini sunmaktadır. Ancak bu görüşe karşı çıkan Necipoğlu, Bellini'nin İstanbul'da kısa bir süre bulunduğunu ve bu süre zarfında büyük boyutlu duvar resimleri yapma imkânının bulunmadığını belirtmektedir. Necipoğlu, eğer Bellini gerçekten duvar resmi yaptıysa, bunun sarayın dış bahçesinde yer alan

[12] Kritovulos. *Kritovulos Tarihi*. ed. İbrahim Dizman, (İstanbul: Heyamola Yayın, 2012), 607.
[13] Abdülkadir Özcan. "Heşt Bihişt". *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998) 17/ 271.
[14] Gülru Necioğlu. *Arcitehture, Ceramonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteent Centuries, (New York: The MIT Press,* 1991), 143.

köşklere yapılmış olabileceğini öne sürmektedir. Bu bilgiler ışığında, II. Mehmed'in farklı kültürlere olan ilgisi göz önünde bulundurulduğunda, sultanın sanatçıdan yeni inşa edilen köşkler için duvar resmi sipariş etmesi olasılık dâhilindedir.[15]

2. 16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Duvar Resmi

Osmanlı duvar resimleri hiçbir kesintiye uğramadan klasik dönemde de sanatçılar tarafından uygulanmaya devam etmiştir. Bu dönemde üretilen duvar resimleri özellikle restorasyon çalışmalarıyla gün yüzüne çıkmıştır. Günümüze ulaşan örneklerin yanı sıra resimli el yazmaları, seyahatnameler ve risaleler de klasik dönemin duvar resimleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

2020 yılında Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirilen restorasyon çalışmalarında, Mukaddes Emanetler Dairesi'nde sıva altından duvar resimleri ortaya çıkmıştır. Yeni bulunan bu resimler, tema ve üslup açısından büyük önem taşımaktadır. Has Oda'nın kuzey revakında yer alan duvar resminde simurg ve ejder betimlemeleri dikkat çekmektedir. Eserde tercih edilen motifler ve hâkim olan üslup, klasik Osmanlı döneminin sanat zevkini yansıtmaktadır (Resim 12).[16]



Resim 12: *Topkapı Sarayı'ndaki Duvar Resmi*
Foto: *Aziz Doğanay*

Ejder ve simurg tasvirlerinin ele alınış biçimi, klasik dönemin en önemli sanatçılarından biri olan Şah Kulu'nu ve onun Osmanlı dünyasına kazandırdığı saz üslubunu akıllara getirmektedir. Kanuni Sultan Süleyman (Salt. 1520-1566) döneminde Tebriz'den getirilen Şah Kulu, Osmanlı Devleti'ne kazandırdığı bu üslupla büyük bir öneme sahiptir. Saz üslubu, kökeni Uzakdoğu ve İran dünyasına dayanan ve tarihsel arka planı 14. yüzyıla kadar uzanan bir sanat anlayışıdır. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da yoğunluk kazanan bu üslup, peşi sıra gelen yüzyılları ve sanatçıları da etkilemiştir. Duvar resminde görülen ejder ve simurg tasvirlerinin çok

[15] Franz Babinger. *Mehmed the Conqueror and His Time.* çev. Ralph Manheim. (New Jersey: Princeton University Press. 1978), 380.; Necipoğlu, *Arcitehture, Ceramonial,* 143-144.

[16] Aziz Doğanay. "Yüzyıllar Sonra Topkapı Sarayı'nda Ortaya Çıkarılan Ejder-Sîmurg Karşılaşması Üzerine", *Milli Saraylar,* 21 (2021), 7-8.; Banu Mahir. *Osmanlı Resim Sanatında Saz Üslubu*. (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2022), 184.

benzerleri dönemin çeşitli kitap resimlerinde de karşımıza çıkmaktadır.[17]

Topkapı Sarayı'ndaki duvar resmi, üslup açısından izleyiciyi 16. yüzyıla götürmektedir. Resmin kompozisyonu ve üslubu, sanatçısının Şah Kulu olabileceğini akıllara getirmektedir. Eserde herhangi bir imza bulunmadığı için bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak, eserin sanatçısı Şah Kulu değilse, onun üslubunu benimseyen çıraklarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Doğanay, eseri yapan sanatçının Şah Kulu olmaması durumunda, o dönemde nakkaşhanede çalışan ve saz üslubunu benimsemiş Şah Hüseyin ibn Ressam Hüssam, Hasan ibn Abdülcelil Ressam, Veli Can ve Şaban Abdullah gibi sanatçıların da bu eserde etkili olmuş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.[18]

Osmanlı'nın klasik döneminden günümüze ulaşan bir diğer örnek, Berlin'deki *Pergamonmuseum, Museum für Islamische Kunst* koleksiyonunda yer almaktadır. 1912'de Suriye'nin Halep kentinden getirilen eserler, ahşap üzerine uygulanmıştır. Panellerde yer alan 1600-1 ve 1603 tarihleri yapı ve bezemeler hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Yapıdaki bezemeler hakkında ilk çalışma 1920'lerde Sarre tarafından yapılmıştır. Yazar, yapının inşasını 1600-1 yılına tarihlendirirken, bezemelerin ise 1603'de uygulanmış olabileceğini belirtmektedir. Vekil Ailesi'nden satın alınan bu odadaki bezemeler, klasik Osmanlı döneminin kültür ortamını ortaya koymaktadır.[19]

Ahşap panellerde yoğun kalem işlerinin yanı sıra figüratif kompozisyonlar da dikkat çekicidir. Resimli el yazmalarındaki örnekleri çağrıştıran bu eserlerde birbirinden farklı temalar sanatçılar tarafından işlenmiştir. Burada hem dini hem de gündelik hayatın temsili niteliğinde düzenlemeler yer almaktadır. Meryem ve çocuk İsa, son akşam yemeği, İshak'ın kurban edilmesi, St. Georgios'un ejderi öldürmesi gibi birçok dini temada tasvirler bulunmaktadır (Resim 13-14-15). Yapı-

[17] Banu Mahir. "Osmanlı Sanatında Saz Üslubundan Anlaşılan", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık 2*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü, 1987), 125; Mahir, *Osmanlı Resim*, 184.

[18] Doğanay, "Yüzyıllar Sonra", 7-9.

Doğanay'ın verdiği örneklere katılmakla birlikte, buradaki bezemelerde tek bir sanatçıdan ziyade bir sanatçı grubunun kolektif çalışmış olabileceği üzerinde de durulması gerekmektedir. Özellikle Şah Kulu'ndan sonra saray nakkaşhanesinin başına geçen Karamemi'nin bu sanatçı grubunun içerisinde olduğunu gösterdiğini düşündüğümüz bazı detaylar vardır. Bilindiği gibi, Karamemi, yalnızca kitap yapraklarını değil aynı zamanda mimari yapıları da bezemiştir (Duran, 2001, 362-363; Doğanay, 2009, 85-86). Bu bağlamda, Süleymaniye Camisi'ndeki bazı kalem işleri önemli karşılaştırma öğeleri sunmaktadır. Ömer Barkan'ın, Süleymaniye Camisi'nin masraf defterleri üzerine hazırladığı çalışmasından, Karamemi'nin yapıda çalıştığına dair bilgilere ulaşılmaktadır (Barkan, 1972, 326; Barkan, 1979, 177). Ancak, Topkapı Sarayı'ndaki bezemelerde Karamemi'nin de çalışmış olma ihtimali, bu bilgiyle sınırlı değildir. Semih İrteş, Süleymaniye Camisi'ndeki kalem işlerini değerlendirdiği bir makalesinde 2007-2010 yılları arasında gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları sırasında bazı kalem işlerinin açığa çıktığını belirtmektedir (İrteş, 2021, 14-15). Bu kalem işlerinin çok benzeri çalışmamızda incelediğimiz duvar resminin bulunduğu revakların kemerlerinde de yer almaktadır. Eserlerin çağdaş ve aynı kompozisyonda olması, Topkapı Sarayı'ndaki söz konusu duvar resminin çevresindeki kalem işlerinin Karamemi'ye ait olabileceğini düşündürmektedir. Duvar resminde Şah Kulu üslubunun hâkim olduğu bir gerçektir. Ancak bu bölümdeki bezemeleri tek bir sanatçıdan ziyade Şah Kulu ve onun öğrencilerine atfetmek daha doğru olacaktır.

[19] Sarre, Friedrich. "Islamische Kunstabteilung Bemalte Wandbekleidung Aus Aleppo", *Berliner Museen*, 41 (1920), 157.

nın bir Hristiyan evi olduğu göz önüne alındığında, seçilen temaların sebebi daha da anlaşılır olmaktadır. Ancak sanatçının veya haminin seçtiği temalar, bütün semavi dinlerce kabul görmüş önemli karakterlerin betimlemeleri ve onların hayatlarından kesitlerdir. Bu noktada Halep Odası'ndaki duvar resimleri sadece evde yaşayan Hristiyan ailenin izlemesine yönelik değil aynı zamanda eve gelebilecek Müslüman ve Yahudi tebaanın da anlamlandırabileceği ve kendi kültürlerinden izler bulabilecekleri konularda tasarlanması açısından önemlidir.[20]



Resim 13: *Meryem ve İsa Tasviri*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum Museum Digital SMB*



Resim 14: *İshak ve İbrahim*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum Museum Digital SMB*



Resim 15: *St. Georgios Tasviri*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum Museum Digital SMB*

Gündelik hayattan kesitler ise av sahneleri, tahtta oturan sultanlar ve Leyla ile Mecnun hikayesine gönderme yapan âşık tasvirlerinden oluşmaktadır (Resim 16-17-18). Bunların yanı sıra, enstrüman çalan melekler, ejder, simurg ve kilin gibi efsanevi yaratıklarla çeşitli hayvanlardan oluşan kompozisyonlar da sanatçılar tarafından işlenmiştir (Resim 19-20). Özellikle ejder, melek ve kilin gibi figürler, Osmanlı'nın klasik döneminde sıkça kullanılan motifler arasında yer almakta olup, saz üslubunda resim yapan sanatçıların ana kompozisyon öğeleri arasında bulunmaktadır. Bu kompozisyonlarla birlikte bezeme repertuvarında Farsça ve Arapça hat yazıları da önemli bir yer tutmaktadır.[21]

[20] Sarre, "Islamische Kunstabteilung", 147.; Julia Gonnella. *Ein Christlich-Orientalisches Wohnhaus des 17. Jahrhunderts aus Aleppo (Syrien): Das "Aleppo-Zimmer" im Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preu*ßisher Kulturbesitz. (Mainz: Philipp von Zabern, 1996), 34-39; Volkmar Enderlein. "Die Malereien des Berliner Aleppo-Zimmers". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger. (Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002), 31-36.

[21] Sarre, "Islamische Kunstabteilung", 146.; Claudia Ott. "Die Inschriften des Aleppozimmers im Berliner Pergamonmuseum", *Le Muséon*, 109/1-2 (1996), 220-221.; Enderlein, "Die Malereien", 32.
Halep Odası'nın bezeme repertuvarında hat düzenlemeleri oldukça önemli bir yerdedir. Araştırmacılar evin sahibin İsa b. Butrus isminde bir Hristiyan'ın olduğunu belirtmektedir. Baninin Hristiyan kimliğine karşın duvar resimlerinde ve yazılarda seçilen temalar bütün dinleri kapsayan bir özelliğe →



Resim 16: *Leyla ve Mecnun*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum*
Museum Digital SMB



Resim 17: *Hayvan Tasvirleri*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum*
Museum Digital SMB



Resim 18: *Hayvan Tasvirleri*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum*
Museum Digital SMB



Resim 19: *Kilin Tasviri*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum*
Museum Digital SMB



Resim 20: *Saz Çalan Melek Tasviri*
Foto: *Berlin Pergomonmuseum*
Museum Digital SMB

Günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki örneklerin yanı sıra, Osmanlı'nın klasik döneminde duvar resimlerinin varlığını kanıtlayan çeşitli belgeler de mevcuttur. Resimli el yazmaları, seyahatnamelerdeki anlatılar, gravürler, risaleler ve çeşitli arşiv kayıtları bu dönemde gerçekleştirilen duvar resmi üretimlerine ışık tutmaktadır.

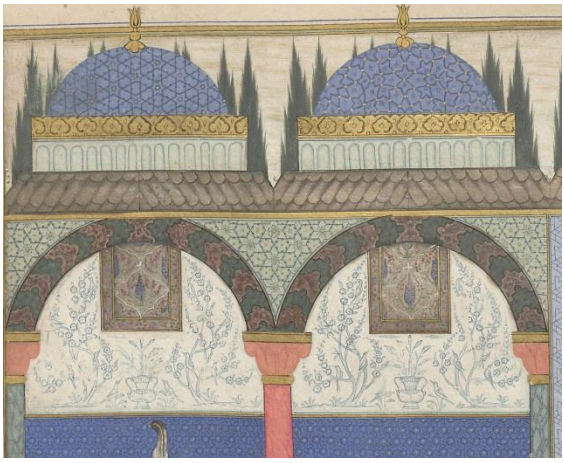
→

sahiptir. Hatlarda incilden pasajlar seçmek yerine her dinden kabul görebilecek iyiliği ve güzelliği öven konular tercih edilmiştir. Bu seçim evin bezemelerinde ortak bir kültür dünyasının yaratıldığını göstermektedir. Ayrıca 17. yüzyıla ait olan bu yazı örnekleri sonraki yüzyıllarda Suriye'nin çeşitli kentlerindeki diğer yapılarda da karşımıza çıkmaktadır (Heyberger, 2002, 87-88; Kerstens, 2002, 91).

Örnekler incelendiğinde, Ahmed Feridun'un 1569 *tarihli Nüzhet-i Esrâru'l-Ahbar der-Sefer-i Sigetvar* (TSM, H. 1339) adlı eserinde, II. Selim'in (Salt. 1566-1574) Avusturya İmparatorluğu elçisini kabulünü betimleyen sahnede, sultanın hemen arkasında yer alan duvarlarda ağaç, kuş ve vazo kompozisyonlarından oluşan iki farklı duvar resminin bulunduğu görülmektedir (Resim 21-22). Aynı yüzyıla ait bir diğer önemli eser ise 1582 yılında tamamlanan Suûdî'nin *Matali'ü's-Sa'âde ve Yenabi'u's-Siyâde* (PBNF, Turc 242) adlı kitabıdır. Eserde, Sultan Murad'ın (Salt. 1574-1595) bir kitabı incelediği sahnenin detaylarında, sanatçının ağaç tasvirlerinden oluşan duvar resimleri yaptığı görülmektedir (Resim 23-24).



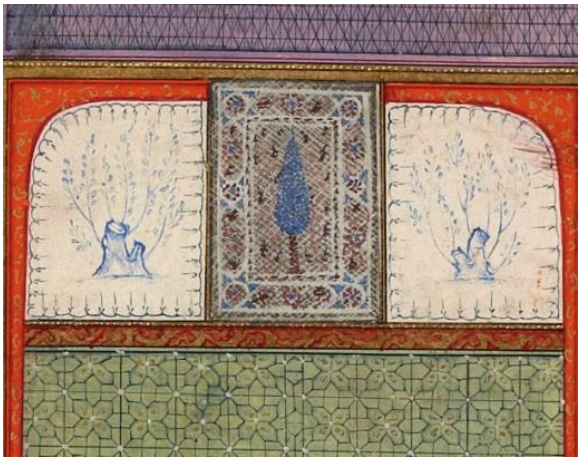
Resim 21: *II. Selim'in Avusturya İmparatorluğu Elçisini Kabulü*
Foto: *Topkapı Sarayı Müzesi Koleksiyonu*
Nüzhet-i Esrâru'l-Ahbar der-Sefer-i Sigetvar
TSM H. 1339, y.178a



Resim 22: *Detaydaki Duvar Resmi*
Foto: *Topkapı Sarayı Müzesi Koleksiyonu*



Resim 23: *Sultan Murad'ın Kitap İnceleme Sahnesi, Matali'ü's-Sa'âde ve Yenabi'u's-Siyâde, PBNF, TURC 242, y.7b*
Foto: *Bibliothéque Nationale de France*



Resim 24: *Detaydaki Duvar Resmi*
Foto: *Bibliothéque Nationale de France*

Kitap resimlerindeki detayların gerçekte var olup olmadığı kesin olarak belirlenememekle birlikte Osmanlı resminin belgeleyici niteliği göz önünde bulundurulmalıdır.[22] Bir diğer önemli nokta, yukarıda ele alınan Nüzhet-i Esrâru'l-ahbar der-sefer-i Sigetvar (TSM, H. 1339) isimli eserin Nakkaş Osman tarafından yapıldığı bilinmektedir. Matali'ü's-sa'âde ve Yenabi'u's-siyâde (PBNF, Turc 242) adlı eser de yine sanatçının üslubunu yansıtmaktadır. Arşiv belgelerinde, Topkapı Sarayı'ndaki Kule Köşkü ve Kaptan Paşa Köşkü'nün duvarlarına Nakkaş Osman tarafından bezemeler yapıldığı bilgisi yer almaktadır.[23] Bu doğrultuda, Nakkaş Osman'ın yaptığı bezemeler arasında, kitaplarda yer alan duvar resimlerine benzer eserlerin bulunma olasılığı yüksektir. Dolayısıyla, kitap resimleri klasik Osmanlı duvar resimleri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Ayrıca, söz konusu belge doğrultusunda Nakkaş Osman'ın üretimlerinin yalnızca kitap sanatlarıyla sınırlı kalmayıp mimari bezeme alanında da faaliyet gösterdiği bilgisi son derece değerlidir.

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde duvar resimlerinin varlığını bazı Avrupalı seyyahların ve yazarların eserlerinden takip etmek mümkündür. Bu bağlamda, Petrus Gyllius (Pierre Gilles)'in notları oldukça önemlidir. 1544-47 yılları

[22] Sanatçılar tarafından kitaplara resimlenen çini, seramik ve kıyafet gibi detayların dönemin üretimleriyle uyuştuğunu ortaya koyan çalışmalar vardır (Atasoy, Raby, 1994, 33-36, 40-43; Atasoy, Denny, Mackie, Tezcan, 2001, 24-31; Atasoy, 2002, 89, 124). Bu örnekler ışığında, klasik dönemde üretilen ve kitap resimlerinin detaylarında gördüğümüz duvar resimlerinin de var olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

[23] Filiz Çağman. "Nakkaş Osman in Sixteenth Century Documents and Literature", *10th International Congress of Turkish Art*. (Genéve: Fondation Max Van Berchem, 1999), 202.; Serpil Bağcı vd. *Osmanlı Resim Sanatı*, (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 194-195.

arasında İstanbul'da bulunan Gyllius, Topkapı Sarayı'ndaki Mermer Köşk'te İran resimlerinin[24] olduğunu belirtmektedir.[25] Kaynaklar doğrultusunda Mermer Köşk'te çeşitli duvar resimlerinin olduğunu ortaya koyan ilk isimlerden biri Gülru Necipoğlu'dur. Yazar, Topkapı Sarayı'nı konu alan çalışmasında Gyllius'un yanı sıra Hoca Saddeddin Efendi'yi de kaynak göstererek Mermer Köşk'te İran üslubunda tarihi temalarda yapılmış resimlerin olduğunu belirtmektedir. Bu eserlerin, I. Selim'in (Salt. 1512-1520) fetihleriyle ilişkili olabileceği düşünülmektedir.[26] Tarihi olayların betimlendiği bu resimler Osmanlı sarayında figüratif resimlerin varlığını daha da pekiştirmektedir.

Klasik dönemin duvar resimlerini kayıt altına alan isimlerden biri Michael Heberer'dir. 1610'da yayımlanan *Aegyptiaca Servitus* adlı eseri bu açıdan büyük önem taşımaktadır (Bamberg Staatsbibliothek, Geogr.it.q139). Kitapta yalnızca duvar resimlerinin varlığından bahsedilmekle kalmamış aynı zamanda eserin gravürü ve Heberer'in görüştüğü kişilerin aktardığı bilgiler doğrultusunda ikonografik çözümlemesi de sunulmuştur (Resim 25).[27]



Resim 25: *Heberer'in Seyahatnamesindeki Duvar Resmi Gravürü*
Foto: *Michael Heberer, Aegyptiaca Servitus*
Bamberg Staatsbibliothek, Geogr.it.q139

Alman asıllı Heberer, 1585 yılında Osmanlı Devleti'ne esir düşmüştür. Bir süre sonra azat edilen yazarın Osmanlı dünyasına dair gözlemleri oldukça dikkat çekicidir. Özellikle İstanbul'un sokaklarına dair anlatıları, kitabının önemli bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Heberer, Pera sokaklarında bir sivil mimaride

[24] Burada İran resimleri olarak belirtilmesinin nedeni paragrafta belirtilen birincil kaynaklarda *"Persian painting"* olarak geçmesidir.
[25] Petrus Gyllius. *The Antiquities of Constantinople,* (London: Printed for the benefit of the translater, 1729), 39-40.
[26] Necipoğlu, *Arcitehture, Ceramonial,* 223-224.; Ayrıca bkz. Josef von Karabacek, *Abendländische Künstler zu Konstantinopel im XV. und XVI. Jahrhundert,* (Wien: In Komimision bei A. Hölder), 62.
[27] Michael Heberer. *Aegyptiaca Servitvs.* (Haidelberg: Vögelin. Bamberg, 1610. Bamberg: Staatsbibliothek - - Georg.it.q.139), 358.

karşılaştığı duvar resminden bahsetmektedir. Aslına sadık kalarak çizdiğini belirttiği bu duvar resminde oldukça ilginç detaylar yer almaktadır. Alegorik bir anlatı içeren eserde, birbiriyle kapışan kurt ve aslan, fil, eğlenen insanlar ve kadın, kartal ve yılanlardan oluşan hibrit bir tasvir bulunmaktadır. Çevredeki Rumlardan edindiği bilgiler doğrultusunda resmin açıklamasını yapan Heberer, aynı zamanda dönemin tarihsel arka planına ve sosyal ortamına da ışık tutmaktadır.[28]

Yazar, edindiği bilgiler doğrultusunda kurdun Türk hükümdarını, aslanın Venedik Devleti'ni ve vücuduna kuşak sarılmış filin, Türkler tarafından ele geçirilen Asya ve Afrika topraklarını sembolize ettiğini ifade etmektedir. Filin hemen üstünde yer alan ve birbirinin omzuna çıkan iki nü figürün ise direnmeden Türklere teslim olan Rumların utancını simgelediği belirtilmektedir. Kompozisyonun en dikkat çeken unsurlarından biri, formu değişen kartal tasviridir. Heberer, Rumlardan edindiği bilgilere dayanarak, kartalın Roma İmparatorluğu'nu temsil ettiğini ancak zamanla form değiştirerek keman çalan bir kadın figürüne dönüşmesinin, Roma İmparatorluğu'nun umursamazlığını ve sefaya düşkünlüğünü simgelediğini aktarmaktadır. Kartalın kuyruğundaki yılanların ise devletin kurnaz ve sinsi danışmanlarını temsil ettiğini eklemektedir.[29]

Heberer, kitabında duvar resminin tarihi hakkında bir bilgi vermemiştir. Ayrıca Roma İmparatorluğu, devletin hükümdarları ve danışmanlarına yönelik eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, duvar resminin 15. yüzyıla ait olup olmadığı sorusu akıllara gelmektedir. Ancak resimdeki fil figürünün Türkler tarafından Asya ve Afrika'da ele geçirilen toprakları sembolize ettiği bilgisi, eserin tarihlendirilmesi açısından önemli bir ipucu sunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin Afrika'daki varlığı 16. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. 1516 yılında gerçekleşen Mercidabık Savaşı, Osmanlı Devleti'nin Afrika topraklarındaki hâkimiyetinin başlangıcı açısından önemli bir dönüm noktasıdır.[30] Bu tarihi olay göz önüne alındığında, söz konusu duvar resmini 1516 sonrasına tarihlendirmek mümkün görünmektedir.

Heberer'in bahsettiği bu duvar resmi aynı dönemde İstanbul'da bulunan Reinhold Lubenau'nun seyahatnamesinde de anlatılmaktadır. Yazar, elçilik yıllarındaki anılarını kaleme almıştır. Bazı araştırmacılar, bu kitabın Heberer'in kitabından kopyalanmış olduğunu öne sürmektedir.[31] Ancak her hâlükârda klasik döneme ait her iki kitapta da söz konusu duvar resminden bahsedilmektedir.

Avrupalı seyyahlar ve elçilerin seyahatnamelerinin yanı sıra Osmanlı seyyahlarının eserlerinde de duvar resimlerinin varlığına dair bilgiler bulunmaktadır.

[28] Heberer. *Aegyptiaca,* 358.; Okay Sütçüoğlu. "16. Yüzyıl İstanbul'undan Bir Duvar Resminin Dönem Siyasi ve Türk İmgesi Hakkında Anlattıkları", *Milli Mecmua*, 11 (2019), 12.

[29] Heberer. *Aegyptiaca,* 358.

[30] Feridun Emecen. "Mercidâbık Muharebesi". *İslam Ansiklopedisi,* 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 176.

[31] Gürkan, Emrah Safa. "50 Günde Devr-i Bahr-ı Sefid: Königsbergli Lubenau'nun Kadırgayla İmtihanı", *Osmanlı Araştırmaları*, XLIII (2014), 294.; Sütçüoğlu, "16. Yüzyıl İstanbul'undan", 14.

Evliya Çelebi, farklı yapılardaki duvar resimlerine dikkat çekmesi açısından önemli bir birincil kaynaktır. Seyahatnamede, dini yapılarda hem kent hem de hayvan tasvirlerinin yer aldığına dair bilgilere ulaşılmaktadır.

Kent tasvirlerinin bulunduğu yapı, İstanbul'daki Balat Camisi'dir. Ferruh Kethüda Camisi olarak da bilinen yapı 1562-1563 yıllarında inşa edilmiştir.[32] Caminin son cemaat yerinde, Kudüs'ten Mekke'ye uzanan yol üzerindeki tüm menziller gösterilmiştir. Seyyah, duvar resminde bölgelerin coğrafi detaylarıyla birlikte, özellikle tehlikeli yolların da tasvir edildiğini belirtmektedir.[33] Camideki duvar resimleri günümüze ulaşmamıştır. Ancak bu bilgi, Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde camilere çeşitli kent tasvirlerinin yapıldığını bizlere göstermektedir.

Kent manzaralarının yanı sıra Evliya Çelebi bazı hayvan tasvirlerinden de söz etmektedir. Bu tasvirlerden ilki, 1597 tarihli Yenikapı Mevlevihanesi'ndedir.[34] Yapıda, Âsârî isimli bir sanatçı tarafından yapılmış aslan tasviri olduğu seyahatnamede geçmektedir. İkincisi ise, Nakkaş Ağa Rıza'ya ait Sütlüce'deki Caferabad Tekkesi'ndedir. Sanatçı buraya bir kaya üzerine keklik betimlemiştir.[35] Bu bilgiler, klasik dönemde farklı yapılarda ve farklı temalarda duvar resimlerinin yapıldığını kanıtlamakla birlikte, sanatçıların mimari ile resim arasındaki ilişkiye de önem verdiklerini ortaya koymaktadır.

Tekke yapılarına duvar resimlerinin yapıldığı ve sanatçı dervişlerin olduğu bilinmektedir. Bu noktada Sakıb Mustafa Dede'nin *"Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân"* (München, Bayerishe Staatsbibliothek -- 4 A.or. 3759 a-1/3) isimli üç ciltlik eseri değerli bilgiler barındırmaktadır. Kitapta, Derviş Esedi'den bahsedilmekte ve 17. yüzyılda yaşamış olan bu ismin aslan resmi yapma konusunda hünerli olduğu bilgisi verilmektedir. Sakıb Mustafa Dede'nin anlatımına göre sanatçı, Konya'daki Sultan Bahaeddin Veled Medresesi'nin duvarlarına karşılıklı iki aslan resmi yapmıştır. Bununla birlikte yine aynı sanatçının Galata Hankah'ına geldiği ve semahane civarındaki bir hücrede kaldığı ve bu hücreye de bir aslan tasvir ettiği öğrenilmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda Derviş Esedi'nin 17. yüzyılda yapılara aslan resimleri yaptığı ortaya çıkmaktadır.[36]

Şehabettin Uzluk, Derviş Esedi ve Âsârî üzerine önemli bir değerlendirme sunmaktadır. Uzluk'a göre, bu iki sanatçı aslında aynı kişidir; ancak Evliya Çelebi ve Sakıb Mustafa Dede tarafından farklı isimlerle anılmışlardır. Sanatçının aslan resimleri yapması nedeniyle *"Esedi"* unvanını aldığı, dervişlerin ise çoğunlukla sonradan verilen isimlerle tanınmalarının bir sonucu olarak Sakıb Mustafa Dede'nin onu *"Derviş Esedi"* olarak kaydettiği belirtilmektedir. Her iki kaynağın da bahsi ge-

[32] Baha Tanman. "Balat Camii ve Tekkesi". *İslam Ansiklopedisi*, 5,(Ankara: TDV Yayınları, 1992), 7.;
[33] Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*. haz. Seyit Ali Kahraman- Y. Dağlı. (İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 2008), 264.
[34] Baha Tanman. "Yenikapı Mevlevîhânesi". *İslam Ansiklopedisi,* 43, (Ankara: TDV Yayınları 2013), 483.
[35] Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle,* 353,372.
[36] Sakıb Mustafa Dede. *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân 3*. (Kahire: Matbaa-ı Vehbîye, 1283/1867. Münih: Bayerische Staatsbibliothek - - 4 A.or. 3759 a-1/3), 53-54.

çen sanatçıyı aslan resimleriyle ilişkilendirmesi, Uzluk'un bu tespitinin doğruluğunu güçlendirmektedir.[37]

17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde duvar resimlerinin yapıldığını ortaya koyan bir diğer kaynak Âşık Ali Ağa Risalesi'dir. Rıfat Osman, Edirne Sarayı hakkındaki çalışmasında bu risaleden faydalanmıştır. Yazar, günümüze ulaşamayan risalede, Avcı Sultan Mehmed Han Dairesi'nin divanhanesinde duvar resimlerinin bulunduğuna dair bilgi vermektedir. Dairedeki duvar resimlerinin tavan eteklerinde yer aldığını ve 1671-72'de (H. 1082) Resul Ağa'nın tamiratları sırasında nakkaşlar tarafından yapıldığını belirtmektedir. Eldem, bu kaynaklara dikkat çekerek, Edirne Sarayı'ndaki günümüze ulaşamayan bu duvar resimlerini IV. Mehmed (salt. 1648-1687) dönemine tarihlendirmektedir.[38]

3. Osmanlı Duvar Resimlerinde Sanatçı ve Üslup (Erken ve Klasik Dönem)

Osmanlı duvar resimlerinin önemli çalışma konularından biri sanatçılardır. Bu sanat üzerine yapılan akademik yayınların büyük bir çoğunluğu yukarıda da belirtildiği gibi geç dönemin üretimlerine yöneliktir. Söz konusu döneme ait çalışmalarda genellikle imzası tespit edilen birkaç sanatçı üzerinde durulmakta, bu sanat türünün çoğunlukla anonim olduğu ve tespit edilen sanatçıların nadir örnekler oluşturduğu yönünde yorumlar yapılmaktadır. Ancak detaylı incelemeler ve özellikle üslup analizleri, sanatçılar ve onların yetiştiği ekoller hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Geç dönemde olduğu gibi erken ve klasik dönem üretimlerinde de sanatçılar ve onların bağlı oldukları üsluplar hakkında kayda değer bilgilere ulaşılmaktadır.

Çalışmada erken dönem Osmanlı duvar resimleri içerisinde incelediğimiz Edirne Muradiye Camisi'nin bezemelerini Bursalı Nakkaş Safi, Konya Kubbe-i Hadra'da Halepli Abdurrahman ve sarayın köşkünü resimleyen (duvar resimlerinin varlığı üzerine çeşitli görüşler olsa da) Gentille Bellini isimlerine erişebildiğimiz sanatçılardır. Serpil Bağcı, Edirne Muradiye Camisi'nin bezemelerini yapan sanatçının Nakkaş Ali veya onun ekolünden gelen birinin olduğunu belirtmektedir.[39] Bu bilgiye dayanarak Ali Fuat Baysal ise duvar resimlerinde Nakkaş Ali'nin öğrencisi Bursalı Nakkaş Safi olduğunu söylemektedir. Nakkaş Safi, Bursa ekolünün önemli bir temsilcisidir ve aynı zamanda şairliğiyle de tanınmaktadır. Nakkaş Safi, II. Murad'ın takdirini kazanmış ve sultanın düzenlediği şiir meclislerine çağrılmıştır. Nakkaş, Edirne Üç Şerefli Camisi'nin nakışlarında da çalışmıştır. Sanatçı, Edirne'de vefat etmiştir.[40]

Konya Kubbe-i Hadra'yı resimleyen Halepli Abdurrahman, Halep Mevlevi-

[37] Şehabettin Uzluk. *Mevlevilikte Resim Resimde Mevlevilik.* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), 54.
[38] Rıfat Osman. *Edirne Sarayı.* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 91.; Sedad H. Eldem. *Köşkler ve Kasırlar II.* (İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, 1969), 13..
[39] Bağcı, "Erken Osmanlı Kalemişleri", 34.
[40] Baysal. *Edirne Osmanlı Erken*, 175, 177-184.

hanesi dervişlerindendir. Sanata olan yetkinliği nedeniyle Hüsrev Çelebi tarafından Konya'ya getirtilmiştir. Kaynaklarda, sanatçının ailesinin Maraşlı olduğu ve Halep'te doğduğu için Halepli Abdurrahman olarak anıldığı belirtilmektedir.[41] Burada dikkat çeken en önemli noktalardan biri Abdurrahman'ın sanatçı dervişlerden biri olmasıdır.

Gentile Bellini'nin Osmanlı sarayındaki sanatsal faaliyetleri üzerine yapılan çalışmalar, sanatçının sadece portreler değil aynı zamanda duvar resimleri de yapmış olabileceğini öne sürmektedir. 1479'da Venedik'ten İstanbul'a gelen ve Osmanlı sarayında yaklaşık 18 ay kalan Bellini, saray çevresinden çeşitli siparişler almıştır. Rönesans döneminin önemli temsilcilerinden biri olarak İstanbul'daki sanatsal üretimine dair en bilinen örnek II. Mehmed'in portresidir. Bununla birlikte, Batılı üsluba sahip bir köşkün duvar resimlerini yaptığına dair bazı iddialar olsa da bu konuda kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak, dönemin sanat hamiliği anlayışı ve II. Mehmed'in sanata verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda Bellini'nin Osmanlı sarayında duvar resmi yapma olasılığı yüksek görünmektedir.[42]

Çalışma kapsamında incelenen erken dönem Osmanlı yapılarında çalışan sanatçıların hepsi bilinmemektedir. Ancak, Bursa Ali Paşa Camisi, Tire Yahşi Bey Camisi ve Edirne Muradiye Camisi zaviyeli bir plana sahiptir. Zaviyeli yapıların yalnızca dini ritüeller için değil aynı zamanda imaret işleviyle yeme-içme, barınma ve kültürel etkileşim alanı olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Bu durum, söz konusu yapılarda dervişlerin yoğun olarak bulunmasına ve kültürlerinin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim kaynaklarda, tarikat mensupları arasında sanatçı dervişlerin bulunduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Ali Paşa Camisi olarak bilinen yapının, Kazerûni dervişlerine vakfedildiği ve bu dervişlerin yapıdaki bezemeleri gerçekleştirdiğine yönelik bazı görüşler bulunmaktadır. Bu bağlamda, erken dönem Osmanlı duvar resimlerinde sanatçı dervişlerin aktif rol oynadığı fikri güçlenmektedir. İncelenen yapılardaki duvar resimlerinin benzer kompozisyonlarla ve ortak bir üslup anlayışıyla yapılmış olması kültür ve sanat aktarımında tarikatların etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu duvar resimleri, Muzafferiler, Celâyirliler ve Timurlular dönemlerinde üretilen kitap resimleriyle konu ve üslup bakımından benzerlik göstermektedir. Bu durum, sanatın farklı coğrafyalar arasında nasıl aktarıldığını gözler önüne sermesi açısından büyük bir öneme sahiptir.[43]

Makalede incelediğimiz bir diğer evre klasik dönemdir. Bu dönemde de Os-

[41] Baysal, *Kubbe-i Hadrâ*, 12.

[42] Alan Chong, "Gentile Bellini in Istanbul: Myths and Misunderstandings". *Bellini and The East*. haz. Caroline Campbell-Alan Chong. (London: National Gallery Company Limited, 2005), 110-111.; Bağcı vd. *Osmanlı Resim*, 36.; Günsel Renda. "Renaissance in Europe and Sultanic Portaiture". *The Sultan's World the Ottoman Orient in Renaissance Art.* ed. Robert Born vd. (Ostfildern: Hatje Cantz, 2015), 37-38.

[43] Çorum, "Erken Osmanlı Kalem", 33.; Serpil Bağcı. "Painted Decoration in Ottoman Architecture". *Ottoman Civilization 2*. Ed. Halil İnalcık, Günsel Renda. (İstanbul: Republic of Turkey, Ministry of Culture, 2002), 743.

manlı duvar resimlerinde sanatçı ve üslup takibi yapmak mümkündür. Zamanın en dikkat çekici örneklerden biri Topkapı Sarayı'nda yer almaktadır. Eserin saz üslubunda yapılmış olması Şah Kulu'nu veya onun ekolünü benimsemiş sanatçıları akla getirmektedir. 16. yüzyılda Tebriz'den İstanbul'a getirilen Şah Kulu, Osmanlı sanatını derinden etkilemiş önemli bir ressamdır. Topkapı Sarayı'nın duvarlarını süsleyen simurg ve ejder tasvirleri, Osmanlı'dan günümüze ulaşan saz üslubunda yapılmış nadir figürlü duvar resimleri arasında yer almaktadır.[44] Bu üslup, yalnızca duvar resimlerinde değil aynı zamanda kitap resimleri, cilt süslemeleri ve kalem işi bezemelerde de sanatçılar tarafından uygulanmıştır. Yine aynı yüzyılın başlarında yapılan Mermer Köşk'te de figürlü resimler vardır ve kaynaklar bu eserlerin İran resimlerine benzediğini belirtmektedir.[45]

17. yüzyılın başlarından günümüze ulaşan ve Pergamonmuseum, Museum für Islamische Kunst koleksiyonunda yer alan Halep Odası, Osmanlı sanat dünyasındaki çok sesli ortamı yansıtması bakımından önemli bir eserdir. Odanın bezemelerini gerçekleştiren sanatçı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Sarre, süslemelerin Suriyeli sanatçılar tarafından yapılmış olabileceğini öne sürerken, Twair, bezemeler arasında yer alan *"Halepli Şah ibn İsa"* ismine dikkat çekerek sanatçının Safevi Devleti'nden Osmanlı topraklarına geldiğini iddia etmektedir. *"Şah"* kelimesinin genellikle İran coğrafyasında kullanılması ve bu ismin Halep ile birlikte anılması, sanatçının Safevi Devleti'nden Osmanlı'ya göç etmiş olabileceği fikrini vermektedir.[46]

Yapının duvar resimleri, Safevi resim anlayışının izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda, sanatçıların Safevi üslubunu benimsedikleri veya sanatçı grubunun içerisinde İran coğrafyasından gelen kişilerin bulunduğu düşünülebilir. Bu sanatçılardan biri de Halepli Şah ibn İsa olabilir. Özellikle Halep Odası'ndaki figürler ile Safevi Devleti'nde üretilmiş resimli el yazmalarındaki figürler arasındaki benzerlik bu ihtimali güçlendirmektedir.[47] Bununla birlikte, çeşitli figürlerde —özellikle kilin ve melek tasvirlerinde— ve kalem işlerinde saz üslubunun belirgin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi saz üslubu Osmanlı sanatına, Tebriz'den getirilen Şah Kulu aracılığıyla girmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Halep Odası hem tematik hem de üslupsal açıdan Safevi ve Osmanlı sanat anlayışlarının birleştiği önemli bir eser niteliği taşımaktadır. Aynı zamanda, Osmanlı du-

[44] Fatma Çiçek, Derman, Gülnur Duran. "Şahkulu". *İslam Ansiklopedisi*, 38. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 283-284.; Doğanay, "Yüzyıllar Sonra Topkapı Sarayı'nda", 7-8.

[45] Gyllius, "The Antiquities" ,39-40.; Karabacek, "Abendländische Künstler" 62.

[46] Sarre, "Islamische Kunstabteilung", 157.; Kassem Twair. "Die Malereien des Aleppo-Zimmers im Islamischen Museum zu Berlin", *Kunst des Orients*, 6 (1969), 39.; Julia Gonnella. *Ein Christlich-Orientalisches Wohnhaus des 17. Jahrhunderts aus Aleppo (Syrien): Das "Aleppo-Zimmer" im Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preu*ßisher Kulturbesitz. (Mainz: Philipp von Zabern, 1996), 65.

[47] Twair, "Die Malereien", 30-33.; Ingeborg Luschey Schmeisser,. "Beziehungen Zwischen Safawidischem Palast-Dekor und dem Berliner Aleppo-Zimmer". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger, (Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002), 107.

var resimlerinde çağdaş ve çevre kültürlerin etkisini göstermesi bakımından da dikkat çekici bir örnektir.[48] Ayrıca yapıdaki kilin, ejder vb. hayvan tasvirleri İslam resim sanatında çok sık kullanılmaktadır. Duvar resimlerindeki hayvan motiflerinin farklı versiyonları çeşitli el yazmalarında da karşımıza çıkmaktadır.[49]

Önemli bir diğer husus ise Halep'in bir eyalet merkezi olmasıdır. Görünen o ki bu kent, sanatçıların yeteneklerini sergileyebildiği ve sipariş alabildiği önemli bir kültürel merkez konumundadır. Bu bağlamda, yapıdaki duvar resimleri hem merkez-eyalet ilişkisi ve farklılıkları hem de sanatçı-hami ilişkisi açısından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.

Günümüze ulaşan eserlerin yanı sıra, belgeler aracılığıyla duvar resmi yaptığı bilinen sanatçılardan biri de Nakkaş Osman'dır. Sanatçının nakkaşhanedeki varlığının Kanuni Sultan Süleyman'ın son yıllarına denk geldiği düşünülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Topkapı Sarayı'ndaki Kule Köşkü ve Kaptan Paşa Köşkü'nün duvar bezemelerinin Nakkaş Osman tarafından yapıldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra Nakkaş Osman üslubunu yansıtan Nüzhet-i Esrâru'l-ahbar der-sefer-i Sigetvar (TSM, H. 1339) ve Matali'ü's-sa'âde ve Yenabi'u's-siyâde (PBNF, Turc 242) isimli eserlerdeki resimlerin detaylarında da duvar resimleri yer almaktadır. Bu doğrultuda, Nakkaş Osman'ın kitap resimlerindeki duvar tasvirlerine benzer eserleri mimari yapılara da uyguladığı düşünülebilir.[50]

Çalışmamız kapsamında incelediğimiz ve klasik dönemde duvar resmi yaptığı bilinen son isimler ise Âsârî / Derviş Esedî ve Ağa Rıza'dır. Her iki sanatçı da Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinden öğrenilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Âsârî ve Derviş Esedî'nin aynı kişiler olduğu düşünülmektedir.[51] Sakıb Mustafa Dede'nin kaynağında sanatçının hayatı hakkında bilgiler vardır. Bu esere göre sanatçı Edirnelidir ve Edirne Mevlevihane'sinden çıkan bir derviştir. Kendisinin Horasan'a yolculuk yaptığı, Konya'da bir dönem bulunduğu ve ardından İstanbul'a gitti öğrenilmektedir.[52] Bu bilgiler doğrultusunda Âsârî veya Derviş Esedî'nin sanatçı dervişlerden olduğu söylenebilir. Bu durum ise tarikat çevresinde birçok sanatçının yetiştiğini gösteren önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evliya Çelebi'nin bahsettiği diğer isim Ağa Rıza'dır. Bazı kaynaklar sanatçı-

[48] Nurhan Atasoy. "The Decorations of the Aleppo Room in Berlin and Ottoman Art", *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Jens Kröger. (Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002), 116-118.; Günsel Renda. "The Decorative Program of the Ottoman House and Reflections in the Provinces The Aleppo Room". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin. ed.* Julia Gonella-Jens Kröger, (Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002), 121.; Michael Rogers. "Safavids Versus Ottomans The Origins of the Decorative Repertoire of the Aleppo-Zimmer". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger. (Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002), 129-131.; Gonella, *Ein Christlich-Orientalisches*, 133.

[49] Karin Rührdanz. "Fabeltiere des Aleppo-Zimmers von dem Hintergrund der Illustrationen Naturhistorischer Kompendien". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger, (Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002),47-51.

[50] Çağman, "Nakkaş Osman in Sixteenth", 202.; Bağcı vd. *Osmanlı Resim*, 115-116, 194-195.

[51] Uzluk, *Mevlevilikte Resim,* 54-55.;

[52] Sakıb Mustafa Dede. *Sefîne-i Nefîse-i,* 53-54.

nın 16. yüzyılda yaşamış ve İran coğrafyasından İstanbul'a gelmiş önemli bir nakkaş olduğu belirtilmektedir.[53] Bu dönemde eser veren sanatçılar incelendiğinde, özellikle bir isim dikkat çekmektedir: O da saz üslubunda ve kalem-i siyahi (siyah kalem) tekniğinde çalışan Rıza'dır. Evliya Çelebi'nin, Caferâbâd Tekkesi'ndeki duvar resminin siyah kalemle yapıldığına dair ifadesi, bu iki sanatçının aynı kişi olup olamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Ancak bu konuda kesin bir yargıya varabilmek için yeterli belge bulunmamaktadır.[54]

Değerlendirme-Sonuç

Genel olarak değerlendirildiğinde Osmanlı Devleti'nin erken dönemine kadar giden ve klasik döneminde de kesintiye uğramadan devam eden duvar resimleri her dönemin kendine özgü estetik değerleriyle şekillenmiş ve çağdaş-çevre kültürlerden beslenmiştir.

Erken dönem örneklerini değerlendirdiğimizde Bursa'daki Ali Paşa Camisi, Edirne'deki Muradiye Camisi, Tire'deki Yahşi Bey Camisi ve Konya'daki Kubbe-i Hadra'da bulunan manzara resimlerinde birbirine yakın sanat anlayışı açıkça fark edilmektedir. Söz konusu duvar resimlerinde servi ağacına sarılı sarmaşıklar ve bahar dalları sıklıkla tercih edilmiştir. Bu betimlemeler 15. yüzyılda üretilen Timuri el yazmalarındaki resimlerin detaylarına işlenen duvar resimlerinde de karşımıza çıkmaktadır.[55] Bununla birlikte Timurlulara ait mimari eserlerde de aynı üslup ve temalarda duvar resimlerinin olduğu bilinmektedir. Manzara resimlerinin yanı sıra Kubbe-i Hadra'daki yapı odaklı tasvirler ise oldukça önemlidir. Erken dönemin sanat anlayışını yansıtan ve duvara işlenmiş başka örneklerle şu ana kadar karşılaşılmamıştır. Ancak Kubbe-i Hadra'da bu eserlerin ortaya çıkması erken dönemdeki diğer yapılarda da benzer duvar resimlerinin olabileceğini düşündürmektedir. Osmanlı'nın erken dönemine ait duvar resimleri içerisinde karşımıza çıkan bir diğer tasvir grubu kandil ve mum gibi ögelerden oluşmaktadır. Genellikle geç dönem örneklerini bildiğimiz bu motiflerin erken dönemden itibaren sanatçılar tarafından duvarlara resmedildiği anlaşılmaktadır.

Klasik döneme ait duvar resimleri günümüze ulaşan sınırlı örnekler, seyahatnameler ve çeşitli kaynaklar üzerinden tespit edilebilmektedir. Bu noktada Topkapı Sarayı'nda saz üslubunda yapılan simurg ve ejder tasvirleri dikkat çekici örneklerden biridir. Şah Kulu veya onun üslubunu benimseyen bir sanatçı grubu tarafından yapıldığı düşünülen bu resimler klasik dönem duvar resimlerine ışık tutmaktadır. Bununla birlikte 17. yüzyılın başlarına ait olan Halep Odası da klasik Osmanlı döneminde farklı kentlerde duvar resimlerinin yapıldığını kanıtlamaktadır. Ayrıca resimlerdeki üslup Osmanlı-Safevi sanat zevkinin bir buluşması olarak yorumlanabilir. Bir diğer nokta ise ibadet ve saray gibi yapıların dışında sivil yapılarda da duvar resimlerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Muhtemelen evlere ya-

[53] Reşat Ekrem Koçum. *İstanbul Ansiklopedisi 1*. (İstanbul: Tan Matbaası, 1958), 250.
[54] Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle*, 372.
[55] Bağcı, "Erken Osmanlı Kalemişleri", 34.

pılmış ve günümüze ulaşamamış birçok duvar resmi vardır. Ayrıca ahşap yüzeye uygulanan resimlerin tarihsel süreç içerisinde yerinden sökülmesi de bu tür eserlerin yok olmasına neden olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin klasik dönemine ait duvar resimlerinin varlığını öğrendiğimiz kaynaklar arasında seyahatnameler ve risalelere dayanan kaynaklar oldukça önemlidir. Michael Heberer'in ve Reinhold Lubenau'nun 17. yüzyıla tarihlenen seyahat anlatılarının arasında bir İstanbul sokağında karşılaştıkları duvar resminden bahsetmeleri bu üretimin günümüze ulaşamayan örneklerine ışık tutmaktadır. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz Halep Odası dışında da sivil yapılarda duvar resimlerinin varlığını kanıtlaması açısından önemli kaynaklardır. Yine aynı yüzyılda seyahatname yazan Evliya Çelebi'nin İstanbul üzerine aktarımları duvar resmi sanatının tarihi açısından mühimdir. Ferruh Kethüda Camisi'ndeki manzara resimleri ile Yenikapı Mevlevihanesi ve Caferabad Tekkesi'ndeki hayvan tasvirleri klasik Osmanlı duvar resminin farklı yapılardaki örneklerini belgelemektedir. Bir seyahatname olmasa da önemli bir dönem kaynağı olan Sakıb Mustafa Dede'nin kitabında da bazı dervişlerin farklı kentlerdeki yapılara hayvan tasvirleri yaptığını belirtmesi oldukça önemlidir. Bu kaynaklar dini ve sivil yapılardaki günümüze ulaşamayan duvar resimlerinin önemli kanıtlarıdır.

17. yüzyıla ait duvar resminin varlığına yönelik bir diğer kaynak ise Aşık Ali Ağa Risalesi'ne dayanarak Rıfat Osman'ın kaleme aldığı Edirne Sarayı hakkındaki çalışmasıdır. Risalenin verdiği bilgiler doğrultusunda Avcı Sultan Mehmed Han Dairesi'nin divanhanesinde duvar resimlerinin varlığı öğrenilmektedir. Bu resimler günümüze ulaşamamıştır.

Günümüze ulaşan örnekler, seyahatnameler ve çeşitli kaynakların yanı sıra Osmanlı'nın klasik döneminde üretilen el yazmalarındaki resimler de önemli görsel belgeler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Osmanlı resminin belgeleyici özelliği dikkate alındığında kitap resimlerinde karşılaştığımız duvar resmi detayları, sanatçıların karşılaştıkları veya uyguladıkları bezemeler olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu noktada Nakkaş Osman'ın resimlerindeki duvar resmi detaylarının yanı sıra belgeler aracılığıyla duvarlara da bezemeler yaptığını bilmemiz klasik dönemde duvar resmi üretimlerinin olduğunu ortaya koymakla birlikte saray nakkaşhanesindeki sanatçıların çalıştıkları sanat alanları hakkında da bilgi vermektedir.

Sonuç olarak sanat tarihi yazınında var olan Osmanlı Devleti'nde duvar resmi sanatının 18. yüzyılda başladığı savının artık geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Devletin erken döneminden itibaren duvarlara resimler yapıldığı ve bunların kalem işi olarak nitelendirilen uygulamalardan bağımsız bir temaya sahip oldukları görülmektedir. Yukarıdaki örnekler ve belgeler doğrultusunda Osmanlı duvar resmini erken dönemden itibaren başlatmak gerekmektedir.

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

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

Kaynakça

Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1973.

Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976.

Atasoy, Nuhan vd. *İpek The Crescent & the Rose Imperial Ottoman Silks and Velvets*. İstanbul: TEB İletişim ve Yayıncılık A.Ş., 2001.

Atasoy, Nurhan - Raby Julian. "The Types and Forms of İznik Pottery". *Iznik The Pottery of Ottoman Turkey*. ed. Yanni Petsopoulos. London: Alexandria Press London, 1994.

Atasoy, Nurhan. "I. Sultan Mahmud Devrinden Bir Abide". *Sanat Tarihi Yıllığı*, 6 (1976), 23-44.

Atasoy, Nurhan. "The Decorations of the Aleppo Room in Berlin and Ottoman Art", *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Jens Kröger. 115-118. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.

Atasoy, Nurhan. Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek. İstanbul: Aygaz, 2002.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cem'iyeti İstanbul Enstitüsü, 1966.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri 806-855 (1403-1451) II.* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1972.

Babinger, Franz. *Mehmed the Conqueror and His Time.* çev. Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press. 1978.

Bağcı, Serpil vd. *Osmanlı Resim Sanatı*, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.

Bağcı, Serpil. "Erken Osmanlı Kalemişleri Üzerine Bazı Gözlemler". *In Memoriam* İ. Metin Akyurt Bahattin Devamı Kitabı, ed. Nezih Başgelen. 33-40. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995.

Bağcı, Serpil. "Painted Decoration in Ottoman Architecture". *Ottoman Civilization 2*. Ed. Halil İnalcık, Günsel Renda. 737-759, İstanbul: Republic of Turkey, Ministry of Culture, 2002.

Bakırcı, Naci. Mevlâna Müzesi Kubbe-i Hadrâ Kalem İşi Süslemeleri ve Yapılan Restorasyon Çalışmaları, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı (2019), 322-338.

Barkan, Ömer. *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557) I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.

Barkan, Ömer Lütfi. *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557) II. Cilt.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1979.

Baysal, Ali Fuat. "Kubbe-î Hadrâ Kalemişi Tezyinatında Yeni Bulunan Manzara Resimleri". *16th International Congress of Turkish Art Proceedings*. ed. Serpil Bağcı vd. 1/245-263. İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023.

Baysal, Ali Fuat. *Edirne Osmanlı Erken Dönem Camileri Kalem İşi Örnekleri ve Analizleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Baysal, Ali Fuat. *Kubbe-i Hadrâ Kalemişi Tezyînâtı ve Onarımı.* Konya: Palet Yayınları, 2020.

Baysal, Ali Fuat. Restorasyon Sonrası Kubbe-i Hadrâ Kalem İşleri Üzerine Bir Değerlendirme, *İstem,* 33 (2019), 39-64.

Chong, Alan. "Gentile Bellini in Istanbul: Myths and Misunderstandings". *Bellini and The East*. haz. Caroline Campbell-Alan Chong. 106-129. London: National Gallery Company Limited, 2005.

Çağman, Filiz, Tanındı, Zeren. "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı". *Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler.* haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

Çağman, Filiz. "Nakkaş Osman in Sixteenth Century Documents and Literature", *10th International Congress of Turkish Art*. 197-206. Genéve: Fondation Max Van Berchem, 1999.

Çorum, Bengi. "Erken Osmanlı Kalem İşlerinden Bir Örnek: Bursa Ali Paşa Camii", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 15 (2002), 27-44.

Derman-Fatma Çiçek, Duran-Gülnur. "Şahkulu". *İslam Ansiklopedisi*, 38/283-284. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453).* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Doğanay, Aziz. "Yüzyıllar Sonra Topkapı Sarayı'nda Ortaya Çıkarılan Ejder-Sîmurg Karşılaşması Üzerine", *Milli Saraylar,* 21 (2021), 4-25.

Doğanay, Aziz. Osmanlı Tezyinatı Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri 1522-1604. İstanbul: Klasik, 2009.

Duran, Gülnur. "Kara Memi". *İslam Ansiklopedisi*, 24/362-363. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Eldem, Sedad H. *Köşkler ve Kasırlar II.* İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, 1969.

Emecen, Feridun. "Mercidâbık Muharebesi". *İslam Ansiklopedisi,* 29/174-176. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Enderlein, Volkmar. "Die Malereien des Berliner Aleppo-Zimmers". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger. 31-38. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.

Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*. haz. Seyit Ali Kahraman- Y. Dağlı. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları. (2008).

Gasparini, Elisabetta. *Le Pitture Murali Della Muradiye Di Edirne*, Padova: Sargon, 1985.

Gonella, Julia. "The Aleppo Room and Ottoman Style in Syria". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella-Jens Kröger. 133-139. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin. 2002.

Gonnella, Julia. Ein Christlich-Orientalisches Wohnhaus des 17. Jahrhunderts aus Aleppo (Syrien): Das "Aleppo-Zimmer" im Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preußisher Kulturbesitz. Mainz: Philipp von Zabern, 1996.

Gürkan, Emrah Safa. "50 Günde Devr-i Bahr-ı Sefid: Königsbergli Lubenau'nun Kadırgayla İmtihanı", *Osmanlı Araştırmaları*, XLIII (2014), 273-300.

Gyllius, Petrus. *The Antiquites of Constantinople*. London: Printed for the Translater), 1729.

Heberer, Michael. *Aegyptiaca Servitvs.* Haidelberg: Vögelin. Bamberg, 1610. Bamberg: Staatsbibliothek - - Georg.it.q.139.

Heyberger, Bernard. "Inschriften und Malereien des Aleppo-Zimmers Zeugnisse von Kulturangehörigkeit und Konfessioneller Abgrenzung in Aleppo". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella-Jens Kröger. 87-90. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin. 2002.

İrteş, M. Semih. Süleymaniye Camii Kalemişleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Nigarhane Dergisi*. 1/1 (2021), 12-32.

Karabacek, Josef von. Abendländische Künstler zu Konstantinopel im XV. und XVI. Jahrundert. Wien: In Kommission bei A. Hölder, 1918.

Kerstens, Hetty. "The Calligraphic Decorations of the Aleppo Room A Tentative Comparison with the Calligraphic Decorations of the Bayt Nizam and other 18th-19th Century Damascene Houses". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger, 91-100. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.

Koçu, Reşat Ekrem. *İstanbul Ansiklopedisi 1*. İstanbul: Tan Matbaası, 1958.

Kritovoulos. *History of Mehmed the Conqueror.* çev. Charles T. Riggs, New Jersey: Prrinceton University Press, 1954.

Kritovulos. *Kritovulos Tarihi*. ed. İbrahim Dizman, İstanbul: Heyamola Yayın, 2012.

Kuyulu, İnci. "İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin İncelenmesi". *II. Uluslararası İzmir Sempozyumu Tebliğleri.* haz. Necmi Ülker, 59-78. İzmir: Ege Üniversitesi İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi. 1998.

Luschey Schmeisser, Ingeborg. "Beziehungen Zwischen Safawidischem Palast-Dekor und dem Berliner Aleppo-Zimmer". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger, 107-113. Rhema: Musem für Islamische

Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.
Mahir, Banu. "Osmanlı Sanatında Saz Üslubundan Anlaşılan", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık 2*, 123-140. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü, 1987.
Mahir, Banu. *Osmanlı Resim Sanatında Saz Üslubu*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2022.
Metali'ü's-sa'det ve Yenabi'ü's-siyadet. Fransa: Bibliothéque Nationale de France. Départment des Manuscript. Supplément Turc 242.
Necioğlu, Gülru. Arcitehture, Ceramonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteent Centuries, New York: The MIT Press, 1991.
Okçuoğlu, Tarkan. *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
Osman, Rıfat. *Edirne Sarayı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
Ott, Claudia. "Die Inschriften des Aleppozimmers im Berliner Pergamonmuseum", *Le Muséon*, 109/1-2 (1996), 185-226.
Özcan, Abdülkadir. "Heşt Bihişt". *İslam Ansiklopedisi*, 17/ 271-273. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
Renda, Günsel. "Renaissance in Europe and Sultanic Portaiture". *The Sultan's World the Ottoman Orient in Renaissance Art.* ed. Robert Born vd. 37-46, Ostfildern: Hatje Cantz, 2015.
Renda, Günsel. "The Decorative Program of the Ottoman House and Reflections in the Provinces The Aleppo Room". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin. ed.* Julia Gonella-Jens Kröger, 119-126. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.
Renda, Günsel. *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977.
Rogers, Michael. "Safavids Versus Ottomans The Origins of the Decorative Repertoire of the Aleppo-Zimmer". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger, 127-131. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.
Rührdanz, Karin. "Fabeltiere des Aleppo-Zimmers von dem Hintergrund der Illustrationen Naturhistorischer Kompendien". *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures The Aleppo Room in Berlin*. ed. Julia Gonella, Jens Kröger, 47-51. Rhema: Musem für Islamische Kuns Staatliche Museen zu Berlin, 2002.
Sakıb Mustafa Dede. *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân 3*. Kahire: Matbaa-ı Vehbîye, 1283/1867. Münih: Bayerische Staatsbibliothek - - 4 A.or. 3759 a-1/3.
Sarre, Friedrich. "Islamische Kunstabteilung Bemalte Wandbekleidung Aus Aleppo", *Berliner Museen*, 41 (1920), 143-158.
Sütçüoğlu, Okay. "16. Yüzyıl İstanbul'undan Bir Duvar Resminin Dönem Siyasi ve Türk İmgesi Hakkında Anlattıkları", *Milli Mecmua*, 11 (2019), 12-21.
Şahin Tekinalp, Ayşe Pelin. *Yıldız Sarayı Kompleksi Duvar Resimleri.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
Tanındı, Zeren. "Yeşil Cami'de Sıva Üzerindeki Nakışlar". *Bursa Yeşil Cami (Green Mosque of Bursa).* ed. Yusuf Oğuzoğlu-Carol Stevens Yürür, 109-122. İstanbul, 2019.
Tanman, Baha. "Balat Camii ve Tekkesi". *İslam Ansiklopedisi*, 5/7-8, Ankara: TDV Yayınları, 1992.
Tanman, Baha. "Yenikapı Mevlevîhânesi". *İslam Ansiklopedisi,* 43/463-468, Ankara: TDV Yayınları 2013.
Twair, Kassem. "Die Malereien des Aleppo-Zimmers im Islamischen Museum zu Berlin", *Kunst des Orients*, 6 (1969), 1-42.
Uzluk, Şehabettin. *Mevlevilikte Resim Resimde Mevlevilik.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.
Zeyrek, İ. Naci. *Çandarlı Ailesi'nin Sanat Hamiliği ve Bursa Ali Paşa Camii.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2004.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

19. Yüzyıl Rusya'nın İran ve Türkistan İlişkilerinde Nikolay Nikolayeviç Muravyov'un Elçilik Faaliyetleri

Nikolai Nikolayevich Muravyov's Diplomatic Activities in Russia's Relations with Iran and Turkestan in the 19th Century

Nariman Hasanov

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi, Bursa, Türkiye
PhD Student, Bursa Uludag University, Institute of Social Sciences, Islamic History, Bursa, Türkiye
narimanhasan@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0002-0253-2436

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1635979

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 09.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Hasanov, Nariman. "19. Yüzyıl Rusya'nın İran ve Türkistan İlişkilerinde Nikolay Nikolayeviç Muravyov'un Elçilik Faaliyetleri". *İstem* 45 (2025), 379-404.
https://doi.org/10.31591/istem.1635979

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

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

Ethical Statement / Etik Beyan: *This article is based on the doctoral dissertation entitled "General Muravyov Karskiy'in 19th Century Ottoman Russian Relations", which was prepared under the supervision of Prof. Dr. Ali İhsan Karataş. / Bu makale, Prof.Dr. Ali İhsan Karataş danışmanlığında hazırlamakta olduğumuz "General Muravyov Karskiy'in 19. Yüzyıl Osmanlı Rus İlişkilerine Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.*

19. Yüzyıl Rusya'nın İran ve Türkistan İlişkilerinde Nikolay Nikolayeviç Muravyov'un Elçilik Faaliyetleri

Öz

18. yüzyıldan itibaren Türkistan hanlıkları, topraklarını genişletmek ve bölgenin ekonomik kaynaklarına erişimini artırmak isteyen Rus Çarlığı'nın hedefi hâline gelmiştir. Çarlığın Türkistan bölgesine olan ilgisi, Rusya'nın aynı dönemde Avrupa devletleri, Osmanlı İmparatorluğu ve Kafkasya ile yürüttüğü uzun süreli savaşlar nedeniyle somut adımlara dönüşememiştir. General Yermolov'un Kafkasya Genel Valiliği'ne atanmasıyla birlikte başlatılan askerî ve idarî reformlar, Rusya'nın Türkistan hanlıklarına ve göçebe Türkmen kabilelerine yönelmesinde belirleyici bir etki yaratmıştır. Bu dönemde Rusya, ekonomik kalkınma hedefi doğrultusunda yeni kaynaklara ulaşmayı öncelik hâline getirerek Türkistan bölgesine stratejik bir önem atfetmiştir. Bölgenin kontrol altına alınması, yalnızca ekonomik fayda sağlamayacak, aynı zamanda I. Petro döneminden beri hedeflenen Hindistan yolunun açılmasına da hizmet edecektir. İngiltere'nin Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla bölgede artan etkisi ve İran'daki İngiliz nüfuzunun Türkistan'a sızma ihtimali, Rusya açısından ciddi bir tehdit olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Rusya Ekonomi Bakanı Amiral Mordvinov tarafından, Kafkas bölgesini ve Türkistan halklarını ekonomik ve siyasi olarak Rusya'ya bağımlı kılmayı hedefleyen yeni bir politika benimsenmiştir. Bu strateji doğrultusunda, hanlıklarla ve Türkmen boylarıyla doğrudan temas kurulması uygun görülmüştür. Bu çalışma, söz konusu temasları gerçekleştirmekle görevlendirilen genç subay Nikolay Nikolayeviç Muravyov'un General Yermolov maiyetinde gerçekleştirdiği İran elçiliği sürecine ve akabinde elçi olarak gönderildiği Batı Türkistan'daki diplomatik faaliyetlerine odaklanmaktadır. Muravyov'un, General Yermolov'un himayesinde İran'a gönderilen elçilik heyetinde yer alması ve sonrasında Hazar Denizi'nin doğusunda yaşayan Türkmen boyları ile Hive Hanlığı nezdinde yürüttüğü diplomatik temaslar, Rusya'nın Türkistan ile kurduğu ilk resmî ilişki olarak değerlendirilmektedir. Çalışmada arşiv belgeleri, dönem raporları ve seyahatnamelerden yararlanılarak Muravyov'un Türkistan misyonunun içeriği, amacı ve etkileri analiz edilmiştir. Muravyov'un faaliyetlerinin, Rusya'nın Türkistan'daki ilerleyişine zemin hazırladığı, bölgedeki İngiliz etkisini dengelemeye yönelik ilk girişim olduğu ve Rus dış politikasında Asya açılımının kurumsallaşmasına katkı sağladığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Hive, Türkmenler, Muravyov, Rusya, İran.*

Nikolai Nikolayevich Muravyov's Diplomatic Activities in Russia's Relations with Iran and Turkestan in the 19th Century

Abstract

From the 18th century onwards, the Turkestan khanates became the target of the Russian Tsardom, which wanted to expand its territory and increase its access to the region's economic resources. The tsarist interest in the Turkestan region did not translate into concrete steps due to Russia's protracted wars with European states, the Ottoman Empire and the Caucasus. The military and administrative reforms initiated with the appointment of General Yermolov as the Governor-General of the Caucasus had a decisive impact on Russia's orientation towards the Turkestan khanates and nomadic Turkmen tribes. In this period, Russia prioritized access to new resources in line with its economic development objective and attached strategic importance to the Turkestan region. Taking control of the region would not only provide economic benefits, but also serve to open the route to India, which had been targeted since the reign of Peter I. Britain's growing influence in the region through the East India Company and the possibility of the British influence in Iran infiltrating Turkestan were considered as a serious threat to Russia. In this context, a new policy was adopted by Admiral Mordvinov, the Russian Minister of Economy, aiming to make the Caucasus region and the peoples of Turkestan economically and politically dependent on Russia. In line with this strategy, direct contact with the khanates and Turkmen tribes was deemed appropriate. This study focuses on the young officer Nikolay Nikolayevich Muravyov's embassy to Iran under General Yermolov and his diplomatic activities in West Turkestan, where he was sent as an envoy. Muravyov's participation in the embassy delegation sent to Iran under the auspices of General Yermolov and his subsequent diplomatic contacts with the Turkmen tribes living east of the Caspian Sea and the Khanate of Khiva are considered as Russia's first official relations with Turkestan. This study analyzes the content, purpose and effects of Muravyov's mission

to Turkestan by making use of archival documents, period reports and travelogues. It is concluded that Muravyov's activities paved the way for Russia's advancement in Turkestan, was the first attempt to balance British influence in the region, and contributed to the institutionalization of the Asian expansion in Russian foreign policy.
Keywords: *Khiva, Turkmen, Muravyov, Russia, Iran.*

Giriş

Rusya'nın Petro döneminden itibaren Türkistan bölgesini Hindistan'a giden yolun kapısı olarak görmesi bölgeyi bir hedef olarak seçmelerine yol açmıştır. Bu bağlamda Türkistan hanlıkları Rusya için ulaşılması gereken bir hedef olarak belirlenmiştir. Bu hedef için Rusya pek çok girişimde bulunmuş olsa da bu girişimler Rusya'nın Avrupa devletleri, Osmanlı Devleti ve Kafkasya hattında yürütmekte olduğu savaşlar nedeniyle sonuçsuz kalmıştır. Petro döneminde (1682-1725) başlayan Türkistan bölgesini işgal etme girişimleri ilk askerî projeyi üstlenmiş olan Aleksandr Bekoviç Çerkasskiy'nin Hive Hanı Şirgazi tarafından öldürülmesi ve ordusunun dağıtılması sonucu askıya alınmıştır. Petro dönemindeki bu başarısız işgal projesi, Türkistan hanlıklarını ve bölgede bulunan göçebe Türkmen boylarının bağımsızlığını yüz yıl güven altında kalmasını sağlamıştır.

Geçen süre zarfında Rusya, Türkistan bölgesini işgal ederek Afganistan veya İran üzerinden Hindistan'a ulaşma emelinden vazgeçmeyip bu projeyi gerçekleştirmek için sürekli fırsat kollamıştır. Rusya'nın Kafkasya hattındaki savaşlarının devam etmesi ve hükûmetin ekonomik olarak zor zamanlar geçirmesi Rusya'yı yeni kaynak arayışına sevk etmiştir. Bu bağlamda Kafkasya'da sonu gelmeyen savaşların yarattığı ekonomik sorunlara rağmen Türkistan bölgesini işgal etme projesinin Rusya Ekonomi Bakanı Amiral Mordvinov'dan gelmesi manidardır.

1816 yılında Rusya Ekonomi Bakanı Amiral Mordvinov, uzun süren savaşlar neticesinde zor bir süreçten geçen Rus ekonomisini kalkındırmak adına Bakanlar Kurulu'na liberal ekonomi modeli özelinde hazırladığı bir rapor sunmuştur. Bu rapor, Kafkasya halklarının durumunu ele alarak sonu gelmeyen savaşları durdurmayı ve aynı zamanda bölgeyi ele geçirecek yeni stratejik hedefleri amaçlamaktadır. *"Kafkas Halklarının İşgali"* başlığı altında hazırlanan rapor Kafkasya'yı Osmanlı Devleti'nden tecrit ederek Türkistan bölgesine bağlama ve bölgeyi kolay yoldan ele geçirme üzerine öneriler barındırmaktadır.[1] Bu raporla birlikte Çar I. Petro sonrası rafa kaldırılan Türkistan bölgesini işgal etme projesi tekrar gündeme getirilmiştir.

Bu makalede, Amiral Mordvinov tarafından Bakanlar Kurulu'na sunulan söz konusu raporun hayata geçirilmesinde önemli bir rol üstlenen Nikolay Muravyov Karsskiy'nin İran ve Türkistan'daki faaliyetleri açıklanır. Muravyov'un elçilik faaliyetlerinin önemi, onun Rusya adına bölgeye gönderilen ilk resmî elçi olmasından ve bölgedeki gözlemlerini ayrıntılı bir şekilde aktarmış olmasından kaynaklanır. Muravyov'un yürüttüğü diplomatik faaliyetler, Rusya'nın bölge halklarına yönelik

[1] *Arhiv Grafov Mordvinovıh 5* (Sanktpeterburg: Tipografiya İ.N. Skorohodova, 1902), 5/148.

geliştirdiği politikaların temelini oluşturur. Onun hazırladığı raporlar, Türkistan Hanlıkları ve Türkmen boylarının işgal sürecini hem hızlandırır hem de kolaylaştırır. Bu bağlamda makalenin amacı, Muravyov'un hazırladığı raporları inceleyerek, Rusya'nın Türkistan'ı işgal sürecine nasıl bir zemin hazırladığını daha anlaşılır kılmak ve bu süreci tarihsel bağlamı içinde değerlendirmekten ibarettir.

Nikolay Muravyov, 1816 yılından itibaren anılarını aktardığı bir günlük tutmaya başlamıştır. Günlükleri, doğumundan 1866 yılındaki ölümüne kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Henüz hayattayken yayımlanmaya başlanan bu günlükler, damadı Çertkov tarafından *"Russkiy Arhiv"* dergisinde tefrika hâlinde yayımlanmıştır. Bu makalede, Muravyov'un 1816-1825 yılları arasında tuttuğu ve yayımlanmış olan günlüklerinden yararlanılmıştır. Bunların dışında Muravyov, Türkistan gezisini *"Puteşestviye v Turkmeniyu i Hivu v 1819 i 1820 godah"* adlı eseriyle kitaplaştırmıştır. Bu çalışmasında elçilik faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Muravyov'un eserlerinin yanı sıra, Tiflis'te Adolf Berje tarafından yayımlanan *"Aktı Sobrannıye Kavkazskoyu Arheografiçeskoyu Komissiyeyu"* ve Aşkabat'ta Murad Annanepesov tarafından yayımlanan "*Russko-Turkmenskiye Otnoşeniye v XVIII-XIX vv. (Do Prisoyedineniye Turkmenii k Rossii) Sbornik Arhivnıh Dokumentov*" adlı arşiv derlemeleri, Muravyov'un faaliyetlerine ilişkin arşiv belgelerini içermesi açısından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu çalışmada, General Yermolov'un İran'a ve General Muravyov'un Türkistan ile Hive Hanlığına gerçekleştirdiği diplomatik misyonlara ilişkin bilgi ve değerlendirmeler, söz konusu elçilik gezilerine ait raporların yer aldığı arşiv belgeleri derlemesinden yararlanılarak ele alınmıştır. Bu raporlar, dönemin Rus dış politikasının Kafkasya ve Orta Asya'daki stratejik hedeflerini anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Muravyov'un yukarıda bahsedilen seyahat günlükleri, gezi kitabı ve dönemin arşiv belgeleri dışında Rusya'da yayımlanmış çalışmalar konunun daha iyi anlaşılması açısından kullanılmıştır.

1. Muravyov'un Hayatı

Rusya'nın soylu ailelerinden biri olan Muravyov ailesi 19. yüzyıl Rusya'sının siyasi, ekonomik ve içtimai hayatında etkin rol oynamıştır. Rus Çarlığına bürokrat, asker, âlim, din adamı ve gezgin gibi şahsiyetler yetiştiren aile etkisini Balkanlardan İstanbul'a, İskenderiye'den Tebriz'e, Kafkasya'dan Türkistan hanlıklarına kadar pek çok bölgede hissettirmiştir.

Nikolay Nikolayeviç Muravyov "Moskova Matematik Cemiyeti" ve "Moskova Subay Okulu"nun kurucusu General Nikolay Muravyov'un ikinci çocuğu olarak 1794 yılında doğmuştur. İlk eğitimini babasının kurmuş olduğu okulda tamamlayan Muravyov askerî görevine Napolyon'un 1812 yılında Rusya'ya saldırdığı dö-

nemde başlamıştır. Napolyon savaşlarına katılmasıyla başlayan askerî kariyeri General Yermolov ile tanışmasıyla birlikte Kafkasya bölgesine kaymıştır. Bu tanışma sonrasında ilk yurt dışı görevi İran'a giden diplomatik heyette bulunmak olmuştur. İran diplomatik heyetiyle yaptığı ilk yolculuk onun hayatını Kafkasya bölgesine bağlamıştır. Bu ilk diplomatik görevinde Muravyov, General Yermolov nezdinde rüştünü ispatlamış ve Rusya Devleti tarafından Türkistan bölgesine General Ponomaryov ile elçi olarak gönderilmiştir. 1819-1820 yıllarında, Türkmen boyları ve Hive Hanı ile görüşmeler yapan Muravyov anılarını 1822 yılında kitaplaştırarak yayımlamıştır.

Askerî görevine Kafkasya bölgesinde devam eden Muravyov 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rusya'nın Kafkasya Grenadier Tümeni kumandanı olarak görev yapmıştır. 1828 yılında Kars Kalesi'ni işgal eden Muravyov, General Paskeviç ile anlaşmazlığı yüzünden istifa ederek ordudan ayrılmıştır. 1831 yılında II. Mahmud'un (1808-1839) Kavalalı Mehmet Ali Paşa (1805-1848) karşısında çaresiz duruma düşmesi ve Rusya'dan yardım talepleri sonucu Nikolay Muravyov, Çar I. Nikolay'ın (1825-1855) emriyle İstanbul'a gönderilmiştir. İstanbul ve Mısır'da diplomatik girişimlerde bulunan Muravyov Sultan II. Mahmud ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa arasında barışın sağlanmasında etkili olmuştur.

Osmanlı topraklarında yürütmüş olduğu başarılı diplomatik ve askerî faaliyetlerden sonra 5. Kolordu Komutanlığı'na terfi eden Muravyov, orduda gördüğü düzensizliği ve askerler arasında yaşanan sıkıntıları rapor etmesi sonucu aldığı olumsuz karşılık sebebiyle istifa ederek ordudan ayrılmıştır. Uzun süren istifa ve emeklilik döneminden sonra Muravyov, Kırım Harbi'nin başlamasıyla birlikte tekrar orduya çağrılarak Kafkasya Ordularının Genel Komutanı olarak atanmıştır. 1855 yılında Kars Kalesi'ni almasının ardından kendisine gayriresmî olarak *"Karsskiy"* unvanı verilmiştir. Kırım Harbi'nden sonra ordudan tekrar istifa eden Muravyov, 1866 yılında vefat etmiştir.

Muravyov sadece asker olarak değil, entelektüel kişiliğiyle de öne çıkmaktadır. 1816 yılından itibaren tuttuğu günlükler onun askerî ve coğrafî bilgi konusundaki derinliğini gösterdiği gibi gittiği bölgelerin halkları üzerine aktardığı bilgiler onun ciddi bir oryantalistik meraka ve bilgiye sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Muravyov'un günlükleri dışında Mısır, Türkiye, İran ve Hive Hanlığı üzerine eserleri de bulunmaktadır. Onun eserleri sadece askerî ve istatistiksel malumatlar olmaktan ziyade bölge halklarının tarihî, siyasi, sosyo-ekonomik konumları ve dinî

mezhepsel aidiyetleri hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır.[2]

2. Rusya'nın Kafkasya Genel Valisi General Yermolov Maiyetinde İran Elçiliği

1804-1813 yılları arasında süren Rusya-İran Savaşı, 1813 yılında Gülistan Barış Antlaşması'yla sona ermiştir. Bu anlaşmaya göre Kaçar Hânedanı Derbent, Şirvan, Şeki, Kuban, Bakü ve Talış hanlıklarını Rusya'ya bıraktı. Ayrıca Karabağ ve Gence Yelizavetopolsk adı altında Rusya'ya dâhil edildi. Dağıstan ve Gürcistan'ın Şuragel, İmereti, Guri, Mingrey/Megreli ve Abhazya vilayetleri de Rusya'ya bağlandı.[3]

1816 yılına gelindiğinde İran Gülistan Barış Antlaşması'nda kaybettiği toprakları haksız gasp olarak nitelendirmiş, bu yüzden Rusya ile sınırların yeniden belirlenmesi ve antlaşmanın yenilenmesini talep etmiştir. Bunun için Mirza Ebu'l-Hasan Han Sankpetersburg'a elçi olarak gönderilmiştir. Mirza Ebu'l-Hasan Han, 1813 yılında imzalanan Gülistan Antlaşması'nı dönemin Kafkasya Genel Valisi Generel Nikolay Rtişev ile imzalayan Kaçar bürokratıdır. Mirza Ebu'l-Hasan Han, Rusya Dışişleri Bakanı Nesselrod'a verdiği notada sınırların yeniden çizilmesini ve Rusya'ya bırakılan toprakların İran'a geri iade edilmesini talep etmiştir.[4] İran elçisinin Rusya'dan kaybettiği toprakların hangilerini geri talep ettiği pek açık olmamakla birlikte Çar I. Aleksandr'ın (1801-1825) General Yermolov'a 29 Temmuz 1816 tarihli mektubundan bu toprakların Talış, Karabağ ve Gence hanlıkları olduğu tahmin edilmektedir.[5] Fakat son çalışmalar bu antlaşmayla ilgili yeni veriler ortaya koymaktadır. Bu verilere göre İran, Dağıstan ve Gürcistan topraklarını Rusya'ya bırakmayı kabul etmiştir. Karabağ, Gence, Kuba, Şeki, Şirvan, Bakü, Talış, Lori, Şamşadin, Zengezur ve Şuragel bölgelerini ise Rusya'dan kendisine iade etmesini istemiştir.[6]

Rusya Dışişleri Bakanı Nesselrod, İran elçisine verdiği 22 Mart 1816 tarihli cevabında uzun süren ve Gülistan Barış Antlaşması'yla sonuçlanan İran-Rus Savaşı'nın müsebbibinin Rusya olmadığını belirtmiştir. Rusya, İran'ın taciz saldırılarına

[2] Nikolay Muravyov Karsskiy'nin hayatı ve askeri kariye hakkında daha geniş malumat için bk. Nariman Hasanov, *Bir Rus Oryantalistin Gözünden Hive Hanlığı* (Hitabevi, 2022), 35-66.

[3] Trofim Yuzefoviç, *Dogovorı Rossii s Vostokom Politiçeskiye i Torgovıye* (Sanktpeterburg: Tipografiya O.M. Baksta, 1869), 210.

[4] Adolf Berje (ed.), *Aktı Sobrannıye Kavkazskoyu Arheografiçeskoyu Komissiyeyu 5* (Tiflis: Tipogafiya Glavnago Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1873), 5/773.

[5] Adolf Berje (ed.), *Aktı Sobrannıye Kavkazskoyu Arheografiçeskoyu Komissiyeyu 6.2* (Tiflis: Tipogafiya Glavnago Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1875), 6.2/122 no:267.

[6] Vladimir Vladimiroviç Degoyev - İrina İvanovna Stamova, *Priz Dlya Pobeditelya & Mejdunarodnoye Soperniçestvo na Kavkaze v Pervoy Treti XIX veka* (Moskva: İzdatelstvo MGİMO-Universitet, 2013), 212.

karşı kendi topraklarını savunmaya mecbur kalmıştır. Mektupta Nesselrod, İran'ın Rusya'dan iadesini talep ettiği Talış ve Gence hanlıklarının durumuna da değinmiştir. Buna göre barış antlaşması gereği Rusya'ya bağlanan Talış Hanlığı'nın halkları gönüllü olarak Rus hâkimiyetini tanımışlardır. Bakan Nesselrod, tartışmaya konu olan Gence bölgesinin ise Rusya tarafından savaşın kazanılması neticesinde alındığını kabul etmektedir. Raporun devamında Dışişleri Bakanı Nesselrod, iki devlet arasında sınır anlaşmazlıklarının giderilmesi ve Gülistan Barış Antlaşması neticesinde belirlenen sınırların yeniden görüşülmesi için Rus elçisi sıfatıyla General Yermolov'un İran şahına gönderilmesini teklif etmektedir.[7]

1816 yılında Kafkasya Genel Valisi olarak atanan General Aleksey Yermolov'un ilk işi İran hükümetinin talep ettiği topraklar meselesini çözmek olmuştur. Bu bağlamda İran'a maiyetindeki askerî, dinî ve sivil bir heyetle giden Yermolov'dan barış ortamını gözeterek İran ile sınırlar meselesini çözmesi ve İran halkı hakkında istihbarat bilgisi toplaması istenmiştir.

Çar Aleksandr'ın General Yermolov'a bizzat ilettiği yazılı elçilik talimatnamesine (Vısoçayşaya İnstruksiya) göre elçilik sırasında dikkat etmesi gereken hususları birkaç maddede şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Öncelikle General Yermolov elçilik heyetinin başı ve çarın ona tanımış olduğu bütün yetkilere sahip biri olarak Rusya adına karar vermektedir. Fakat Çar I. Aleksandr ona tanımış olduğu geniş yetkiye rağmen son sözün kendisinde olduğunu ve çarın kararı olmadan antlaşmanın sonuçlanmaması gerektiğini yazılı bir şekilde belirtmiştir. Karar verme süreci çarın onayından geçerek ilerlemektedir.

2. Rusya başlangıçta Talış, Karabağ ve Gence Hanlıklarını iyi bir menfaat karşılığında İran'a bırakmaya hazırdır. Fakat Yermolov'un hazırladığı geniş rapor ve önerilerinde Rusya'nın menfaati açısından Karabağ ve Gence Hanlıklarının İran'a bırakılamayacağı anlaşılmıştır. Talış Hanlığı'nın ise İran'a bırakılabileceği doğrultusunda görüşmeler yürütülmüştür.

3. Rusya bölgede bulunan İngiliz ve Fransız askerî varlıklarından ve onların İran'ı askerî olarak modernize etmelerinden ciddi rahatsızlık duymaktadır. İngilizlerin neden İran'da bulunduklarının ve ne tür çıkar sağladıklarının araştırılması Rusya'nın Kafkasya'daki çıkarları için önem arz etmektedir. Çar, Yermolov'dan bunlardan kurtulmanın yollarını araştırmasını da talep eder.

4. Elçilik heyetinin görevi sadece sınırların belirsizliğini gidermek değil İran hükûmetiyle ticarî ve diplomatik imtiyazlar kazanmaya çalışmak da olmuştur. Bu

[7] Berje, *AKAK 5*, 5/773-774 no:913.

bağlamda Rusya Ekonomi Bakanlığı, General Yermolov ve maiyetindeki İran elçilik heyeti için bölge ekonomisini kalkındıracak önerilerin bulunduğu geniş çaplı bir tavsiye raporu hazırlamıştır. Yermolov'dan bu raporu inceleyerek gereken araştırma ve tedbiri alması istenir.[8]

5. İran hükûmeti gerek iç karışıklıklar gerekse de Doğu Hindistan Şirketi'nin entrikaları yüzünden ciddi sorunlar yaşamaktadır. Başta İngiltere olmak üzere Fransa ve Rusya gibi büyük güçlerin İran toprakları üzerinde oynadıkları iktidar savaşlarının ortasında kalarak zor bir süreçten geçmektedir. Feth Ali Şah kendisinden sonra vâris olarak Abbas Mirza'yı tahtın gerçek vârisi yapmak için Doğu Hindistan Şirketi ile gizlice antlaşmaya varmıştır. Her ne kadar Doğu Hindistan Şirketi vâris olarak Abbas Mirza'yı kabul etmiş olsa da İngiliz hükûmeti bunu kabul etmemiştir. Rusya, şahın içine düşmüş olduğu çıkmaz durumun farkındadır. Bunun için Çar I. Aleksandr, General Yermolov'a İran şahının gerçek vârisinin Rusya'nın koruması altında olacağına ikna etmesini ister.

6. Yermolov'a bölgenin istatiksel, topografik ve jeolojik haritasını çıkarma talimatı verilmiştir. Ayrıca İran'ın etnografik ve dinî mezhepsel dağılımının araştırılması ve rapor edilmesi de istenir.

7. Son olarak Yermolov'dan İran'nın Rusya ile tarafsızlık antlaşması imzalamasını sağlamaya çalışması istenmektedir.[9]

Feth Ali Şah (1794-1834) yaz mevsimini geçirmek için gittiği Sultaniye'de Rus elçisini karşılamıştır. Bu görüşme iki taraf için de kısa ve sonuçsuz kalmıştır. Rusya, İran'ın talep ettiği Karabağ ve Talış bölgesinden çekilme niyetinde değildir. İran tarafı ise İngilizlerin de verdiği destek ile sınırların tekrar belirlenmesi konusunda ısrarlarından vazgeçmemiştir. Muravyov günlüklerinde generalin, İngilizlerin İran işlerine karışmasını engelleyemediğini ve Rusya'nın öne sürdüğü antlaşma taleplerinin İngiliz engeliyle karşılaştığını aktarmıştır. Yermolov İran şahını toprak talep etmekten ancak İran içinde baş gösterecek bir ayaklanma veya çıkacak bir isyanın alıkoyacağına daha Tebriz'de iken inanmaya başlamıştır. Zira daha elçilik görevi devam ettiği süre zarfında bu fikrini Muravyov'a açarak Türkistan'a yapacağı yolculuk için hazırlık yapmasını istemiştir. Muravyov 16 Ağustos 1817 tarihli günlüğüne generalin İran'a karşı Türkmenleri ayaklandırma niyetinin olduğunu ve bu iş için Türkistan bölgesine gönderilecek kişi olarak kendisinin düşünüldüğünü

[8] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/117 no:261.
[9] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/122-128 no:267.

aktarmıştır.[10]

İngilizlerin İran'da serbest hareket ederek Feth Ali Şah'ı etkileri altında tutmaları Çar Aleksandr'ı ciddi rahatsız etmektedir. Çar, Yermolov'a gönderdiği tâlimatnâmede bölgede bulunan İngilizlerden rahatsızlığını açıkça belli ettiği gibi onlardan kurtulmanın yollarını araması için generale emirler verir. İngilizlerin bölgede bulunmasından duyulan rahatsızlık, yalnızca İran'ın askerî açıdan güçlendirilmesi ve modernizasyonuyla sınırlı değildir; asıl endişe, İran pazarının ekonomik bakımdan İngilizler tarafından kontrol altına alınmasıdır. Bu durum, bölgesel güç dengeleri kadar ekonomik nüfuz alanları açısından da ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. 18. yüzyıldan itibaren İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, İngiliz Hükûmeti adına Feth Ali Şah ile pek çok antlaşma imzalayarak bölgedeki nüfuzlarını artırmıştır. Çar, İran'da güçlenerek artan İngiliz etkisinin Rusya'nın Kafkasya'daki çıkarlarına zarar vereceğini ve bunun için gereken önlemleri almak zorunda kalacağını bilmektedir.[11]

Rusya, Doğu Hindistan Şirketi'nin İran'daki faaliyetlerini takip etmekte ve şirket ile İngiliz Hükûmeti arasındaki anlaşmazlıkları elçilik faaliyetleri sırasında koz olarak kullanmak istemekteydi. Çar I. Aleksandr, Yermolov'a gönderdiği mektuplarından birinde belirttiği gibi Feth Ali Şah'ın vârisleri konusunda sorun yaşadığının farkındadır. Şah, İngilizlerle yaptığı antlaşmalarla vârisi Abbas Mirza'nın İngilizler tarafından desteklenmesini talep etmektedir. Şirket Feth Ali Şah ile yapmış olduğu antlaşmada kendisinden sonra tahtın gerçek vârisi olarak Abbas Mirza'yı kabul ettiklerini 1809 yılında iki taraf arasında yapılan antlaşma ile onaylamıştır. Fakat İran'da bulunan İngiltere Büyükelçisi Gore Ouseley'in antlaşmaya eklemiş olduğu İran vârisi maddesini, İngiltere Parlamentosu'ndan geçirilememiştir. İngiliz Hükûmeti'nin İngiliz Anayasası'na (Müktesebat) aykırı olarak tanımladığı antlaşmadaki vâris maddesini Rusya, İran'la yapacakları antlaşmayla koruma altına almaya hazırdır. Çar I. Aleksandr, Yermolov'a Feth Ali Şah'a kendisinden sonra vârisini Rusya'nın destekleyebileceğini ve olası iç karışıklıklarda Abbas Mirza'ya yardım için orduyu bile gönderebileceklerini ifade etmektedir.[12]

Yermolov'un görevi, İran ile Rusya'nın barış içinde kalmasını sağlamak olmuştur. Rusya İran ile ilişkileri geliştirmek adına bölgede daimî elçilik ve ticarî imtiyazlar elde etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Rusya İran ile ticaretin geliştirilmesi adına ticaret güzergâhlarında tüccarların konaklaması ve diğer ihtiyaçlarının

[10] Nikolay Muravyov Karsskiy, *Sobstvennıye Zapiski 1816-1820* (Moskva: Kuçkovo Pole, 2016), 125-127.
[11] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/125.
[12] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/125.

giderilmesi için kervansarayların inşa edilmesi talebinde bulunmuştur. İran tarafı kervansarayların zamanla askerî kalelere dönüşebileceği gerekçesiyle Rusların bu talebini reddetmiştir.[13]

İran, Rusya'nın Gilan şehrine daimî büyükelçi atama talebini reddetmiştir. İran sınırlar konusunda istediği sonucu alamayınca Rusya'ya yeni bir siyasi koz vermemek adına çarlığın daimî büyükelçi teklifini kabulden kaçınmıştır.[14] Aslında bu konu Gülistan Barış Antlaşması maddeleri arasında bulunan bir konudur.[15] Gülistan Antlaşması'nda kabul edilen maddeler arasında, ülkelerin karşılıklı büyükelçi atama hakkı olmasına rağmen İran tek taraflı olarak bu maddeyi tanımamıştır. İran kendisi açısından Rusya'ya atayacağı daimî elçinin masraflarını maliyetli gördüğü için devlet olarak bu harcamayı karşılamayacağını düşünmektedir. Aynı zamanda Rusya'nın ticari faaliyetlerini güçlü bir şekilde yürüttüğü Gilan şehrinde daimî büyükelçilik açmak isteğini şah reddetmiştir.[16] Feth Ali Şah Gilan'ı kendisine karşı isyanların tekrarlandığı bir şehir olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla Rusya'nın Gilan'da büyükelçilik açmasına izin verildiği takdirde şehrin tamamen Rusların eline geçeceğinden şüphelenmektedir.[17]

Muravyov'un elçilik heyetindeki görevi General Yermolov tarafından Tiflis'te belirlenmiştir. Muravyov'a İran ile sorunlu sınır bölgelerinin yeniden haritalandırılması görevi verilmiştir. Bu görevin gereği olarak Muravyov, Gülistan Barış Antlaşması'yla belirlenen sınırları tekrar haritalandırarak General Yermolov'a takdim etmiştir.[18] Onun oluşturmuş olduğu geniş çaplı haritalar ve bölge hakkındaki raporlar, Rusya ile İran arasında yapılmakta olan yeni antlaşmada ciddi etki oluşturmuştur. Zira Yermolov 9 Ocak 1817 tarihli Çar I. Aleksandr'a sunmuş olduğu raporda Muravyov'un verilerini kullanarak bölgenin 1813 yılında oluşturulan sınırlarının korunması gerektiği fikrini beyan etmiştir.[19] Yermolov mevcut sınırların korunmasını tavsiye etmiş, aksi takdirde sınır güvenliğinin imkânsız olacağını be-

[13] Nigar Gezalova, "O Posolstve Generala A.P. Yermolova v Kadcarskom İrana", *Voprosı İstorii* 5 (2016), 78; Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/119 no:261.
[14] Gezalova, "O Posolstve Generala A.P. Yermolova", 83.
[15] *Vneşnyaya Politika Rossii XIX i Naçala XX veka 7* (Moskva: İzdatelstvo Politiçeskoy Literaturı, 1970), 7/403.
[16] Mohammed Hasan Mahdiyan, *İstoriya Mejgosudarstvennıh Otnoşeniy İran i Rossii (XIX-naçalo XXI veka)* (Moskva: İV RAN, 2014), 29.
[17] Lyudmila Mihaylovna Kulagina, *Rossiya i İran (XIX-naçalo XX veka)* (Moskva: İD Klyuç-S, 2010), 56-57.
[18] Nikolay Muravyov İran'a gönderilen 200 kişilik elçilik heyetinin içinde yüzbaşı rütbesiyle (ştabs kapitan) yer almıştır. Muravyov kendi günlüğünde elçilik heyetinin tam listesini verir. Bu listede kendisinin muhafız birliği içinde olduğunu not etmiştir. Belgelerde onun resmî olarak hangi görevlendirme ile heyete katıldığına dair kesin bilgi bulunamamıştır. Fakat kendisine aylık 250 gümüş ruble ödendiği tespit edilmiştir bk. Muravyov Karsskiy, *SZ 1816-1820*, 40-60; Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/121.
[19] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/140 no:285.

lirtmiştir. Ona göre İran er ya da geç Rusya ve Aras (Araks) Nehri arasında kalan bölgelerin çarlığa ait olduğunu kabul edecektir. Aksi halde İran sınırlarını saldırılara karşı koruyamayacak daha büyük toprak kayıplarıyla karşılaşacaktır.[20]

Yermolov'un İran şahı, veliaht ve diğer devlet adamlarıyla görüşmesi Gülistan Barış Antlaşması'nın belirlediği mevcut sınır hatlarının korunmasıyla sonuçlanmış olsa da Yermolov İngilizlerin bu antlaşmaya müdahale etmesinden çekinmektedir. Zira o, İngilizlerin şahın ordusunu modernize ederek Rusya'ya karşı yeni bir cephe açmasından çekindiğini rapor etmektedir. O, İran'ın daimî orduya geçmekte olduğunu ve sınır hatlarını pekiştirmek adına eski kaleleri onardığını ve aynı zamanda yeni askerî kaleler inşa etmekte olduklarını gözlemlemiştir. Yermolov, İran şahının Kafkasya sınırında kendisine bağlı hanlıklardan vergileri kaldırıp onların güvenini kazanmaya çalışarak ciddi bir savaş hazırlığı içinde bulunduğunu da gözlemlemiştir. İran'ın savaş hazırlığı içinde olduğunu gözlemleyen General Yermolov, olası Rus-İran savaşında Rusya'nın tarafında savaşacak yeni müttefikler arayışına girmiştir. Bu amaçla Yermolov, Hive Hanlığı ve Hazar Denizi'nin doğusunda göçebe yaşayan Türkmen kabilelerini kendisine müttefik yapmaya çalışmıştır. O, özellikle Türkmen kabilelerini Rusya'nın tarafında savaşmaya ikna etmek istemektedir. Hazar'ın doğusunda göçebe olarak yaşayan Türkmen boyları, hem savaşçı bir kültüre sahip olmaları hem de bölgedeki diğer devletlere bağlı olmamaları nedeniyle Rusya için cazip bir seçenek hâline gelmiştir. Türkmenler, İran ya da Hive ve Buhara gibi bölgesel güçlere bağımlı değildi. Bu da Rusya'nın onları etki alanına çekebilmesi için uygun bir fırsat sunuyordu. Yermolov bu misyonu yerine getirmek için İran'da bulunduğu sırada Türkçe öğrenmeye başlayan Yüzbaşı Muravyov'u Türkistan'a gönderir.

3. Türkistan Elçiliği

3.1. Türkmen Boylarına Yönelik Faaliyetleri

General Yermolov, İran elçiliği dönüşü Hazar'ın doğusunda göçebe olarak yaşayan Türkmen boylarına yönelik bir keşif ziyareti yapmaya karar verir. Bu karar, Ekonomi Bakanı Amiral Mordvinov'un Bakanlar Kurulu'na sunduğu rapora dayanıyordu. Rapor neticesinde, Yermolov'dan Türkmenlerle iletişime geçerek Hazar'ın doğusunda kale inşası için uygun bir yer belirlemesi ve Hive Hanlığı ile ticarî antlaşmalar yaparak Rusya'yı bölge ticaretine doğrudan dahil etmesi isteniyordu. Bu plan, Rusya'nın Orta Asya'daki etkisini pekiştirmeyi amaçlayan önemli bir adım olarak görülmektedir.

[20] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/142.

Muravyov'un gerçekleştireceği keşif ziyareti, sadece bir askerî gözlemden ibaret değildi. Aynı zamanda Türkmenlerin sosyal yapısı, dini mezhepsel yaşam tarzları üzerine bir etnografik incelemeyi de içeriyordu. Rusya, Türkmenlerin askerî kabiliyetlerini, bölgedeki dinî yapıları ve toplumsal düzenlerini öğrenerek, onları kendi yanına çekmek için sağlam bir temele dayalı adımlar atmayı amaçlıyordu. Ruslar, Türkmenlerin Sünni Müslüman olmalarını, İran'la olan dinî farklarını göz önünde bulundurarak bu durumu bir avantaj olarak değerlendirmeyi planlıyordu.

Rusya 19. yüzyılın başlarında Türkmenler arasına Müslüman din adamlarını göndererek Türkmen kültürü, kabile yapısı ve yönetim şekilleri hakkında geniş çaplı raporlar hazırlatmıştı. Bu raporların en önemlisi, Rusya Müslümanlarının ilk müftüsü Muhammed Can Hüseyinov'un, Hariciye Bakanı Adam Adamoviç Çartorıyskiy için 1805 yılında Türkmenler üzerine yazdığı rapordur. Müftü Muhammed Can Hüseyinov, Mangışlak Türkmenleri arasında bizzat bulunmuş ve onları Hive ve İran Devletine karşı hangi yöntemlerle Rusya'nın safına çekebileceğine dair öneriler hazırlamıştır.[21] Ancak, Muhammed Can Hüseyinov'un raporunun Muravyov tarafından görülüp görülmediği kesin olarak tespit edilememektedir. Muravyov, kendi günlüklerinde Müftü Hüseyinov'un raporundan bahsetmediği gibi, hazırladığı geniş çaplı raporlarda da müftünün önerilerine atıfta bulunmamıştır. Gezi notlarından derlediği 1822 tarihli eserinde birçok kaynağa yer verilmiş olsa da müftünün raporuna rastlanmamaktadır.

Muhammed Can Hüseyinov Tatarların ulema sınıfında doğmuş biridir. Gençliğinde Kâbil ve Buhara gibi şehirlerde geleneksel medrese eğitimini aldıktan sonra memleketine dönerek amcası fıkıh âlimi Hüseyin Abdurahmanov gibi Rus hükûmetinin hizmetine girmiştir.[22] Öğrencilik yıllarında Muhammed Can Hüseyinov geleneksel medrese eğitimi yanında Dışişleri Bakanlığı'na bağlı istihbarat elemanı olarak da hizmet etmiştir.[23] Ülkeye dönüşünden sonra Orenburg valiliğinde subay olarak hizmet etmiştir. Vali İgelstrom'un güvenini kazanarak subaylık görevine başlayan Muhammed Can Hüseyinov II. Katerina'nın (1762-1796) 1788 yılında çıkardığı bir kararnâme ile yeni kurulan *"Orenburskoye Mogamedanskoye Du-*

[21] Murad Annanepesov (ed.), *Russko-Turkmenskiye Otnoşeniye v XVIII-XIX vv. (Do Prisoyedineniye Turkmenii k Rossii) Sbornik Arhivnıh Dokumentov* (Aşkabat: İzdatelstvo Akademii Nauk Turkmenskoy SSR, 1963), 169.

[22] Danielle Ross, *Tatar İmparatorluğu & Kazan Tatarları ve Çarlık Rusyası'nın Oluşumu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 85; Rızaeddin b. Fahreddin, *Asar* (Kazan: Tipo-Litografiya İmperatorskogo Üniversiteta, 1900), 1/180-200.

[23] Danil Damiroviç Azamatov, *Orenburgskoye Magometanskoye Duhovnoye Sobraniye v Kontse XVIII-XIX vv* (Ufa: İzdatelstvo Gilem, 1999), 23.

*hovnoye Sobraniye"*nin başına müftü olarak atanmıştır.[24] Rusya hükûmetiyle yakın temaslarını sürdüren ve onlara bölge halkları hakkında istihbarat toplayan müftü Hüseyinov, 1805-1806 yıllarında Türkmen boylarına gönderilmiştir. Müftülük makamındayken Muhammed Can Hüseyinov, Türkmen kabilelerinin sosyo-ekonomik hayatı, kabile yapıları, yönetim şekilleri, dinî-mezhepsel bağlılıkları hakkında malumat toplamıştır. Müftülük makamının getirdiği dinî otorite onun Türkmenler arasında dikkat çekmeden dolaşmasını sağlamıştır.[25]

Türkmen boyları üzerine yazılmış önemli raporlardan bir diğeri Rusya Dışişleri Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu rapordur. Bu rapor Dışişleri Bakanı Graf Nesselrod tarafından 27 Ekim 1819 tarihinde General Yermolov'a gönderilmiştir. Rapor 1803 yılında Mangışlak bölgesinde kale yapımı için uygun bir yer arayışı için gönderilen Knez Sisianov'un Türkmen boyları hakkında tuttuğu notları barındırmaktadır. Rapor Mangışlak bölgesine odaklanmakla birlikte 19. yüzyıl Türkmen boylarının yaşam alanları ve kabile hayatı hakkında önemli veriler aktarmaktadır.[26] Bu iki rapor dışında Muravyov günlüklerinde İran elçiliğinde bulunan Mazaroviç'in Hive Hanlığı ve Türkmenler üzerine hazırlamış olduğu geniş çaplı raporunu okuduğunu belirtmektedir.[27]

Yermolov'dan aldığı talimatlar doğrultusunda bölgeye giden Muravyov'un öncelikli görevi, Türkmen kabileleriyle temasa geçerek onları Rus çarının himayesine girmeye ikna etmek ve olası bir İran savaşında Rusya safında yer almalarını sağlamaktı. Bölgedeki ziyaretleri büyük ölçüde başarılı olmuştur. Çünkü Hive Hanlığı ile Kaçarların zulmünden bıkan ve ekonomik olarak zorluk çeken Türkmen boyları, Rus himayesini aramaya başlamıştır. Bu dönemin resmî yazışmalarında, Türkmenlerin Rus himayesi talebiyle askerî valiliklere başvurularının arttığı görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Türkmenlerin Hive'de üretilen buğday ve ekmek gibi temel gıda maddelerine erişimlerinin engellenmesi ve buna bağlı olarak yaşadıkları kıtlık sorunu olmuştur. Hive yönetimi, göçebelerden ekmek alımını zorlaştırmanın yanı sıra, onlara farklı fiyat tarifleri uygulamıştır. Gerek Muravyov'un raporlarında gerekse ondan önce hazırlanan raporlarda, Türkmen boylarının ekmek sıkıntısı ciddi bir sorun olarak vurgulanmıştır. Muravyov, Türkmenleri kendi safında görmek amacıyla onlara hediye olarak buğday göndermiştir.

[24] *Polnoye Sobraniye Zakonov Rossiyskoy İmperii 22* (Sanktpeterburg: T II OSYİVK, 1830), 22/1107 no:16710.

[25] Muhammed Can Hüseyinov Türkmenlerin müftülük makamına hürmet ettiklerini ve onu kendi büyükleri olarak kabul ettiklerini rapor etmektedir bk. Annanepesov, *RTO SAD*, 173.

[26] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/705.

[27] Muravyov'un günlüğüne not ettiği Mazaroviç imzalı rapor tespit edilememiştir. Fakat Mazaroviç'in yazışmalarını Fransızca yazdığını dikkate alarak ulaşabildiğimiz Türkmenler ve Hive hanlığı üzerine Fransızca hazırlanmış bir raporun ona ait olduğu kanaatindeyiz bk. Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/707.

Yermolov ise Dışişleri'ne yazdığı raporlarda, Rusların kolayca temin edebileceği ekmekle Türkmenleri kendi yanlarına çekmenin mümkün olduğunu belirtmiştir.[28]

Türkmen boylarının Hive Hanlığı ve Kaçarlardan gördükleri baskı ve ekonomik zorluklar, onları Rus himayesini kabul etmeye yönlendiren en önemli etkenlerdendir. Özellikle Hive Hanlığı'nın buğday ve ekmek üretimi üzerinde tekel oluşturması, Türkmenlerin yaşamını zorlaştıran başlıca sebeplerden biridir. Hive'de üretilen ekmeğe ulaşamamak, açlık ve geçim zorlukları, Muravyov'un Türkmenlere buğday gibi yardımlar götürmesini gerekli kılmıştır.[29] Rusların ekonomik yardımlar ve yardımın süreceği konusundaki vaatleri Türkmenler üzerinde önemli etki yaratmıştır. Bu dönemin resmî yazışmalarında Türkmen kabilelerinin toplu halde Rus himayesini istediklerine dair raporlar bulunmaktadır. Örneğin Muravyov'un bölgeye gelişini müteakiben Astrahan sivil valiliğine, Mazenderan'dan Yomut boyuna mensup 40 bin kişilik bir Türkmen grubu Rus himayesine kabul edilmeleri için başvurmuşlardır. Astrahan sivil valisi Buharin'in Yermolov'a gönderdiği mektupta Türkmenlerin Rusya'ya kendilerini İran zulmünden kurtarmaları için başvuruda bulundukları yazılmaktadır.[30]

Muravyov'un Türkmenlere yönelik bu yardım politikası, sadece askerî değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik bir strateji olarak da değerlendirilmiştir. Yermolov'un raporlarında bu tür yardımların, Rusların Türkmenleri kolayca kendi taraflarına çekebileceği bir araç olarak görülmesi, dönemin dış politikasının ve askerî stratejisinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu tür yardımların aynı zamanda Türkmenlerin Rusya'ya duyduğu güveni artırma amacı taşıdığı da anlaşılmaktadır.

3.2. Hive Hanlığındaki Faaliyetleri

Ekonomi Bakanı Amiral Mordvinov'un raporunun ardından harekete geçen Yermolov, Hive Hanı ile ticaret rotalarının belirlenmesi ve güvenliğinin sağlanması konusunda bir anlaşma yapmak ister. Bu amaç doğrultusunda Muravyov Hive'ye gönderilmiştir. Muravyov'un öncelikli amacı, Rusya ile ticaret yollarının geliştirilmesi konusunda Hive Hanı'nı ikna etmek olacaktır.

Türkmen kabilelerinden Yomutların yardımını alan Muravyov, Hazar Denizi'nden başlayarak Karakum Çölü'nden ilerleyip Türkmenlerin kervan yolu üzerinden Hive şehrine ulaşmıştır. Bölge halkının tepkisinden korkan Muravyov kendisini Türkmenlerin Yomut boyunun Caferbay kolundan Murat Bek olarak tanıtmıştır. Kervana katılan kişiler Muravyov'un gerçek kimliğini bilmekle beraber farklı so-

[28] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/716-720 no:1070.
[29] Muravyov Karsskiy, *SZ 1816-1820*, 289.
[30] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/707.

runlarla karşılaşmamak adına bu tedbir üzerine hareket etmiştir.[31] Uzun süren yolculuk sonucu Hive şehrine ulaşan Muravyov, şehrin dışında bulunan *İlgeldi Kalesi'*nde tedbir amaçlı tutulmuştur. Muravyov'un Hive'ye ne amaçla geldiği Hive yöneticileri tarafından pek anlaşılmamıştır. Niyetinin anlaşılması için Muravyov 48 gün boyunca Hive şehri yakınlarında bulunan *İlgeldi Kalesi'*nde tutularak farklı yöntemlerle sorgulanmıştır. Elçinin bölgeye Petro döneminde öldürülen Bekoviç Çerkasskiy'nin intikamını almak, Rus kölelerini kurtarmak veya yakın dönemlerde Hazar kıyısına demirlemiş olan ve Türkmenler tarafından yağmalanarak yakılan iki Rus ticaret gemisi için tazminat talep etmek isteğiyle geldiği düşünülmüştür.[32]

Muravyov uzun süren sorgulanmasından sonra Hive Hanı Muhammed Rahim Han tarafından kabul edilmiştir. Bu görüşmede Muravyov, Han'a getirdiği hediyeleri takdim etmiştir. Muravyov Hazar Denizi üzerinde bir liman inşa edilmesini ve Hazar Denizi'nden Rusya'ya uzanacak yeni bir ticaret rotası kurulması konusunda anlaşma teklif eder. Fakat Muhammed Rahim Han kervan güzergâhında bulunan göçebelerin bölgedeki varlığını ve kervanları yağmalama olasılığını bahane ederek hem Kızılsu (Krasnavodsk) Limanı'nda kurulmak istenilen ticarî kalenin yapımına hem de yeni ticaret rotasının oluşturulması isteğine karşı çıkmıştır. Aslında, Muhammed Rahim Han yeni ticarî rotanın yapımına kendisinin bölgede oluşturduğu tekelin Ruslar tarafından bozulmasını istemediği için karşı çıkmıştır.[33] Bununla birlikte Hive Hanı, iki devlet arasındaki ilişkiyi devam ettirme niyetindedir. Bunun göstergesi olarak Muravyov'la birlikte Tiflis'e kendi elçilerini de göndermiştir. Tiflis'e ulaşan Hive elçileri, Yermolov'a Han'ın mektubunu bizzat takdim etmişlerdir. Han ile Yermolov'un yazışmaları Muravyov sonrası da devam etmiş olsa da Rusya ticaret rotalarını kontrol etme amacını hiçbir zaman gerçekleştirememiştir.[34]

Muhammed Rahim Han'ın General Yermolov'a gönderdiği mektup kısa ve öz şekilde yazılmıştır. Han, öncelikle teklif edilen dostluk için Yermolov'a teşekkür eder ve elçi Muravyov'a gösterilen izzet ve hürmeti belirtir. Mektubun devamında, iki devlet arasında Astrahan ve Yaik şehirleri üzerinden devam eden ticarî ilişkilerden bahsedilir. Han, ayrıca kendisine tabi olmayan Türkmen boylarının kervan yollarında oluşturduğu tehlikeye de dikkat çeker. Türkmenlerin arasında yalnızca

[31] Nikolay Nikolayeviç Muravyov, *Puteşestviye v Turkmeniyu i Hivu v 1819 i 1820 godah* (Moskva: Tipografiya Avgusta Semena, 1822), 61; Muravyov Karsskiy, *SZ 1816-1820*, 347.
[32] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/709 no:1061.
[33] Naftula Aronoviç Halfin, *Rossiya i Hanstva Sredney Azii (Pervaya Polovina XIX Veka)* (Moskva: Nauka, 1974), 114.
[34] General Yermolov'un Muhammed Rahim Han ile yazışmaları 1823 yılının ortalarına kadar devam etmiştir bk. Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/738 no:1086.

Yomut ve Göklen boylarının bir kısmının kendisine bağlı olduğunu belirtir. Eğer han, bu boyların Kaçarlara bağlı olan gruplarını da kendi kontrolüne alabilirse, o zaman Rusya ile yapılacak barış ve ticaret antlaşmalarının başarılı olacağını ifade eder. Mektubun sonunda Muhammed Rahim Han, Yermolov'dan kendisine iletilmek istenen mesajları elçileri Hak Nazar ve Yakup Bek aracılığıyla sözlü olarak iletmesini ister.[35]

Muravyov'un, elçi olarak Muhammed Rahim Han ile yaptığı görüşme kısa sürmüş olsa da görüşme onun için olumlu bir sonuç doğurmuştur. Hive Hanı'ndan net bir yanıt alamamış olmasına rağmen, Muravyov, bir yıl içinde ticarî ilişkilerin olumlu bir şekilde gelişeceğini ummuştur. Muhammed Rahim Han, Aral Gölü çevresindeki göçebe Kırgızlara kendi iktidarını zorla onaylatmanın yanı sıra, Mangışlak bölgesindeki Türkmen boyları olan Abdal ve Iğdır ile Hive'nin güneyindeki Teke boyunu da kendi yönetimi altına almaya çalışmıştır. Teke boyunu iktidarına katan Muhammed Rahim Han Muravyov ile görüşmesinde de söylediği gibi Yomut boyuna da iktidarını kabul ettirmek istemektedir. Zira Muhammed Rahim Han'ın Astrahan ve Orenburg ile ticaretine Mangışlak ve Hazar çevresinde yaşayan göçebe Yomutlar anlık saldırılarıyla büyük zarar vermektedir. Dolayısıyla Han, bir yıl içinde bu problemi çözerek Yomut boyunu da kendisine bağlamak istemektedir. Bunun için Hive'ye ticaret için gelen Türkmen boylarına kervandaki her bir deve için vergi getirdiği gibi ekmek fiyatlarını da iki katına çıkararak onların direncini kırmayı hedeflemiştir.[36]

Muravyov, Hive Hanı Muhammed Rahim Hanı gören ve onun hakkında ilk elden veriler aktaran tek yabancıdır. Rus elçisinin aktardıkları Hive Hanı hakkında Rus kaynaklarının oluşturduğu ilk yazılı veri olarak da kabul edilmektedir. Muravyov'un yazdıklarına göre Muhammed Rahim Han iktidarı ele geçirene kadar muhaliflerine ve halkının bir kısmına zulmeden bir yönetici olarak hareket etmiştir. Fakat aynı zamanda Hive'yi Buhara Emirliği'nin boyunduruğundan kurtaran bir kişi ve ülkesinde reformlar yaparak barışı getiren bir lider olarak da görülmektedir. Muhammed Rahim Han Hive'deki mikro milliyetçiliğe dayalı Özbeklerin iktidarına son vererek halkın bir arada barış içinde yaşamasını sağlayabilmiştir. Devlet makamlarına farklı boylardan adamlar getirerek her boya eşit davranmaya çalışmıştır. Hive'de reform hareketini başlatarak devlet kurumlarının düzgün çalışmasını sağlamıştır. Bakanlar kuruluna benzer yapının kurulması, gümrük memurluğunun oluşturulması, Hive'nin güvenliğinden sorumlu *yasavul* polis teşkilatının tesis

[35] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/710-711.
[36] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/710 no:1061.

edilmesi ve darphanenin kurulması bu dönemde gerçekleşmiştir.[37] Pek çok yenilik getiren Muhammed Rahim Han Muravyov'a göre entelektüel eğilimleri olan bir kişidir. Arapça ve Farsça'yı akıcı bir şekilde konuşan Muhammed Rahim Han astroloji ve tıp gibi ilimlerle de ilgilenmektedir.[38]

3.3. Muravyov'un Raporları

Türkistan bölgesine Türkmenler ve Hive Hanı ile görüşmeye gönderilen Muravyov gerçekleştirdiği elçilik görevi hakkında geniş çaplı raporlar hazırlamıştır. Bu raporlardan iki tanesi ortaya koyduğu bilgiler açısından özellikle dikkat çekicidir. Bunlardan ilki Muravyov'un 17 Aralık 1819 tarihinde Mayor Ponomaryov'a sunduğu rapordur. Rapor Muravyov'un Hive'den dönüşünden dört gün sonra hazırlanmıştır. Çalışmanın teması açısından ikinci önemli rapor, Muravyov'un General Yermolov için Tiflis'te hazırlamış olduğu 12 Nisan 1820 tarihli raporudur. Bu raporlar Muravyov'un Hive Hanlığı ve Türkmenlerin arasında geçirdiği 6 ay boyunca yaptığı gözlemlerden ve bu gözlemler üzerinde belirlediği önerilerden oluşmaktadır.[39]

Muravyov'un 19. yüzyıl Türkmen boyları ve kabileleri hakkında oluşturmuş olduğu raporlar bu dönemin Türkmen boyları hakkında en önemli kaynaklardan biri olarak değerini hâlâ korumaktadır. Muravyov bu raporlarında on bir Türkmen boyunun şeceresini kayıt altına almıştır. Onun oluşturmuş olduğu Türkmen boyları şeceresi kayda alınmış ilk şeceredir ve ondan sonraki şecere çalışmalarında da ana kaynak olarak kullanılmıştır. Örneğin Faruk Sümer *"Oğuzlar"* adlı Türkmen boyları üzerine hazırladığı eserinde Muravyov'un oluşturmuş olduğu şecereyi *"en eski ve tafsilatlı"* olarak tanımlamaktadır.[40] Hive yolunda konuştuğu Türkmenlerden aktardığı bilgiler Türkmen antropolojisi, etnografyası ve folkloru bakımından önemli bilgiler içermektedir.

Muravyov raporunda Türkmen kabile yapıları, boyların teşkilatlanması ve yapısı, boyların çekirdek yapıları ve en önemlisi Türkmenlerin yönetim anlayışları hakkında ilk elden bilgiler aktarmıştır. Bu verilere göre kabile ve boy sistemine dayalı Türkmen grupları hiçbir şekilde iktidar kabul etmeyen yönetim anlayışına sahiptirler. Türkmenler Hive ve İran ile ticarete dayalı komşuluk ilişkileri sürdürmekle birlikte onların kendilerine tabi olma ve devletin otoritesini kabul etme yönündeki taleplerini ısrarla reddetmektedirler. Kendi aralarında otoritesini kabul

[37] Muravyov, *Puteşestviye*, 63-75.
[38] Muravyov, *Puteşestviye*, 54-55.
[39] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/709,713 no:1061 ve 1069.
[40] Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017), 453.

ettikleri *Aksakallar* tarafından yönetilen Türkmen boyları Hive ve İran'dan gelen tehlikelere karşı birleşebilme refleksine sahiptirler. Örneğin Muravyov Türkmen boylarının 1812 yılında İran şahına karşı toplu ayaklanmalarından bahsetmektedir. Bu ayaklanmayı yönetenler isyana dinî ve manevi bir anlam yükleyerek ezeli düşmanları Şii İran'a karşı Türkmenleri birleştirebilmişlerdir. Burada Muravyov Türkmenlerin Sünniliğe bağlılıklarını ve Şiiliğe karşı reaksiyoner tavırlarının ciddiyetine dikkat çekmektedir.[41]

Türkmen boylarının yönetim tanımayan yapıları Muravyov'a göre Rusya'nın bölgeyi kolayca işgal edebilmesi için avantaj olarak görülmelidir. Zira ona göre Türkmen boyları Hive ve İran'a karşı bağımsızlıklarını korudukları gibi kendi aralarında kolayca kavga edebilmektedirler. Muravyov, Rusya'nın, Türkmen boyları arasında en güçlü olanını destekleyerek onları tek bir çatı altında birleştirmesi hâlinde hem Türkistan hanlıklarına hem de İran'a karşı Türkmen boylarından oluşan güçlü ve etkili bir ordunun oluşturulmasının mümkün olacağını düşünmektedir. Bu stratejik yaklaşım, bölgedeki askerî dengeyi Rusya lehine çevirmeyi amaçlamaktadır. Kaldı ki özellikle Yomut boyu Rus tabiiyetine girmek için Rusya'ya elçiler göndermektedir. Muravyov bu boyun büyükleri ile iş birliği yapılması durumunda diğer Türkmen boylarını Rusya'ya bağlamanın zor olmayacağını düşünmektedir. Muravyov, bu hedefin gerçekleştirilebilmesi için, ilgili Türkmen boylarının Aksakallarının çocuklarının Rusya'ya götürülerek eğitilmeleri ve bu süreçte kendilerine Rus değerlerinin benimsetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, bu yöntemle hem Türkmen toplulukları üzerinde kültürel nüfuz sağlanacak hem de gelecekteki yöneticiler Rusya'ya bağlı bir kimlikle yetiştirilecektir. Muravyov'un bu teklifi gerçekleştirilmiştir. Kendisine yardımcı olan Yomut boyundan Kiyat Bek Rusya tarafından desteklenerek han unvanını almıştır çocukları da Tiflis'te bulunan Rus gimnazyumlarında eğitim görmüşlerdir.[42] Fakat Türkmen boyları Kıyat Han'ı kendi hanları olarak kabul etmedikleri gibi saygı da duymamışlardır.[43] Kiyat Han'ın oğullarından Kadir Han da hanlık unvanının kendisine babasından miras olarak tevarüs ettiğini[44] söyleyerek Türkmenlerin hanı olduğunu ilan eder fakat Türkmenler onun da hanlığını tanımamışlardır. Kadir Han'ın kendisini Türkmen boylarına kabul ettirme mücadelesi ve Türkmen boyları arasında ona hürmet edilmediğine dair husus Rus raporlarına yansımıştır.[45]

Muravyov, Türkmenler üzerine geliştirdiği projeye göre, Türkmen boyları

[41] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/713 no:1069.
[42] Annanepesov, *RTO SAD*, 299 no:221.
[43] Annanepesov, *RTO SAD*, 261 no:175.
[44] Annanepesov, *RTO SAD*, 514 no:379.
[45] Annanepesov, *RTO SAD*, 481 no:351.

arasında en güçlü olanın desteklenmesi hâlinde, bölgede bir tür "Türkmen Devleti" olarak nitelendirilebilecek bir siyasal yapının kurulabileceği kanaatindedir. Bu yaklaşım, Rusya'nın Türkistan hanlıkları üzerindeki nüfuzunu artırmayı hedeflerken aynı zamanda bölgesel güç dengelerini kendi lehine dönüştürme amacını da taşımaktadır. Ona göre bu girişim Türkmen boyları arasında Rusya'ya tabi olmayanları da oluşumun içine dâhil edecektir. Güçlü olan desteklenirse o boy zaten kendi iktidarını korumak adına diğer küçük boylara zulmetmekten kaçınmayacaktır. Bu amaçla orada kurulacak kalelerde yeni bir yönetim sistemiyle başıboş Türkmenlerin zapturapt altına alınması kolaylaşacaktır. Yönetimin Ruslarla yakın ilişki içinde olan *Aksallar* grubundan olması sağlanır. Ayrıca, Muravyov kale içinde cami yapılmasını da önermektedir. Bu girişim Rusların Türkmenlerin sempatisini kazanma girişimi olarak yorumlanmalıdır.[46]

Muravyov, Türkmen boylarının güvenini kazandıktan sonra onlarla askerî ve ticari ilişkiler kurulabileceğini belirtmektedir. Askerî ve ticari yönden ikili ilişkiler iki taraf için ekonomik kazanımlar sunacaktır. Muravyov yağma, köle ticareti ve Çeleken Adası'nda bulunan neft ve tuz ticaretinden[47] elde edildiği düşünülen Türkmenlerin elindeki bol miktardaki nakit parayı ticarete yönlendirmenin yollarını oluşturmaya çalışmaktadır. Muravyov Rusya'nın bu ticareti silah, barut, kurşun, deri, kumaş, bıçak, makas, ahşap, dökme demirden yapılma kap çanak, ip ve halat çeşitleri gibi malların alınıp satılabildiği şekilde gerçekleştirmesini tavsiye etmiştir.[48]

Muravyov'a göre yağmacılık ile geçinen Türkmen kabileleri askerî kabiliyetler bakımından Rusya'nın İran'a karşı savaşında yanında görmek istediği bir müttefik olabilirler. Rus silahlarıyla silahlandırılmaları ve Rus askerî eğitmenler tarafından eğitilmeleri durumunda Türkmenler güçlü bir orduya dönüştürülebilirler. Bu durum Hive hanını baskı altında tutabileceği gibi bölgeye istikrar da getirebilir. Muravyov Kızıl Su (Krasnavodsk) Kalesi'nin faaliyete geçmesiyle birlikte Rusya'nın Hive, Buhara, Kâbil, Keşmir ve Hindistan'a kadar ticari ağının gelişebileceğini düşünmektedir. Bu girişim gerçekleşmesi durumunda Amiral Mordvinov'un ortaya koyduğu Rusya'nın Türkistan hanlıkları üzerinden Hindistan'a açılma projesi hayata geçirilmiş olur.[49]

Kızıl Su Kalesi'nin inşa edileceği bölge Muravyov açısından Rusların yerleşebilecekleri en uygun bölge olarak görülmektedir. Kızıl Su mevkii Yermolov'un

[46] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/716.
[47] Yevgeniy Lvoviç Şteynberg, *Pervıye İssledovateli Kaspiya (XVIII-XIX v.v.)* (Moskva: GİGL, 1949), 37.
[48] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/713-715.
[49] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/713.

talimatında belirttiği üzere hem İran sınırlarına uzak hem de bölge devletlerinin dikkatini çekmeyecek bir konumda olduğu için uygun bir yer olarak görülmüştür. Muravyov bu bölge halkının İran'a karşı düşmanca tavırlar içinde olduklarını belirtmektedir. Öte yandan Kızıl Su bölgesi İran hükümetinin de tanımadığı bir yerdir. İran Türkmen kabilelerinin yoğun olarak yaşadığı Kızıl Su bölgesiyle ilgilenmediği için bu bölgeyi tanımamaktadır. Dolayısıyla Rusya'nın burayı ilhak etmesi durumunda bile İran hiçbir hak iddia edemeyecektir.[50]

Kızıl Su bölgesinde yapılmak istenilen kalenin Hivelilerle ticaret için en uygun yer olacağı düşünülmüştür.[51] Muravyov Hive Hanı Muhammed Rahim Han ile görüşmesinde Mangışlak üzerinden yürütülen ticareti Kızıl Su bölgesine çekmeyi önermiştir. Hive tüccarları Hive'den Mangışlak üzerinden Astrahan şehrine otuz üç günde gitmektedir. Bu güzergâh meşakkatli ve aşılması zor olan yolu uzattığı gibi Kırgız ve Kazak göçebelerinin yağmasına da açıktır. Muravyov Hive ticaretini Kızıl Su üzerinden Bakü limanlarına taşımayı önermektedir. Bölge Türkmenleri ikna edildikten sonra açılacak olan yeni güzergâh güvenli olacağı gibi yolculuğun süresini on altı gün kısaltacaktır. Fakat Muravyov yeni ticaret güzergâhı konusunda da Muhammed Rahim Hanı ikna edememiştir.[52] Yapılmak istenen güzergâh Rusların bölgeyi işgaline kadar açılmamıştır.

Muravyov'un raporlarında konu edindiği bir diğer önemli husus Hive Hanlığı'nda bulunan Rus köleleri mevzusudur. Türkistan ve Kafkasya bölgesinde bulunan Rus köleleri Rusya'da ciddi bir siyasi tartışmaya dönüştüğü gibi bu konuda çözüm arayışları dönem dönem farklı oturumlarda dillendirilen fakat çözümü gerçekleştirilemeyen mesele olarak kalmıştır. Bunlardan en önemlisi Ekonomi Bakanı Amiral Mordvinov tarafından dillendirilmiştir. Ekonomi Bakanı Mordvinov'un 1816 yılında Bakanlar Kurulu'na sunduğu *"Asya Tarifi"* başlıklı makalesinde, köle ticaretinin ortadan kaldırılması, Rusya'nın bölge halkları üzerindeki otoritesini tesis etmesi açısından stratejik bir öneme sahip mesele olarak ele alınmaktadır. Mordvinov'a göre, bu uygulamanın sonlandırılması, yalnızca ahlaki bir reform değil, aynı zamanda Rusya'nın egemenliğini meşrulaştırma ve yerel halklara kendi siyasal otoritesini kabul ettirme sürecinin önemli bir aracıdır. Nitekim dönemin gerçekliği, bu görüşleri destekler niteliktedir. Kafkas dağlıları, civardaki hanlıklar ve Gürcistan topraklarından kaçırdıkları kadın ve çocukları sınır hattından geçirerek Osmanlı coğrafyasındaki Türk köle tacirlerine satmaktadır. Bu insan ticareti yalnızca söz konusu bölgelerle sınırlı kalmamakta; kölelik ve insan kaçakçılığı va-

[50] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/713-716 no:1069.
[51] Şteynberg, *Pervıye İssledovateli Kaspiya*, 34.
[52] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/713 no:1069.

kaları zaman zaman doğrudan Rus topraklarında da görülmektedir. Makalede köle ticareti Kafkasya dağlıları ile Osmanlıları birleştiren ana unsur olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca Kafkasya dışında Türkistan bölgesindeki Kırgız ve Kalmuk göçebelerinin ekonomik sıkıntılar ve yiyecek bulma kaygılarından dolayı kendi çocuklarını köle olarak sattıkları vurgulanmaktadır. Mordvinov Rusya toprakları sınırları içinde köle ticaretinin yasaklandığını vurgulayarak bu anlayışın Kafkas ve Türkistan halklarına götürülmesini, Rusya'nın insana verdiği değer açısından onları kendilerine yaklaştıracağı düşüncesindedir. Bu bağlamda Mordvinov devlet bütçesinden köleliğe ve köle tacirlerine karşı yıllık fon ayrılmasını talep etmiştir. Bu bütçeyle köleliğe karşı mücadele edileceği gibi Rusya'nın bölge halkları üzerinde itibarını arttıracağını düşünmektedir.[53]

Türkistan'da bulunan Rus uyruklu köleler meselesi çözülmesi gereken acil bir mevzu olarak gündemini korumuştur. Bu bağlamda Kafkasya'dan farklı olarak Türkistan'da bulunan Rus köleleri sorunu kaynaklarda ilk defa Orenburg Valisi General Leytenant Essen'in 25 Temmuz 1817 yılında Kafkas Genel Valisi Yermolov'a yazdığı bir mektupta görülmektedir. Bahsedilen mektupta Orenburg valiliğine sığınan Sergey Petrov adında bir Rus köleden bahsedilmektedir. Sergey Petrov, valilik makamı tarafından yapılan sorgusunda, Buhara'da on yıl yaşadığını ve bu süre zarfında bölgede bulunan Rus kölelerin durumları hakkında bilgi sahibi olduğunu beyan etmiştir. Sorgu raporuna yansıdığına göre Teşkent ve Hokand Hanlığında Rus asıllı köle bulunmamasına karşılık Hive ve Buhara hanlıklarında iki bini aşkın Rus kölenin varlığı tespit edilmiştir.[54]

Muravyov Hive'de Rus kölelerin sayısını üç bin olarak rapor etmektedir. Kazak ve Kırgız kabilelerinin Orenburg ve Astrahan bölgelerinden kaçırarak Hive'de sattıkları Rus köleleri dışında Türkmenlerin Astrabat ve Horasan sınırından yakaladıkları otuz bin civarında Kürt ve İranlı köleler bulunmaktadır.[55] Rus kölelerin fiyatları İranlı kölelere göre daha pahalı olmaktadır. Kürt köleleri ise daha ucuzdan satılmaktadır. Köleler Hive'de üretilen buğday ve ekmek karşılığında satılabilmektedir. Köle sahibinin kendisine belirlediği fiyatı akrabalarına bildirerek fidye karşılığı kurtulabildiği gibi kendisi de o parayı toplayarak özgürlüğüne kavuşabilmektedir. Muravyov'un aktarımına göre Hive'de köleler çok ağır şartlarda çalıştırılmaktadır. Köleler arasında kendilerine verilen günlük öğünün (payok) yetersizliği nedeniyle hırsızlık vakası çokça karşılaşılan bir sorun olmuştur. Muravyov kölelerden birkaç kişiyle konuşma fırsatı bularak kölelerin sıkıntılarını öğrenir. Bunun

[53] *AGM 5*, 5/193-196.
[54] Berje, *AKAK 6.2*, 6.2/698.
[55] Muravyov, *Puteşestviye*, 29-30.

dışında İranlı kölelerin Şiilikten vaz geçmek ve Sünni akidesini benimsemek şartıyla serbest bırakıldıklarını kaydetmiştir. Bu kayıtlara göre Sünni olan İranlı köleler Hive'de farklı makamlarda hizmet verse bile yerli halk tarafından Kızıl Cılav (altın tasmalı) denilerek aşağılanmaktadır.[56] Rus hükûmeti köleler konusunda birçok girişimde bulunsa da Kafkasya'da yakaladığı başarıyı Türkistan bölgesinde yakalayamamıştır. Muravyov'un raporunda belirttiği kölelik mevzusu Türkistan bölgesinin 1863 yılında Rusya tarafından fiziki işgale uğradığı döneme kadar sonuçsuz kalmıştır.[57]

Muravyov'un Türkistan bölgesine keşif ziyareti, Türkmen boyları ve Hive Hanı Muhammed Rahim Han ile ticarî antlaşmalar sağlama çabaları Rusya'nın gelecekteki planları açısından önemli bir girişim olarak sonuçlanmıştır. Yermolov Muravyov'un kendisine sunmuş olduğu raporları Dışişleri Bakanı Nesselrod'a sunarak Çar'ın ve Bakanlar Kurulu'nun bilgilendirilmesini istemiştir. Yermolov, Muravyov'un Rus Devleti için yaptığı bu büyük hizmetin taltif edilmesi için Nesselrod'tan onu Çar'a takdim etmesini rica etmiştir. Fakat Muravyov'un notlarından anlaşıldığına göre onun Türkistan faaliyetleri en baştan beri Çar tarafından bilinmemektedir. Nesselrod aracılığıyla Çar bu faaliyetlerden haberdar olunca bu faaliyetlerin İran'la ilişkilerini olumsuz etkileyeceğinden çekinerek Yermolov'a sitem dolu bir mektup göndermiştir. Yermolov'un başkente çağrılması onun görevden alınacağına dair orduda dedikoduların yayılmasına sebep olmuştur.[58] Fakat Yermolov'un Petersburg'a giderek bizzat Çar ile görüşmesi ortalığı yumuşatarak başkentin Türkistan siyasetinde farklı bir eksene kaymasına yol açmıştır. Muravyov, çeşitli vesilelerle başkentte bulunarak Dışişleri Bakanlığı ile temaslarını sürdürmüştür. Bu görüşmeler neticesinde, Muravyov'un bölge uzmanı olarak değerlendirilmesi söz konusu olmuş, hatta Buhara Emirliği'ne elçi olarak atanması gündeme gelmiştir.[59]

Muravyov'un sunmuş olduğu raporları inceleyen Rusya-Asya İşleri Komitesi, 29 Haziran 1820 tarihinde İçişleri Bakanı V. Koçubey, Ekonomi Bakanı D. Guryev, Dışişleri Bakanı K. Nesselrode, Genelkurmay Başkanı P. Volkonskiy ve Devlet Sekreteri (stats sekretar) İ. Kapodistriya başkanlığında toplanmıştır. Bu toplantıda Türkmenler ve Hazar Denizi'nin Batı kıyılarındaki halkların durumu ele alınmıştır. Toplantıdan çıkan sonuç 7 maddelik rapor şeklinde düzenlenerek katılımcılar tara-

[56] Muravyov, *Puteşestviye*, 99-10.
[57] Türkistan Hanlıklarında kölelik mevzusu için bk. Mesut Karakulak, *Türkistan'da Efendiler ve Köleler* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020); Nikolay Veselovskiy, "Russkiye Nevolniki v Sredneaziatskih Hanstvah", *Türkestanskiy Vedomstva*, (1883).
[58] Muravyov Karsskiy, *SZ 1816-1820*, 459.
[59] Halfin, *Rossiya i Hanstva Sredney Azii*, 121.

fından imzalanmıştır. Bu rapora göre Türkmenlerle ilişkilerin devam ettirilerek pekiştirilmesine karar verilmiştir. Alınan karar neticesinde Türkmenlerle ticarî ve askerî ilişkiler sürdürülecek ve bu işin başında General Yermolov olacaktır. Yermolov Türkmen bölgesini iyi bilmesi ve Yomut boyu ile geliştirdiği iyi ilişkileri sebebiyle Muravyov'u tekrar Türkmen sahillerine gönderme kararı almıştır.[60]

Muravyov'un maiyetindeki 50 kişilik heyet ile Türkmen bölgesine ikinci gidişi 20 Haziran 1821 yılında *"Kura"* gemisiyle olmuştur.[61] Bakü'den yola çıkan gemi, Türkmen kabilelerinin iskân ettiği Çeleken Adası'na ulaşmıştır. Çeleken Adası Muravyov'a yardım eden Kıyat Han'ın kabilesinin İran'dan kaçarak yerleşmiş oldukları bölge olmasına rağmen Muravyov'a göre Rusların faaliyetleri için uygun bir yerleşim yeri değildir. Zengin tuz ve neft yataklarına sahip bu ada içme suyu bakımından kurak bir bölgedir. Muravyov Çeleken Adası'ndan başlayarak Hazar Denizi'nin batı kıyılarını haritalandırarak Rusya'nın bölgede inşa edeceği kale için uygun bir yer aramıştır. Onun Türkmen bölgesine ikinci gelişi kış aylarına denk gelmesi ve denizin donması tehlikesi karşısında kısa sürmüştür. Muravyov keşif ziyareti neticesinde Hazar Denizi'nin batı kıyısının geniş haritasını çıkarmıştır. Yermolov açısından olumsuz ve kıymetsiz olarak değerlendirilen bu keşif gezisinin önemi 50 yıl sonra Rusya'nın Türkistan bölgesinin işgalini fizikî olarak başlattıkları zaman anlaşılmıştır. Rusya-Asya İşleri Komitesi tarafından finanse edilen bu keşif gezisinin raporları 1869 yılında Genel Kurmay Başkanlığı tarafından komiteden talep edilerek Türkmen bölgelerini işgal sürecinde kullanılmıştır.[62]

Sonuç

Rusya Çar I. Petro döneminden itibaren Türkistan bölgesini ele geçirmek ve Hindistan'a giden yolu kolaylaştırmak adına projeler geliştirmiştir. Bu projelerin birçoğu Rusya adına başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da Amiral Mordvinov tarafından oluşturulan proje başarıya ulaşabilmiştir. Rusya için bu zorlu projeyi daha askerî kariyerinin başında olan genç bir subay Nikolay Nikolayeviç Muravyov üstlenmiştir.

Muravyov, General Yermolov ile İran ilişkilerinin geliştirilmesinde ve Kafkasya bölgesinin haritalandırılmasında başat rol üstlenmiştir. Kafkasya bölgesinde ve İran elçiliği sırasında gösterdiği aktif rol ve hızlı öğrenme yeteneği sayesinde Türkistan gibi Rusya açısından sırlarla dolu bir coğrafyaya gönderilmesinde öne çıkan isim olmuştur. 1819 yılında Hazar Denizi'nin batı kıyısında Türkmen boyları

[60] Annanepesov, *RTO SAD*, 229-231 no:152.
[61] Nikolay Muravyov Karsskiy, *Sobstvennıye Zapiski 1821-1825* (Moskva: Kuçkovo Pole, 2016), 24.
[62] Halfin, *Rossiya i Hanstva Sredney Azii*, 128.

ve Hive Hanı Muhammed Rahim Han ile görüşme gerçekleştiren Muravyov, Rusya'nın bölgeye girişini ve orada kalıcı bir hale gelmesi açısından önemli girişimlerde bulunmuştur.

Muravyov Türkmen boyları arasında özellikle Hazar sahilinde göçebe yaşayan Yomut boyu ile iyi ilişkiler kurarak Rusya'nın olası İran savaşında kendi safında savaşacak Türkmenler ile ittifak kurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Türkmenlerin güvenini kazanmak ve daha iyi ilişkiler geliştirmek adına bölgenin kıtlıkla mücadele ettiği dönemde onlara buğday yardımı yapılmasını sağlamıştır. Öte yandan onun oluşturmuş olduğu raporlar neticesinde İran ve Hive hanının zulmünden kaçan Türkmenlerin çarlık tabiiyetine geçişlerini hızlandırmak adına önemli adımlar atılmıştır.

Hive Hanı ile görüşmeler gerçekleştiren Muravyov'un, iki devlet arasında yeni bir ticaret rotası oluşturma amacıyla yürüttüğü girişimler doğrudan başarılı sonuçlar vermemişse de bu çabalar Rusya'nın Kafkasya idaresi ile Hive Hanlığı arasında karşılıklı diplomatik diyaloğun başlaması açısından kayda değer bir gelişme olmuştur. Muravyov'un girişimleri neticesinde, Rusya'nın Kafkasya Genel Valisi General Yermolov ile Hive Hanı Muhammed Rahim Han arasında düzenli mektuplaşmaların başladığı görülmektedir.

Nikolay Muravyov elçilik görevinden sonra ayrıntılı raporlar hazırlayarak Rusya'nın Türkistan bölgesi hakkında daha geniş askerî stratejik bilgiye sahip olmasını sağlamıştır. Bu raporlar Rusya'nın bölgenin fizikî ve coğrafî konumu hakkında önemli veriler edinmesine yaradığı gibi bölge halkları hakkında ayrıntılı malumat sahibi olmasını da sağlamıştır. Muravyov'un raporları bölge halklarının dilleri, dinî ve mezhebî aidiyetleri, boy ve kabile teşkilatı, siyaset algıları, yönetim biçimleri, ekonomik ve geçim kaynakları, barış ortamındaki ilişkileri ve dış düşmana karşı gösterdikleri reflekslere varana kadar önemli ayrıntılar içermektedir. Dolayısıyla Muravyov'un Rusya'nın Türkistan bölgesine yerleşmesinde ve bölgede kalıcı hâle gelmesinde rolünün büyük olduğunu söylemek mümkündür.

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

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

Kaynakça

Annanepesov, Murad (ed.). Russko-Turkmenskiye Otnoşeniye v XVIII-XIX vv. (Do Prisoyedineniye Turkmenii k Rossii) Sbornik Arhivnıh Dokumentov. Aşkabat: İzdatelstvo Akademii Nauk Turkmenskoy SSR, 1963.

Azamatov, Danil Damiroviç. Orenburgskoye Magometanskoye Duhovnoye Sobraniye v Kontse XVIII-XIX vv. Ufa: İzdatelstvo Gilem, 1999.

Berje, Adolf (ed.). *Aktı Sobrannıye Kavkazskoyu Arheografiçeskoyu Komissiyeyu 5*. Tiflis: Tipogafiya Glavnago Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1873.

Berje, Adolf (ed.). *Aktı Sobrannıye Kavkazskoyu Arheografiçeskoyu Komissiyeyu 6.2*. Tiflis: Tipogafiya Glavnago Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1875.

Degoyev, Vladimir Vladimiroviç - Stamova, İrina İvanovna. *Priz Dlya Pobeditelya & Mejdunarodnoye Soperniçestvo na Kavkaze v Pervoy Treti XIX veka*. Moskva: İzdatelstvo MGİMO-Universitet, 2013.

Fahreddin, Rızaeddin b. *Asar*. Kazan: Tipo-Litografiya İmperatorskogo Üniversiteta, 1900.

Gezalova, Nigar. "O Posolstve Generala A.P. Yermolova v Kadcarskom İrana". *Voprosı İstorii* 5 (2016).

Halfin, Naftula Aronoviç. Rossiya i Hanstva Sredney Azii (Pervaya Polovina XIX Veka). Moskva: Nauka, 1974.

Hasanov, Nariman. Bir Rus Oryantalistin Gözünden Hive Hanlığı. Hitabevi, 2022.

Karakulak, Mesut. *Türkistan'da Efendiler ve Köleler*. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.

Kulagina, Lyudmila Mihaylovna. *Rossiya i İran (XIX-naçalo XX veka)*. Moskva: İD Klyuç-S, 2010.

Mahdiyan, Mohammed Hasan. İstoriya Mejgosudarstvennıh Otnoşeniy İran i Rossii (XIX-naçalo XXI veka). Moskva: İV RAN, 2014.

Muravyov Karsskiy, Nikolay. *Sobstvennıye Zapiski 1816-1820*. Moskva: Kuçkovo Pole, 2016.

Muravyov Karsskiy, Nikolay. *Sobstvennıye Zapiski 1821-1825*. Moskva: Kuçkovo Pole, 2016.

Muravyov, Nikolay Nikolayeviç. *Puteşestviye v Turkmeniyu i Hivu v 1819 i 1820 godah*. Moskva: Tipografiya Avgusta Semena, 1822.

Ross, Danielle. Tatar İmparatorluğu & Kazan Tatarları ve Çarlık Rusyası'nın Oluşumu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.

Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017.

Şteynberg, Yevgeniy Lvoviç. *Pervıye İssledovateli Kaspiya (XVIII-XIX v.v.)*. Moskva: GİGL, 1949.

Veselovskiy, Nikolay. "Russkiye Nevolniki v Sredneaziatskih Hanstvah". *Türkestanskiy Vedomstva*.

Yuzefoviç, Trofim. *Dogovorı Rossii s Vostokom Politiçeskiye i Torgovıye*. Sanktpeterburg: Tipografiya O.M. Baksta, 1869.

Arhiv Grafov Mordvinovıh 5. Sanktpeterburg: Tipografiya İ.N. Skorohodova, 1902.

Polnoye Sobraniye Zakonov Rossiyskoy İmperii 22. Sanktpeterburg: T II OSYİVK, 1830.

Vneşnyaya Politika Rossii XIX i Naçala XX veka 7. 16 Cilt. Moskva: İzdatelstvo Politiçeskoy Literaturı, 1970.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Muğla Datça'daki Sındı Köyü Mezar Taşları

Gravestone in Sindi Village, Datca, Mugla

Nurcan Bahargülü

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Konya Türkiye
Assist. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Literature, Department of Art History, Konya, Türkiye
bahargulu05@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0002-4218-5723

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1627955

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 27.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 26.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Bahargülü, Nurcan. "Muğla Datça'daki Sındı Köyü Mezar Taşları". 45 (2025), 405-442. https://doi.org/10.31591/istem.1627955

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

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

Muğla Datça'daki Sındı Köyü Mezar Taşları

Öz

Anadolu coğrafyasının güneybatısında yer alan Muğla ve çevresi antik çağdan günümüze farklı uygarlıklara beşiklik etmiş bir bölgedir. Özellikle antik kentleri ile tanınan bölge günümüzde önemli turizm merkezlerinden biridir. Deniz, kum ve coğrafyasıyla dikkati çeken bölge Türk tarihi bakımından da önemli eserlere ev sahipliği yapmaktadır.

Antik çağın önemli kentlerinden birisi olan Knidos ve çevresi Bozburun yarımadası Akdeniz ve Ege'nin buluştuğu önemli bir noktadadır.

Antik çağda ticari, kültürel ve jeopolitik olarak önemli bir şehirdir. Batılı seyyahlar ve araştırmacılarla birlikte çalışmalara başlanılan kent daha sonraları yerli bilim adamları tarafından arkeolojik kazı çalışmalarının yapıldığı önemli bir yerleşim yeridir.

Datça ve çevresindeki modern Türk yerleşmesi antik çağ tarihçisi Heredot tarafından da tanımlanan yarımada ve Knidos toprakları olarak tabir edilen Knidos teritorium içerisinde yer almaktadır.

Bölgeye Türklerin hakimiyetiyle başlayan iskân ve mimarlık faaliyetleri Menteşeoğlularından günümüze sayısız eserler vermiştir. Bunlardan başlıcası Datça Reşadiye Cami, kiliseden camiye çevrilen Hızırşah Cami ve yanındaki mezarlıktan ibarettir. Başka bir yayınımızda incelenen Cumalı Mezar Taşları ise Sındı köyüne yakın bir bölgededir.

Çalışma kapsamında incelenen Sındı Köyü Mezarlığında 12 adet mezar taşı ele alınmıştır. Bu mezar taşlarından bazıları Tuhfezadeler ailesine ait olduğu görülmektedir. Bunlardan beş adedi kadın, yedi adedi ise erkek mezar taşıdır. Dört adedi sadece Tuhfezadelere ait olduğu tespit edilmiştir. Erkek mezarlarının baş taşları kavuklu, sarıklı ve feslidir. Kadın başlıkları ise hotozdur. Genellikle bitkisel süslemenin yoğun olduğu başlıklarda akantus, palmiye ve gül motifleri islenmiştir. Türk kültüründeki mezar geleneği bakımından Sındı Köyü mezar taşları önemli birer belge niteliğinde eserler olup gelecek kuşaklara aktarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Datça, Sındı, Mezar Taşı, Süsleme.*

Gravestone in Sindi Village, Datca, Mugla

Abstract

Muğla and its surroundings, located in the southwest of Anatolia, is a region that has been the cradle of different civilizations since ancient times. The region, primarily known for its ancient cities, is one of the significant tourism hubs today. With its spectacular sea, sand and geography, it is also home to important monuments in Turkish history.

Knidos, one of the most crucial cities of antiquity, and the surrounding region, Bozburun peninsula, are at an important point where the Mediterranean and the Aegean meet.

It was a commercially, culturally and geopolitically significant city in ancient times. The city, where archeological works were started with Western travelers and researchers, is an important settlement where further excavations are carried out by local scientists.

The modern Turkish settlement in Datça and its surroundings is located within the peninsula and the territory of Knidos defined by the ancient historian Herodotus as the territorium of Knidos.

The settlement and architectural activities that started with the dominance of the Turks in the region have produced countless works from the period of the Beylik of Menteşeoğlu to the present day. The main ones are Datça Reşadiye Mosque, Hızırşah Mosque, which was converted from a church to a mosque, and the cemetery next to it. Cumalı Gravestones, which were examined in another publication of ours, are in a region close to Sındı village.

Within the scope of the study, twelve gravestones were examined in the Sındı village cemetery. Some of these gravestones were identified to belong to the Tuhfezadeler family. Five of these graves belong to women and seven to men. Four of them were found to belong only to the Tuhfezadeler. The headstones of the graves dedicated to men have kavuk, sarık and fez. The headstones for women have high-collar hotoz headdresses. The acanthus, palm and rose motifs were carved on serpuş, the shape and design on the top of Ottoman headstones generally with rich floral ornamentation.

In terms of the funeral traditions in Turkish culture, the gravestones in Sındı cemetery are significant documents intended to be handed down to future generations.

Keywords*: Datca, Sindi, Gravestone, Ornament, Rose.*

Giriş

İslam öncesi Türk Mezar Kültürüne ait bilgiler ilk olarak Çin kaynaklarında rastlanır. Tarihte ilk Türk devleti olan Hunlar döneminde ölen kişi eğer asilse kurgan denilen anıt mezarlara, değilse başucuna balbal olarak bilinen basit dikili taşlı mezarlara gömülmüşlerdir. Göktürklerde ise aynı gelenek devam etmiş Hunlardan farklı olarak mezarların üzerine ev yapmışlar ve evin duvarlarına ölen kişinin resimlerini çizmişlerdir. Uygurların Maniheizm dinini seçmeleriyle eski mezar gelenekleri yavaş yavaş bırakılmıştır. İlk Türk İslam Devleti olan Karahanlılar ise eski gelenekler ile anıtsal mezarlar yapmışlardır. Selçuklular zamanında da bu anıtsal mezarlıklar devam ettirilmiştir. İslam inancıyla birlikte insan biçimli taşlar olan balballar Osmanlı Dönemi mezar taşlarında serpuş olarak adlandırılan başlıklara dönüşmüştür[1].

Türklerde mezar geleneği İslam öncesi inançlara göre Orta Asya'da Kurganlarla başlayan bir süreçtir. Bunun nedeni dünya hayatından sonra ölümle birlikte insanların öteki dünyaya inanmalarıdır[2]. Şamanizm inancına bağlı olarak Türklerin, ölülerini dünyevi hayatta kullandıkları eşyaları ve objeleriyle birlikte gömmeleri bunu kanıtlar niteliktedir[3]. Bu anlayış İslam İnancına geçtikten sonra terk edilmiş olup dünya varlıklarının dünya da kaldığı ahirette ise bunların hiçbirinin anlamının olmadığı inancı gereği sadece cesetler bir kefenle birlikte defnedilmektedir. İslam inancında dünya hayatının sadece dünyevi zevk ve menfaatlerden oluştuğu vurgulanmıştır. Asıl hayatın uhrevi alemde gerçekleştiği bilinir. Bu sebeple normal hayattaki sahip oldukları bütün varlıkların hiçbir önemi olmadığına inanılır[4].

İslam inancına göre şekillenen Anadolu'daki Türk İslam mezar geleneğinde mezarlara, sadece defini yapılan kişinin kimlik bilgilerinin yazılı olduğu bir taş koymak yeterli olmuştur. Bu geleneğin Orta Asya'daki balbal dikme şeklindeki yansımaları Ahlat mezar taşlarında vücut bulmuş ve anıtsal süslemeli taşlar ile kendini göstermiştir. Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi ile devam eden ve halen günümüze kadar sürdürülen mezar taşı dikme geleneği Türk sanatında ayrı bir

[1] Selim Hilmi Özkan, "Türklerde Mezar Kültü, Ölü Gömme ve Mezar Taşı Geleneği (Şarkikaraağaç Örneği ve Geri Kalanlar)", Tarih ve Kültürümüzde Karaağaç Bilgi Şöleni, ed. A. Yağmur Topaloğlu (Ankara: Batı Akdeniz Kalkınma Ajansı ve Hamideli Derneği, 2012), 215-218.
[2] Halit Çal, "Türklerde Mezar- Mezar Taşları", Aile Yazıları 8 (2015), 295.
[3] Oktay Aslanapa, Türk Sanatı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 1-6.
[4] Hayreddin Karaman, Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996),3.

yer tutmaktadır[5].

Bu çalışma kapsamında incelenen mezar taşları Anadolu yarımadasının güneybatı ucunda bulunan Muğla İli Datça İçesine bağlı Sındı Köyündeki örneklerden oluşmaktadır. Datça ve çevresi Menteşe Beyliği ile başlayan Osmanlı Dönemi ile devam eden Türk yerleşmelerine sahiptir. Sındı köyü de kaynaklarda 17.yüzyıldan itibaren iskân edilmiş bir yörük köyüdür. 18. ve 19. yüzyılda bölgeye hâkim olan Tuhfezadelerden Giritli Mehmet Ali Ağa ve ailesinin hakimiyetinde kalan bir bölgedir. Aynı zamanda Mütesellimlik yaptığı bilinen Tuhfezadeler ailesine padişah tarafından verilen takdir ve teşekkür belgeleri bu sülalenin bölgede sultan adına yetkilendirildiğini göstermektedir[6].

Sındı Mezarlığında adı geçen Tuhfezadelerin Cumhuriyetin kuruluş döneminde de bölgede siyasi otoriteye sahip oldukları bu sülaleden olan Tuhfezade Fehmi Bey'in Datça'da Müdafaa-yı Hukuk cemiyeti üyesi ve Cumhuriyet Halk Fırkasının kurucusu olduğu bilinmektedir[7].

Araştırmada incelenen mezar taşlarından bazılarının bu aileye mensup kişilerin defnedildiği bir aile mezarlığı olduğu tespit edilmiştir. Tuhfezadeler ailesine ait olduğu bilinen bu taşlar kendi içinde gruplandırılarak ayrıntılı biçimde tanıtılmıştır. Bu kabristan da yer alan 12 adet mezar erkek ve kadın mezar taşları olarak iki grupta değerlendirilmiştir.

1.1. Yöntem

Knidos antik kentinde ve çevresindeki sanat tarihi alanında olan Türk Dönemi çalışmaları tarafımızdan yürütülmektedir. 2024 yılında bölgede yapmış olduğumuz arazi çalışmasında tespit edilen Muğla ili Datça ilçesine bağlı olan Sındı Köyü küçük ölçekli bir yerleşim yeridir. Sındı köyü mezarlığı eski ve yeni definlerin yapıldığı bir mezarlıktır. Eski adıyla "Örencik" olduğu tespit edilen köy günümüzde Sındı ismi ile bilinmektedir.

Bölgede yapılan arazi çalışmasında mezarlığın güneydoğu köşesine etrafı bir avlu duvarı ile çevrili olan hazire şeklinde yapılmış 12 adet mezar tespit edilmiştir. Bu mezarların baş ve ayak taşları incelenmiştir. Fakat bazı mezarların ayak taşları yerinde mevcut değildir. Mezarlıkta incelenen taşlar erkek ve kadın mezarlarına

[5] Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 1-6.
[6] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Tasnifi* (Boa, AE), 2.
[7] Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi* (DH. MKT 397/3), 1.

aittir. Bu taşların fotoğrafları çekilmiş, ölçüleri ve eskizleri alınmıştır. Gözlem fişlerine yerinde tanımlamaları yapılarak katalog aşamasında bu bilgilerden yararlanılmıştır.

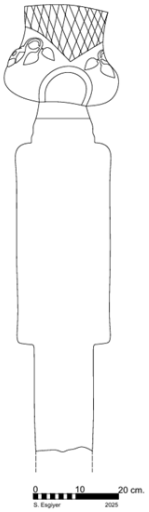
Saha çalışmasında arşivlenen bu bilgiler ışığında yazım aşamasına geçilmiştir. Giriş, katalog ve değerlendirmedeki alt başlıklarla makale ana hat planı oluşturulmuştur. Katalog formatında ele alınan taşların Osmanlıca kitabe metinleriyle Türkçe transkripsiyonları ve tanımları yapılmıştır. Katalog numaraları ise Sındı köyünün kısaltması olup S-1 şeklinde numara verilerek taşlar kronolojik tarih sırasına göre anlatılmıştır. Fotoğraf ve çizimler katalogda eklenmiştir.

Bu mezarlıkta bulunan 12 adet mezar baş taşından dokuz adedini Namık Açıkgöz "Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri" isimli kitapta incelenmiş olup bu taşlardan iki adedi hatalı okunduğu tespit edilmiştir. Katalog bölümünde eksik okunan bu taşların okumaları düzeltilerek dipnotlarla açıklaması verilmiştir.

Değerlendirme bölümü ise Prof.Dr. Halit Çal ve Gazanfer İltar tarafından yazılan "Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları" isimli yayındaki tasniflere göre gruplandırılmış olup alt başlıklar içinde detaylı olarak yazılarak karşılaştırmaları yapılmıştır. Başlık tipleri ise Hüseyin Nejdet İşli'nin "Osmanlı Serpuşları" isimli kitabındaki başlık tiplerine göre gruplandırılmıştır. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme ile çalışma özetlenmiş olup kaynakça ile sonlandırılmıştır. Metin içinde yer alan fotoğraflar yazar tarafından çekilmiştir. Taşların çizimleri Sefa Esgiyer tarafından yapılmıştır. Kitabe metinlerinin Türkçe Transkripsiyonu Gamze Durmaz tarafından okunmuştur. Makale sonunda yer alan tablolar incelenen mezarlıktaki taşların ve diğer bölgede yer alan eserlerin karşılaştırması için yapılmıştır.

2.Katalog

<table>
<tr>
<td>
Katalog No: S- 1
Resim No:1
Çizim No:1
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Toprak Mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, erkek başlıklı
❖ Ayak Taşı: -
Başlık Türü: Paşalı Kavuk
Mezar Ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 106×21×12
❖ Ayak Taşı: -
Mezar Taşı Malzemesi: Mermer
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Sülüs
Mezarın kime ait olduğu: Mustafa Ağa
Tarihi: Hicri: 1135- Miladi: 1723
</td>
<td>

(N. Bahargülü)
</td>
<td>

(S. Esgiyer)
</td>
</tr>
<tr>
<td>
Türkçe Transkripsiyonu:
Merhum Zaim[8]
Mustafa ağa
Bin Hüseyin
Ağa Ruhuna
Fatiha
Sene 1135
</td>
<td colspan="2">
Kitabe Metni:
مرحوم زاعم
مصطفى اغا
ابن حسين
اغا روحنه
فاتحه
سنه ١١٣٥
</td>
</tr>
<tr>
<td colspan="3">
Tanım ve Kompozisyon
Mezarlığın batısında bulunan toprak tipi mezarın baş taşı üç bölümlüdür. Kök, gövde ve başlıktan oluşmaktadır. Düşey dikdörtgen biçiminde olan baş taşı kafes başlıklı paşalı kavuk tipindedir. Paşalı kavuk başlığın yüzeyleri zikzak motifleri ile doldurulmuştur. Destar (tülbent-sarık) sarılan kavuğun her iki yüzeyine kabartma tekniği ile yapılmış gül motifi işlenmiştir. Mezarın ayak taşı bulunmamaktadır. Gövde bölümünde yer alan metin kısmı herhangi bir ayrım yapılmadan doğrudan taşın zeminine yazılmıştır. Kitabesine göre mezar, M. 1723 tarihinde vefat eden Hüseyin Ağa oğlu Mustafa Ağaya aittir.
</td>
</tr>
</table>

[8] Zaim: şef, lider anlamlarına gelmektedir (TDK, 2025).

Katalog No: S-2
Resim No: 2
Çizim No:2
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Çerçeveli Mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, erkek başlıklı
❖ Ayak Taşı: -
Başlık Türü: Paşalı Kavuk
Mezar Ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 141×27×13
❖ Ayak Taşı: -
Mezar Taşı Malzemesi: Mermer
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Sülüs
Mezarın kime ait olduğu: Hüseyin Ağa
Tarihi: Hicri: 1163 – Miladi: 1749


(N. Bahargülü)


(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyonu:
Fatiha
Almayun Kamun Fenadan hayf ol vech ma
Geturub şehadeti gitti vücudundan günah
Hem kezalik maderin iki çeşmi döktü yaş
Gece gündüz efganla etmekten semah
İki düşman gelüb kurşun ile ah
Şehit ettiler Hüseyin Ağa'yı bi günah
Yirmi yedi yaşın da vefat eden Hüseyin ağa
Ruhuna sene 1163

Kitabe Metni:
فاتحه
الميون كامن فنادن حيفا اول وجحا ما
كتورب شحادتى كتدى وجودندان كنالا
همكزالك مادريك يكى جشمئ دقدو يش
كيجا كوندز الافغان ل اتمكك سماه
اكيى دوشمان كاوب قورشون اياه له
شيد اتديلر حوسين اغاى بيكناه
يرم ى يدى يا شندا وفات ايدن حسين اغا
روحنه سنه ١١٦٣

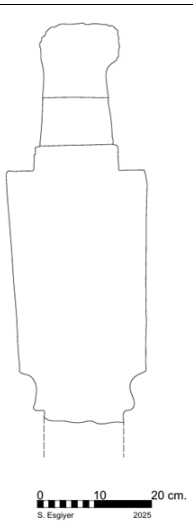
Tanım ve Kompozisyon

Çerçeveli olarak yapılan mezarın baş taşı; düşey dikdörtgen biçimlidir. Baş taşı; Kök, gövde, boyun ve başlık kısmından oluşmaktadır. Kafes başlıklı Paşalı kavuk tipinde olan başlığın üst bölümü geometrik desen olan baklava dilimleriyle süslenmiştir. Kabartma tekniği ile yapılan bu motif kavuğun orta kısmına yerleştirilmiştir. Ayrıca bu motifin sağ kısmında kabartma tekniği ile yapılmış açmış gül motifi işlenmiştir. Yapraklarıyla birlikte resmedilen gülün boyun kısmı kıvrımlıdır. Uzun bir kök kısmı olan taşın metin bölümü ince şeritler halinde 8 satıra ayrılmıştır. Ayak taşı tespit edilememiştir. Kitabesine göre mezar, M. 1749 tarihinde 27 yaşında şehit olan Hüseyin Ağaya aittir.

Katalog No: S-3
Resim No: 3
Çizim No:3
Yeri: Sındı mezarlığı
Mezar Tipi: Toprak Mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, kadın başlıklı
❖ Ayak Taşı: -
Başlık Türü: Hotoz
Mezar Ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 70×24×11,5 cm
❖ Ayak Taşı: -
Mezar Taşı Malzemesi: Mermer
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Sülüs
Mezarın kime ait olduğu: Ümmühan Kadın
Tarihi: Hicri:1198 / Miladi: 1784



(N. Bahargülü)



(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyon
Hüve'l-Hallak'ul-Baki
Ziyaretten Murad hemen bir duadır.
Bugün bana ise yarın sanadır.
Merhum ve mağfur leh Ümmühan
Kadın bint el-hac Süleyman Ruhiçun
El fatiha
Sene 1198

Kitabe Metni:
هواالخلّا قالباقی
زیارتدن مراد همان بر دعادیر
بوکون بکا اسه یارین سنادیر
مرحوم و مغفور لها امّهان
قدین بنت الحاجی سلیمان روحچون
الفاتحه
سنه ۱۱۹۸

Tanım ve Kompozisyon

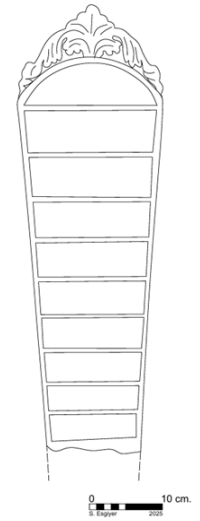
Mezarlığın batısında yer alan mezarın baş taşı avlu duvarına yakın bir yerde bulunmaktadır. Toprak tipi mezara ait olan baş taşı; düşey dikdörtgen biçimlidir. Kök, gövde, boyun ve başlık bölümlerinden oluşan baş taşının üst kısmı kırıktır. Gövde yüzeyindeki metin kısmı kalın şeritler halinde 7 bölümden meydana gelmektedir. En altta tarih bölümü yer almaktadır. Ayak taşı tespit edilmemiştir. Kitabesine göre mezar, M. 1784 tarihinde vefat eden El-Hac Süleyman kızı Ümmühan kadına aittir.

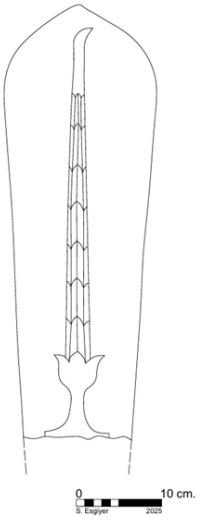
Katalog No: S-4
Resim No: 4
Çizim No: 4
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Yüksek Çerçeveli Mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, bitkisel tepelikli
❖ Ayak Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli
Başlık Türü: Başlıksız
Mezar Ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 61.5×17.5×4.5
❖ Ayak Taşı: 51×17×6
Mezar Taşı Malzemesi: Mermer
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Sülüs
Mezarın kime ait olduğu: Fatma Hanım
Tarihi: Rumi: 5/Kânunuevvel/ 1215 – Miladi: 17/Aralık/1801, Perşembe





(N. Bahargülü)





(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyonu:

Hüve'l-Baki
Bir kuş idim uçtum yuvadan
Ecel ayırdı anadan babadan
Unutmayın beni hayır duadan
Şefaat dilerim size hüdadan
Merhum ve mağfur leh Betceli[9]

Kitabe Metni:

هوا لبا قی
بر قوش ایدم اوچدم یوادن
اجل آیردی انادن بابادن
اونوتمیاك بنی خیر دعادن
شفاعت دیارم سزلا خدادن
مرحوم و مغفور لا بدجلی

[9] Namık Açıkgöz'ün "Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri "adlı eserinde bazı bölümler okunmamıştır (Açıkgöz N., *Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri*, Muğla, 2005. 109).

→

Muhammed Ali ağa zade Muhammed Efendinin kerimesi Fatma Hanımın Ruhiçun Fatiha Sene 215 Kanuni evvel 5	محمد علی اغا زادلا محمد افندینك کریمسی فاطمه خانمك روحچون فاتحه ٥ کانون اول سنه ٢١٥

Tanım ve Kompozisyon

Yüksek çerçeveli olan mezar iki kademeli olarak yapılmıştır. Mezarın baş taşı; aşağıdan yukarıya doğru genişleyen düşey dikdörtgen biçimlidir. Gövde ve tepelik kısmından oluşan baş taşı akantus yapraklı bitkisel bir tepelik ile sonlanmaktadır. Metin bölümü basık kemerli bir kartuş içine alınmış olup ince şeritler halinde 10 satıra ayrılmıştır. Alınlık içindeki bitkisel tepelikte merkezden etrafa yayılan yaprak motifleri kabartma tekniği ile işlenmiştir.

Aşağıdan yukarıya doğru hafifçe genişleyen ayak taşı ise sivri bir kemer ile sonlanmakta olup yüzeyinde selvi motifi işlenmiştir. Aşağıdan yukarıya doğru uzanan selvi motifi vazodan çıkar vaziyette verilmiştir. Dokuz boğumlu olan selvi motifinin uç kısmı hafif sağa doğru yatmaktadır. Kitabesine göre mezar, M. 1801 tarihinde vefat eden Muhammed efendinin karısı Fatma hanıma aittir.

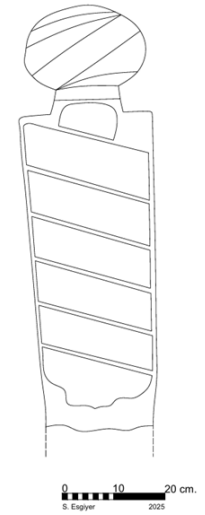
Katalog No: S-5
Resim No: 5
Çizim No: 5
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Çerçeveli Mezar
Mezar Formu:
- Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, erkek başlıklı
- Ayak Taşı: -

Başlık Türü: İlmiye Sarığı
Mezar Ölçüsü:
- Baş Taşı: 83×24×10
- Ayak Taşı:

Mezar Taşı Malzemesi: mermer
Mezar Taşı Tekniği: zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Talik
Mezarın kime ait olduğu: Muhammed Ağa
Tarihi: Hicri: 1265 – Miladi: 1849



(N. Bahargülü)



(S. Esgiyer)

→

Türkçe Transkripsiyonu:	**Kitabe Metni:**
Hüve'l-Baki Olmakiçun ferman hak ister icabet davet Emrine muti olan cümle irerdi izzete Hayatında ruz şeb ikram ederdi aleme Hanesinde nice kimseler el sunardı niğmete Tuhfezade Hüseyin ağa oğlu merhum Muhammed ağanın Ruhiçun Fatiha sene 1265	هوالب قی اولمقیجون فرمن حق استر اجابت دعوت امرینا مطیغ اوللن جوماه ایردای عزاتی حیاتند روز شب اکرام ایدردی علمی خناسند نجا کمسلر الصوناردي نغمته توهفیزاده حسین اغااوغلی مرحوم محّمد اغانك روحچون فاتحه سنه ١٢٦٥

Tanım ve Kompozisyon

Mezarlığın batısında yer alan çerçeveli olarak yapılan mezarın baş taşı düşey dikdörtgen biçimli olup gövde, boyun ve başlık kısımlarından oluşmaktadır. Sarık başlıklı olan taşın gövde yüzeyindeki metin kısmı ince şeritler halinde 7 bölüme ayrılmıştır. Metin bölümü hafif sağa eğik olarak yazılmıştır. Serlevha ve tarih bölümü kartuş içine alınmıştır. Ayak taşı ise tespit edilememiştir. Kitabesine göre mezar, M. 1849 tarihinde vefat eden Tuhfezade Hüseyin ağanın oğlu Muhammed Ağaya aittir.

Katalog No: S-6

Resim No: 6

Çizim No: 6

Yeri: Sındı Mezarlığı

Mezar Tipi: Çerçeveli Mezar

Mezar Formu:

❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, bitkisel tepelikli

❖ Ayak Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli

Başlık Türü: Başlıksız

Mezar Ölçüsü:

❖ Baş Taşı: 78.5×29×7.5

❖ Ayak Taşı: 60×27×5

Mezar Taşı Malzemesi: Mermer

Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma

Mezar Yazı Türü: Talik

Mezarın kime ait olduğu: Naile Hanım

Tarihi: Hicri: 1294 – Miladi:





1878



(N. Bahargülü)



(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyonu:

Hüve-l hay sene 1294
Beni kıl mağfiret ya Rabbi yezdan
Bi HakArş-ı azam Nur Kur'an
Muhammed Emin Efendinin
Kerimesi Naile hanımın
Ruhuna Fatiha

Kitabe Metni:

حوللحى سنه ١٢٩٤
بنى قيل مغفرت يارب يزدان
بى حق علرشى اعظم نور قران
محّمد امين افنديناك
كريمسى نائل خانمك
روحنه فاتحه

Tanım ve Kompozisyon:

Çerçeveli tipte olan mezarın baş ve ayak taşları yerindedir. Baş taşı aşağıdan yukarıya doğru genişleyen, düşey dikdörtgen biçimlidir. Gövde ve alınlık kısmından oluşan taşın metin bölümü basık kemer içine alınmıştır. Tepeliğin alınlık kısmında bir vazonun içinden çıkan palmet ve akantus yaprakları işlenmiştir. Gövde yüzeyindeki metin bölümü hafif eğik yazılmış olup kalın şeritler halinde 6 satıra bölünmüştür. Aşağıdan yukarıya doğru hafifçe genişleyen ayak taşı ise sivri bir tepelikle sonlanmaktadır. Taşın yüzeyinde ucu hafifçe sağa eğik durumda bir selvi motifi işlenmiştir. Bu motif sivri kemerli bir kartuş içerisine alınmıştır.

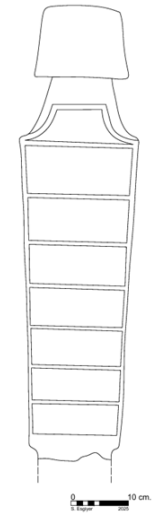
Kitabesine göre mezar, M. 1878 tarihinde vefat eden Muhammed Emin efendinin karısı Naile hanıma aittir.

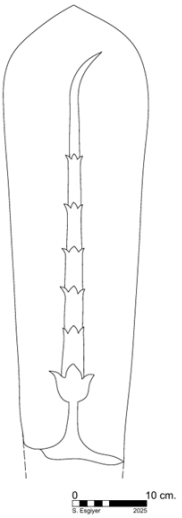
Katalog No: S-7
Resim No: 7
Çizim No: 7
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Toprak mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, erkek başlıklı
❖ Ayak Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli
Başlık Türü: Hamid'i Fes
Mezar ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 80×18×9
❖ Ayak Taşı: 61×18×8.5
Mezar Taşı malzemesi: Mermer
Mezar Taşı tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Sülüs
Mezarın kime ait olduğu: Datçalı Mehmet Ali
Tarihi: Hicri: 1303 – Miladi: 1886





(N. Bahargülü)





(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyonu:
Hu
Fenadan bekaya eyledi rıhlet
İde kabrini hakk ravza-ı cennet[10]
Merhum ve mağfur leh

Kitabe Metni:
هو
فنادن بقایا ایلدی رحلت
ایدلا قبرینی حق روضی جنت
مرخوم و مغفور له
بتجلی محمد علی ابن

[10] Namık Açıkgöz'ün "Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri" adlı eserinde Betceli Mehmet Ali'ye ait olan mezarın metin bölümü yeniden okunmuştur. Namık Açıkgöz, *Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri* (Muğla: Balıkaşıran Yayınları, 2005), 103.

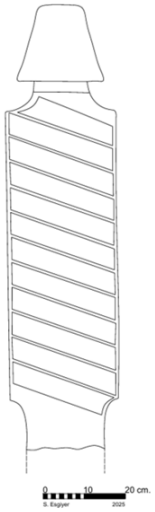
Betceli Mehmet Ali bin Zade Hilmi bek Ruhuna Fatiha Sene 1303	زادلا حلمى بك روحنه فاتحه سنه ١٣٠٣

Tanım ve Kompozisyon:

Toprak mezar tipinde yapılan mezarın baş ve ayak taşları yerindedir. Baş taşı düşey dikdörtgen biçimli, Hamid'i fes başlıklıdır. Gövde, boyun ve başlık bölümlerinden oluşan baş taşının gövde yüzeyindeki metin kısmı ince şeritler halinde 8 satıra bölünmüştür. Serlevha bölümü kartuş içine alınmıştır.

Baş taşında bulunan fesin Hamid'i adını alması dönemin Sultanı ile ilgilidir. Dönemin Sultanı hangi fesi takmış ise onun adıyla anılmıştır. Bu mezar taşının Hamid'i fes başlıklı olması da II. Abdülhamid döneminde olmasından dolayıdır. Aşağıdan yukarıya doğru hafifçe genişleyen düşey dikdörtgen biçimli ayak taşı ise sivri bir kemer tepelikle sonlanmaktadır. Taşın gövde yüzeyine selvi motifi işlenmiştir. Palmet görünümlü bir vazodan çıkan selvi motifi boğumlu olup başı hafif sağa eğik verilmiştir.

Kitabesine göre mezar; M. 1886 tarihinde vefat eden Hilmi Bey oğlu Bedceli Mehmet Ali'ye aittir.

Katalog No: S-8 **Resim No**: 8 **Çizim No**: 8 **Yeri**: Sındı Mezarlığı **Mezar Tipi**: Yüksek Çerçeveli Mezar **Mezar Formu:** ❖ <u>Baş Taşı:</u> Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, erkek başlıklı ❖ <u>Ayak Taşı:</u> Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli **Başlık Türü:** Mecidi Fes **Mezar Ölçüsü:** ❖ Baş Taşı: 109×27×7.5 ❖ Ayak Taşı: 56×30×5 **Mezar Taşı Malzemesi:** Mermer **Mezar Taşı Tekniği**: Zemin oyma		

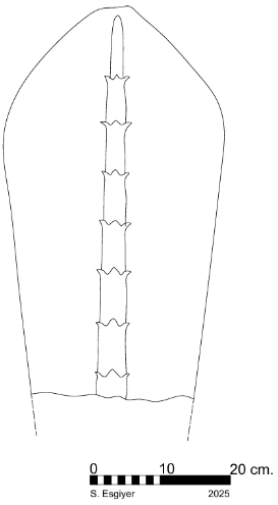
Mezar Yazı Türü: Talik

Mezarın kime ait olduğu: Muhammed

Tarihi: Hicri: 22/Rebiyülahir/ 1312- Miladi: 23/Ekim/1894, Salı



(N. Bahargülü)



(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyonu:

Kul nefsin zaikat'ül mevt

Kaza-i Nagihan'ı şikar ider şikaristan

Sebep oldu gördü Nevücivanı azabu da

Ateş aldı kara fişendi beynini mecruh yarup mermi

Etıbba yarasının çaresiçün baktı hüda

Hüda afveylesun cürmü deyüp terki fena eder

Hemi ruhi pervaz eylerdi didar mevhüda

Fekhat mati şehid emrini maksad etmekdi

Receb sina-i aşrın cuması aşr yevm mesud

Yazıldı bas rahmet içün tarihi namı Rıfkı

Muhammed İbn izzet bek şehiden vardı mabuda

Fi 22 sene 1312 (22 Rebiyülahir 1312)

Kitabe Metni:

كل نفسن زائقتالموت

قضای ناكهاني شكارايتر شی كارستان

صبب ولدی كوردی نوجوانی ازابوده

اتش الد قرء فشنک بيننی مجروح ايروب مرمی

اطبّا ياره سيكين جاره سيجون بقدی حوده

خدا عفوايلسون جرمی ديوب تركی فناايترى

حمای روحی پرواز ايلردی ديدار موحوده

فقهت ماتی شحيداً اميرنی مقصد ايتمكدى

رجب اثنای عشرين جمعسی عشر يوم مسعده

يازلدی باعث رحمت اچون تاريحی نامی رفقی

محمَد ابن عزت بكك شحيداً واردی معبوده

فی ٢٢ سنه ١٣١٢

Tanım ve Kompozisyon

Yüksek çerçeveli olan mezar iki kademeli olarak yapılmış olup baş ve ayak

taşları yerindedir. Baş taşı düşey dikdörtgen biçimlidir. Kök, gövde, boyun ve başlık bölümlerinden oluşan baş taşı Mecidi fes başlıklıdır. Gövdesi oldukça yüksek tutulan baş taşının yüzeyindeki metin kısmı ince yatay şeritler halinde 12 bölüme ayrılmıştır. Hafif eğik satırlar halinde yazılan metin kısmının alt bölümünde tarih verilmiştir.

Ayak taşı ise baş taşına göre daha küçük ölçeklidir. Aşağıdan yukarıya doğru genişleyen bir forma sahip olan ayak taşı sivri kemer tepelik ile sonlanmaktadır. Gövde yüzeyine aşağıdan yukarıya doğru uzayan yedi boğumlu bir selvi motifi işlenmiştir.

Kitabesine göre mezar, M.1894 tarihinde Şehit olan İzzet Bey oğlu Muhammed'e aittir.

Katalog No: S-9
Resim No: 9
Çizim No: 9
Yeri: Sındı mezarlığı
Mezar Tipi: Toprak mezar
Mezar Formu:

❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, bitkisel tepelikli

❖ Ayak Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli

Başlık Türü: Başlıksız
Mezar Ölçüsü:

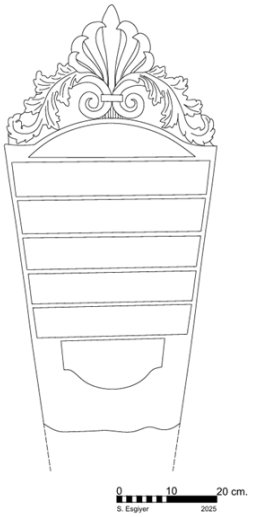
❖ Baş Taşı: 85×39.5×6

❖ Ayak Taşı: 78×33×3

Mezar Taşı Malzemesi: Mermer
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Talik
Mezarın kime ait olduğu: Fatma Hanım
Tarihi: Hicri: 1324 – Miladi: 1907



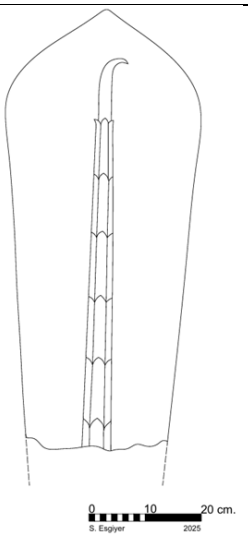
(N. Bahargülü)



(S. Esgiyer)



(N. Bahargülü)



(S. Esgiyer)

Türkçe Transkripsiyonu:

Hüve'l-Hallaku'l-Baki
Hayatı hasenat ve ibadet daima rahm
Ve şefkat ve gufran hidayet masruf
Tuhfezade bedir ağası Mehmet Ağanın
Haremi merhum ve Mağfure Fatma
Hanım Ruhiçun rıza-en lillah Teala
el Fatiha
Sene 1324

Kitabe Metni:

حوالخالق الباقى
حياتى حسنات و عبادات دائما رحم
و شفقت و غفران حدايت مصروف
تحفازاده بدير اغاسى محمد اغانك
حرمى مرحوم و مغفوره فاطم
حانم روحيچون رضاءً لله تعالى
الفاتحه
سنه ١٣٢٤

Tanım ve Kompozisyon:

Toprak tipte yer alan mezarın baş taşı; aşağıdan yukarıya doğru hafifçe genişleyen bir formda olup akantus motifli bitkisel bir tepelikle sonlanmaktadır. Baş taşında bulunan serlevha ve tarih bölümleri kartuş içerisine alınmıştır. Metin bölümü ise dikdörtgen ince, yatay şeritler halinde verilmiştir.

Aşağıdan yukarıya doğru genişleyen düşey dikdörtgen biçimli ayak taşı ise sivri kemerli bir tepelik ile sonlanmaktadır. Taşın gövde yüzeyinin alt kısmından başlayarak yukarıya doğru yükselen bir selvi motifi işlenmiştir. Selvi motifinin uç kısmı hafifçe sağa doğru eğilmiştir.

Kitabesine göre mezar, M. 1907 tarihinde vefat eden Tuhfezadelerden Mehmet Ağanın karısı Fatma hanıma aittir.

Katalog No: S-10
Resim No: 10
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Yüksek Çerçeveli mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, basık kemer tepelikli
❖ Ayak taşı: -
Başlık Türü: Başlıksız
Mezar ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 75×24×5
❖ Ayak Taşı: -
Mezar Taşı Malzemesi: Taş
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Latin Harf
Mezarın kime ait olduğu: İzzet Bey
Tarihi: Hicri: 1334 – Miladi: 1916



(N. Bahargülü)

Türkçe Transkripsiyonu:	**Kitabe Metninde Yazan Latin Yazı:**
1334	1334
İnsan Oğlu	İNSAN OĞLU
Hizmet eder	HİZMET EDER
Dinine Allah Korkusunu	DİNİNE ALLAH
Yerleştirir	KORKUSUNU
Zihnine habersizce	YERLEŞTİRİR Z
Gelip çatar sana	İHNİNE HAB
Elbet ereceksin	ERSİZCE GELİ
Son ölüm gününe	P ÇATARSAN
İzzet bey	A ELBET ERE
Ruhuna Fatiha	CEKSİN SO
	N ÖLÜM GÜN
	ÜNE İZZET BEY
	RUHUNA FATİHA

Tanım ve Kompozisyon

Yüksek çerçeveli olan mezar iki kademeli olarak yapılmıştır. Mezarın baş taşı düşey dikdörtgen biçimlidir. Gövde ve tepelik kısmından oluşan taşın tepelik kısmı basık kemer ile sonlanmaktadır. Gövde üzerinde yer alan metin kısmının satırları imla kurallarına uyulmadan yazılmıştır. Hiç boş yer bırakılmayan gövde kısmında herhangi bir süsleme unsuru bulunmamaktadır. Ayak taşı tespit edile-

memiştir.

Kitabesine göre mezar, M. 1916 yılında vefat eden İzzet beye aittir.

Katalog No: S-11 **Resim No**: 11 **Yeri:** Sındı Mezarlığı **Mezar Tipi:** Yüksek Çerçeveli mezar **Mezar Formu:** ❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli ❖ Ayak taşı: - **Başlık Türü:** Başlıksız **Mezar Ölçüsü:** ❖ Baş Taşı:- ❖ Ayak Taşı: - **Mezar Taşı Malzemesi:** Taş **Mezar Taşı Tekniği:** Zemin oyma **Mezar Yazı Türü:** Latin Harf **Mezarın kime ait olduğu:** Canfeza **Tarihi:** Hicri: – Miladi: 1925	 (N. Bahargülü)
Türkçe Transkripsiyonu: Allah Baki Tuhfezade Mehmet ağa Zevcesi Canfeza Ruhun Fatiha 1925	**Kitabe Metni:** ALLAH BAKİ TUHFE ZADE MEH- MET AĞA ZEVCESİ CAN FEZA RUHUNA FATİHA 1925

Tanım ve Kompozisyon

Yüksek çerçeveli olarak yapılan mezarın baş taşı; düşey dikdörtgen biçimli olup sivri kemer tepelikle sonlanmaktadır. Tepeliğin üst kısmında yer alan palmiye yaprakları yanlara doğru dağılmakta ve uçları aşağı doğru sarkmaktadır. Gövde yüzeyindeki metin kısmı latin harflerle yazılmıştır. Ayak taşı tespit edilememiştir.

Kitabesine göre mezar, M. 1925 tarihinde vefat eden Tuhfezadelerden Mehmet ağanın karısı Canfeza'ya aittir.

Katalog No: S-12
Resim No: 12
Yeri: Sındı Mezarlığı
Mezar Tipi: Yüksek Çerçeveli mezar
Mezar Formu:
❖ Baş Taşı: Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, üçgen tepelikli
❖ Ayak Taşı: -
Başlık Türü: Başlıksız
Mezar Ölçüsü:
❖ Baş Taşı: 72.5×20.5×8.5
❖ Ayak Taşı: Yok
Mezar Taşı Malzemesi: Taş
Mezar Taşı Tekniği: Zemin oyma
Mezar Yazı Türü: Latin Harf
Mezarın kime ait olduğu: Ahmet Bey
Tarihi: Hicri: (Doğum 1292)– Miladi: Ölüm 1927, Doğum 1876



(N. Bahargülü)

Türkçe Transkripsiyonu:	**Kitabe Metninde Yazılan Latin Yazı:**
Allah	ALLAH
Baki	BAKİ
Tuhfezade izzet	TUFFE
Bey	ZADE İZZ
Oğlu	ET BEY
Ahmet Bey	OĞLU
Ruhu için Fatiha	AHMET BE
Doğum 1292	Y RUHU
Ölüm 1927	İÇİN FATİ
	HA
	DOĞUM 1292
	ÖLÜM 1927

Tanım ve Kompozisyon

Yüksek çerçeveli olarak yapılan mezar iki kademeli olup sadece baş taşı bulunmaktadır. Düşey dikdörtgen biçimli olan baş taşı sivri kemer tepeliklidir. Gövde yüzeyindeki metin kısmı latin harflerle satır ayrımı yapılmadan yazılmıştır. Alınlık kısmında serlevha yer almaktadır. Ayak taşı tespit edilmemiştir. Kitabesine göre mezar, M. 1927 tarihinde vefat eden Tuhfezadelerden İzzet beyin oğlu Ahmet beye aittir.

3. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

3.1. Malzeme ve Teknik

Sındı mezarlığında incelenen mezar taşlarının beyaz mermer ve yöreye ait taş malzemeden yapıldığı görülmektedir. Mezarların baş taşlarının alınlık kısımlarındaki bitkisel motiflerde ve kavuk başlıklı taşların yüzeylerinde bulunan geometrik motifler kabartma tekniğinde yapılmıştır. Gövde yüzeyinde yer alan kitabe metinlerinin daha belirgin olması için taş üstü zemin oyma tekniği kullanılmıştır. Ayak taşlarında bulunan selvi motifleri ise oyma ve kazıma tekniği ile işlenmiştir.

3.2. Mezar Tipleri

Sındı mezarlığında üç farklı mezar tipi tespit edilmiştir. Bunlar; çerçeveli mezarlar, yüksek çerçeveli ve toprak mezarlardır. İncelenen üç örnekte *çerçeveli* grup içinde yer almaktadır[11]. Yöreye ait olan blok taşlar baş ve ayak taşlarını sınırlandırarak, mezarın bir nevi korunmasını veya yerinin belirtmesini sağlamaktadır. Mezarlıkta en erken tarihli çerçeveli mezar M. 1749 yılına en geç tarihli ise M. 1925 yılına aittir. Bu tip mezarların benzer örnekleri Giresun[12], İnegöl[13], Mardin[14] ve Trabzon[15] mezarlıklarında da karşımıza çıkmaktadır.

Beş örnek ise *yüksek çerçeveli*[16] olarak tabir edilen grupta yer almaktadır. Çerçeveli tipte yapılan mezarların bir alt grubu olan bu mezarlarda iki çerçeve uygulanmıştır. Altta yer alan büyük ve geniş bir çerçeve, onun üzerinde ise daha küçük ikinci bir çerçeve ile mezar baş ve ayak taşları sınırlandırılmıştır. Bu tip örneklerin benzerleri; Kastamonu[17] ve Giresun[18] mezarlıklarında görülmektedir.

İncelenen mezarlıkta görülen son tip mezar ise *toprak mezarlardır*[19]. Bu grupta dört adet örnek ele alınmıştır. Baş ve ayak taşları doğrudan toprağa gömülen bu tip mezarlar diğer tip mezarlara oranla tahribata daha çok uğradığı görülmektedir. Anadolu'da yaygın olarak kullanılan bu tip mezarların benzer örnekleri; Bolu[20], İzmit[21], Denizli[22], Van[23] ve Edirne[24] mezarlıklarında da tespit edilmiştir

11 Katalog No: S-2, S-5, S-6.
12 Halit Çal- Gazanfer İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları* (Ankara: Giresun Valiliği Yayınları, 2011), 14.
13 Mustafa Çetinaslan, *Taşların Dili- İnegöl Mezarlıkları ve Mezar Taşları* (Bursa: Matsis Matbaa, 2021), 11.
14 Ahmet Bodakçi, *Mardin Merkezde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 254.
15 Raziye Çiğdem Önal, "Trabzon Boztepe'de Ahi Evran Dede Camii ve Türbesindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Palmet Dergisi* 3, (2023), 139.
16 Katalog No: S-4, S-8, S-10, S-11, S-12.
17 Halit Çal- Özlem Ataoğuz Çal, *Kastamonu Atabey Camisi ve Türbesi Hazirelerindeki Mezar Taşları* (Ankara: Kastamonu Belediye Başkanlığı Yayınları, 2008), 4.
18 Çal- İltar, "Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları", 14.
19 Katalog No: S-1, S-3, S-7, S-9.
20 Azize Aktaş Yasa vd., "Bolu'daki Osmanlı Dönemi Mezarlıkları ve Mezar Taşları", *XVI. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara: On dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2010), 4/191.
21 Lütfi Şeyban vd., "İzmit Maşukiye Merkez Camii Haziresi'nde Bulunan Osmanlı Mezar Taşları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/5 (2015), 353-361.

(Tablo 1).

3.3. Mezar Taşı Tipleri

İncelenen mezarlıkta altı farklı tip mezar taşı tespit edilmiştir. Bunlar; beş örnekte *Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, erkek başlıklı* tipte yapılmıştır[25]. Genellikle düşey dikdörtgen bir gövdeden başlığa geçilmektedir. Bu tip taşların en erken tarihlisi M. 1723 yılına[26], en geç tarihlisi ise M. 1894 yılına aittir[27]. Geriye kalan üç taş ise sırasıyla 18. yy.'ın ortasına[28], 19. yy.'ın ortasına[29] ve 19.yy'ın sonuna[30] tarihlendirilmiştir.

Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, kadın başlıklı mezar taşı sadece bir örnekte bulunmaktadır[31]. Bu tip taşlar düşey dikdörtgen bir gövdenin üzerinden uzun bir boyuna geçilip tepesi düz tabla şeklinde başlık ile sonlanmaktadır. Mezar M. 1784 yılına tarihlendirilmektedir.

Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, bitkisel tepelikli grupta üç örnek tespit edilmiştir[32]. Bunlar aşağıdan yukarıya doğru hafifçe genişleyen bir biçimde olup akantus motifli bir alınlık ile sonlanmaktadır. Bu taşların en erken tarihlisi M. 1801 yılına[33], en geç tarihlisi ise M. 1907 yılına[34] aittir. Diğer taş ise M. 1878 yılına[35] tarihlendirilmektedir. Osmanlı kadın mezar taşlarında genellikle tepelik kısımları kolları açan bir çiçeğe benzeyecek şekilde dilimli olarak yapılmıştır. Bu uygulama mezarda yatan kişinin cinsiyetinin mezar taşı formu ile ayırt edilmesi sağlamaktadır[36].

Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, sivri kemer tepelikli tipte bir adet baş taşı[37] ve beş adet ayak taşı[38] tespit edilmiştir. Bunlardan baş taşı düşey dikdörtgen biçimli olarak yapılırken ayak taşları aşağıdan yukarıya doğru hafifçe ge-

→

[22] Sedat Soyalp, "Sarayköy- Hasköy Mahallesi'ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *3-4. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları Sempozyumu*, ed. Celil Arslan ve İbrahim Karaca (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020-2021), 497-514.

[23] Gülsen Bas- Mesut Gül, "Gevaş Dilmetaş Köyü Mezarlığı ve Mezar Taşları", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2018), 346.

[24] Murat Karademir, "Edirne Kuşçu Doğan Camii Haziresi'ndeki Mezar Taşlarının Tipolojik ve Estetik Analizi", *Palmet Dergisi* 7, (2025), 39-42.

[25] Katalog No: S-1, S-2, S-5, S-7, S-8.

[26] Katalog No: S-1.

[27] Katalog No: S-8.

[28] Katalog No: S-2.

[29] Katalog No: S-5.

[30] Katalog No: S-7.

[31] Katalog No: S-3.

[32] Katalog No: S-4, S-6, S-9.

[33] Katalog No: S-4.

[34] Katalog No: S-9.

[35] Katalog No: S-6.

[36] Ali Can Özçelik, "Konya Merkez Araplar Mezarlığındaki İslami Dönem Mezar Taşlarından Örnekler" *XVI. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri*, ed. Ahmet Aytaç (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları, 2022), 67, 69. (Kat. No: A-8)

[37] Katalog No: S-11.

[38] Katalog No: S-4, S-6, S-7, S-8, S-9.

nişleyerek sonlanmaktadır. En erken tarihli ayak taşı M. 1801 yılına[39], en geç tarihlisi M. 1907 yılına[40] tarihlidir. Geriye kalan üç ayak taşı ise 19. yy.'ın sonlarına tarihlendirilmektedir[41]. Baş taşı ise M. 1925 yılına aittir.

Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, basık kemer tepelikli sadece bir örnek tespit edilmiştir[42]. Düşey dikdörtgen biçimli bir gövdeye sahip olan taş M. 1916 tarihlidir.

Gövdesi dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız, üçgen tepelikli sadece bir örnek tespit edilmiştir[43]. Düşey dikdörtgen biçimli bir gövdeye sahip olan taş M. 1927 tarihli mezarda görülmüştür.

3.4. Başlık Tipleri

Mezar baş taşlarında yer alan başlıklar ölen kişinin kadın mı yoksa erkek mi olduğunu, maddi durumunu, sosyal tabakasını ve mesleğini göstermektedir[44]. Sındı mezarlığında incelenen baş taşlarında dört başlık tipi tespit edilmiştir. Bunlar; sarık, kavuk, fes ve hotoz başlıklardır (Tablo 2).

3.4.1. Sarık Başlıklı Olanlar

Mezarlıkta bulunan on iki taştan sadece bir örnekte sarık başlık kullanılmıştır. Katalog no: S-5'e ait olan sarık, başlığı çapraz olarak sarar ve daha geniş bir sarık sağ üst köşeden sol alt köşeye çapraz bir şerit oluşturur. İncelenen örneğin benzer formdaki örnekleri ise; Konya-Ilgın[45], Bilecik[46], Giresun[47] ve İnegöl[48] mezarlıklarında görülmektedir.

3.4.2. Kavuk Başlıklı Olanlar

Kavuk; Nüve, Çuha ve Keçe kumaşların arasına mukavva gibi sert bir astar konularak üst bölümü geometrik ve bitkisel motiflerle süslenip sarılan başlık tipidir[49]. Kavuk başlıkların dört türü vardır. Bunlar; Kallavi kavuklar, Mücevveze kavuklar, Kâtibi kavuklar ve Örfi Destarlı kavuklardır[50]. Bunun yanında Paşalı kavuk başlıklı olanlar da vardır. Bunlar 17. yy.'ın sonlarından başlayıp Fes İnkılabına kadar kullanılmıştır. İslam ve Sarık imajının en belirgin simgesi olan Paşalı kavuğa

[39] Katalog No: S-4.
[40] Katalog No: S-9.
[41] Katalog No: S-6, S-7, S-8.
[42] Katalog No: S-10.
[43] Katalog No: S-12.
[44] Mücella Özkan, *Makedonya ve Kosova'daki Osmanlı Dönemi Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 2.
[45] Ali Boran vd., *Edebi İstirahatgah Ilgın Mezar Taşları* (Konya: Ilgın Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 372.
[46] İlhami Yurdakul vd., *Şehrin Hafızası Bilecik Mezar Taşları ve Kitabeleri* (İstanbul: Babıali Kültür Yayınları, 2019), 117.
[47] Çal- İltar, *Giresun ili Osmanlı Mezar Taşları*, 106.
[48] Çetinaslan, *Taşların Dili*, 175.
[49] Emine Güzel, *Taşlarda Saklı Medeniyet Osmanlı Erkek Mezar Taşlarında Serpuş biçimleri* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2019), 155., Özkan, *Makedonya ve Kosova'daki Osmanlı Dönemi Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar,* 26.
[50] Güzel, *Taşlarda Saklı Medeniyet,* 135-177.

bakıldığında kavuğun üzerine sarılan sarık çaprazlama olarak önden Lâmelif şeklinde fark edilir. Patlak dikişli kavuk, Baklavalı kavuk gibi farklı isimlerle de bilinmektedir. Osmanlıda hiçbir serpuş, Lâmelif kuralını paşalı kadar ifade edemez. Bazı kaynaklarda Paşaların, çeşitli zümredeki insanların, hattatların, ağaların, saray hizmetlilerinin, mehteran gibi şahsiyetlerin mezar taşlarının başlıklarında paşalı kavuk başlığın kullanıldığı yazsa da bu doğru değildir. Paşalı kavuk umumi olarak kullanılmış olmasından dolayı herhangi bir sınıfa ait değildir[51].

İncelenilen mezarlıkta iki örnekte Paşalı Kavuk başlık bulunmaktadır. Bunlardan Katalog S-1 numaralı başlığın kavuk yüzeyinde zikzak motifleri işlenmiş iken S-2 numaralı örnekte kavuk yüzeyini baklava dilimleri doldurmaktadır. Bu başlıkların benzerleri Bursa-İnegöl[52], Denizli-İlbadı[53], Giresun[54], Samsun-Vezirköprü[55], Makedonya- Kosova[56], İstanbul- Topkapı[57] ve Çanakkale-Lâpseki[58] mezarlıklarında tespit edilmiştir.

3.4.3. Fes Başlıklı Olanlar

Fes; Kuzey Afrika'nın Fas şehrinde ortaya çıkıp Tanzimat fermanından sonra Osmanlı döneminde kullanılan ve Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılan bir başlık türüdür[59]. Feslerin çeşitli grupları vardır. Bunlar; dönemin padişahlarının isimlerini taşımaktadır. 2. Mahmut dönemindeki feslere; Mahmudi, Abdülmecit dönemindeki feslere Mecidiye; Abdülaziz dönemindeki feslere Azizi, 2. Abdülhamid dönemindeki feslere ise Hamid'i fes denilmiştir[60]. İncelediğimiz Sındı mezarlığında bu tip kapsamında iki adet baş taşı tespit edilmiştir.

Katalog no: S-7'deki örnek Hamid'i Fes başlıklıdır. Uzun ve kalın bir boyundan geçilerek oluşan başlığın alt ve üst çap arasında farkın az olduğu görülmektedir. Datçalı Mehmet Ali'ye ait olan başlık bu formda yapılmıştır.

Katalog no: S-8'deki örnek Mecidiye Fes başlıklıdır. İzzet oğlu Muhammed'e ait olan başlık; kısa ve bodur bir boyunun üzerinde yer almaktadır. Bu başlık yukarıdan aşağıya doğru genişleyen bir formdadır. Başlığın sağ tarafında bir püskül yer almakta olup püskül ile fes aynı boyuttadır.

Sındı mezarlığındaki bu iki fes başlıklı mezar taşının benzerleri; Gibye- Ye-

51 Hüseyin Necdet İşli, *Osmanlı Serpuşları* (İstanbul: Ebru Matbaa, 2009), 104, 113.
52 Çetinaslan, *Taşların Dili*, 91.
53 Kadir Pektaş, *Denizli'de Türk Varlığının Kadim Tarihi İlbadı Mezarlığı* (Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 107.
54 Çal – İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları,* 238.
55 Recep Gün vd., "Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 72.
56 Özkan, *Makedonya ve Kosova'daki Osmanlı Dönemi Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar*, 78.
57 İşli, *Osmanlı Serpuşları,* 107.
58 Korkmaz Şen – Hekim Tay, "Çanakkale- Lâpseki Merkezinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (Haziran 2018), 515. (2 No'lu mezar taşı)
59 Güzel, *Taşlarda Saklı Medeniyet,* 209.
60 Özkan, *Makedonya ve Kosova'daki Osmanlı Dönemi Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar,* 88.

şilbağcılar[61], İzmit -Maşukiye[62], İzmir Hasseki[63], Giresun[64], Edirne- Keşan[65] mezarlıklarında tespit edilmiştir.

3.4.4. Hotoz Başlıklı Olanlar

Uzun bir boyundan geçilerek düz bir tabla ile sonlanan bu başlıkların kadınlara ait olduğu görülmektedir. Sındı mezarlığında bu tip kadın başlığı sadece bir örnekte bulunmaktadır. Katalog no: S-3'teki örnek Ümmühan Kadına aittir. Kök, gövde, boyun ve başlık bölümlerinden oluşan taşın başlık bölümü kırıktır. Bu örneğin benzerleri Muğla-Datça[66], Giresun[67], Konya-Ilgın[68], Bilecik[69], İnegöl[70], Aydın[71] ve Edirne[72] mezarlıklarında da olduğu tespit edilmiştir.

3.5. Tepelik Tipleri

İncelenen mezarlıkta dört tip tepelik tespit edilmiştir. Bunlardan dört adet ayak taşı ve bir adet baş taşı sivri kemer tepelikli[73], üç adet baş taşı bitkisel tepelikli[74] ve birer adet baş taşı ise basık kemer tepelik[75] ve üçgen tepeliklidir[76].

Mezarlıkta tespit edilen baş ve ayak taşlarındaki tepeliklerden sivri kemer tepelikli olanların benzerleri Afyonkarahisar[77], Aydın[78] ve Sinop[79], bitkisel tepelikli olanların benzerleri Burdur[80], İzmir[81] ve Trabzon[82], basık kemer tepelikli olanların

61 Selda Özgün Cirtil, *Sonsuzluğa Ulaşan Taşlar Gibye (Yeşilbağcılar) Mezar Taşları* (Muğla: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2018), 136.
62 Şeyban vd., "İzmit Maşukiye Merkez Cami Haziresi'nde Bulunan Osmanlı Mezar Taşları", 355.
63 İlker Mümin Çağlar vd., "Karaburun Kazası Hasseki (Haseki) Köyü Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 9/4 (2022), 1597.
64 Çal- İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar taşları*, 81.
65 Murat Karademir vd., "Keşan Yöresi Tarihi Mezar Taşları", *Selçuk Türkiyat* 58 (2023), 190.
66 Açıkgöz, *Datça Mezar Taşları*, 136.
67 Çal- İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, 206.
68 Boran vd., *Edebi İstirahatgah Ilgın Mezar Taşları*, 84.
69 Yurdakul Vd., *Şehrin Hafızası Bilecik Mezar Taşları*, 72.
70 Çetinaslan, *Taşların Dili*, 16.
71 Abdül Halim Varol, "Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Kadın Başlıklı Osmanlı Mezar Taşları", Sosyal Bilimler Dergisi 6/35 (2019), 514-522.
72 Karademir, "Edirne Kuşçu Doğan Camii Haziresi'ndeki Mezar Taşlarının Tipolojik ve Estetik Analizi", 23.
73 Katalog No: S-4, S-6, S-7, S-8 ayak taşı olanlar, S-11 baş taşı olan.
74 Katalog No: S-4, S-6, S-9.
75 Katalog No: S-10.
76 Katalog No: S-12.
77 Ömer Eroğlu – Mehmet Top," Afyonkarahisar Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Bazı Mezar Taşları", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 10 (2024), 134.
78 Evren Gökçe, "Nazilli Ağa Cami Osmanlı Mezar Taşları", *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2021), 117.
79 Şuayip Çelemoğlu, "Sinop/Ayancık/Tarakçı Köyü Gebelit Camisi ve Mezar Taşları", *AMİSOS* 6/10 (2021), 32.
80 Osman Kunduracı- Halil İbrahim Arslan, "Burdur – Tefenni Bey Köy Mezarlığından Örnekler", XVI. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri, ed. Ahmet Aytaç ve Servet Akar. (Romanya: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları, 2022), 37-46.
81 Eylem Güzel vd., "Osmanlı Dönemi Örselli (Ödemiş / Gölcük Yaylası) Mezar Taşları", *Karadeniz Araştırmaları* 20/80 (2023), 1074.
82 Önal," Trabzon Boztepe'de Âhî Evren Dede Camii ve Türbesi Haziresindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", 139.

benzerleri Muğla-Yatağan[83] ve Kilis[84], üçgen tepelikli olanların benzerleri ise Sakarya[85], Manisa[86] ve Yalova [87]mezarlıklarında da karşımıza çıkmaktadır.

3.6. Mezar Taşı Ölçüleri

Sındı mezarlığında yer alan baş taşlarının genel olarak yükseklikleri 61-141cm.arasında olup genişlikleri 17-39cm. ölçülerinde kalınlıkları ise 4-13cm. değişmektedir. Ayak taşları baş taşlarından daha küçük ölçeklidir. Altı örnekte yer alan ayak taşlarının yükseklikleri 51-78 cm. arasında, genişlikleri 17-33 cm arasında olup kalınlıkları ise 3-8 cm. arasında farklılık göstermektedir.

3.7. Süsleme

İncelenen mezarlıktaki mezar taşları üzerinde iki farklı süsleme kompozisyonu görülmektedir. Bunlar bitkisel ve geometrik süslemelerdir. Bitkisel süslemenin daha çok kadın baş taşlarının alınlık kısımlarında yer aldığı, geometrik süslemenin ise erkeklerin kavuk başlıklarının yüzeyinde yoğunlaşmıştır.

3.7.1. Bitkisel Süsleme

Dört adet kadın mezarının baş taşında bitkisel süslemeler görülürken iki adet erkek baş taşında da bitkisel süslemeye yer verilmiştir. Akantus (kenger), palmiye, gül, selvi ve stilize yaprak motifleri şeklinde kullanılmıştır. Kadın mezar taşlarının alınlık kısımlarında akantus yapraklarının uç kısımları aşağı doğru sarkar vaziyette işlenmiştir. Selvi motifi ise daha çok ayak taşlarında görülmektedir.

Mezarların baş taşlarına işlenen gül motifi; Hz. Muhammed'i simgesi[88], Allah'ın birliğinin ifadesi[89], Allah'ın ihtişamının belirtisi[90], Hz. Muhammed'in Miraç'a yükselirken yüzünün kızarıp terlemesi ve terinin yer yüzüne damlayıp güllere dönüşmesi[91] şeklinde anlamlar içermektedir. Bunun yansıra mezar taşlarında tomurcuk halde verilen gül, mezardaki kişinin genç yaşta öldüğünü simgelemektedir[92]. Ayrıca, tasavvufta tomurcuk gonca gül, birliği, kendisi ve tanrı ile baş başa kalmışlığı, açmış gül ise çokluğu ve can sırrını açığa vurmayı temsil etmektedir[93].

[83] Osman Kunduracı vd., "Muğla-Yatağan İlçesi Katrancı Köyü Mezar Taşlarından Örnekler", XII. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi /Sanat Etkinlikleri, ed. Osman Kunduracı ve Ahmet Aytaç. (Türkiye: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2019), 95-107.

[84] Demet Örnek, "Tarihi Kilis Mezar Taşları", *The Journal of Social Science* 8/15 (2024), 89.

[85] Sevinç Eren- Sena Yavuz, "Sakarya- Geyve Umur Bey Köyü Mezarlığı 19. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşlarından Örnekler", *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2020), 666, Görsel 5.

[86] Ahmet Şen, "Manisa'nın Salihli İlçesi, Poyraz Köyü Mezarlığında Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Diyanet İlmî Dergisi* 59 (2023), 1369.

[87] Selçuk Seçkin- Saliha Tanık, "Yalova, İlyasköy'de Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *ERDEM* 84 (2023), 149-151.

[88] Çetinaslan, *Taşların Dili*, 51.

[89] Çal- İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, 47.

[90] Gül İrepoğlu, *Gül Aşkın Çiçeği Sonsuzluğun Çiçeği* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 21.

[91] Zeynep Alsancak, *Türk Kültüründe Gülün Simgesel Anlamları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 94.

[92] Sahure Yarış, *Üsküdar'da Yer Alan Bir Grup Camii Haziresindeki Mezar Taşları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015). 352.

[93] Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Marmara →

Gül motifi kadın mezarlarında olması gerekirken Sındı mezarlığında *iki erkek* mezar taşının başlığında karşımıza çıkmaktadır. Katalog no: S-1'deki mezarın başlık kısmında kavuğu çapraz olarak saran sarığın her iki yanında simetrik olarak yapraklarıyla birlikte tomurcuk gül motifi kabartma tekniği ile işlenmiştir. Katalog no: S-2'deki mezarın başlığının sağ tarafına açmış tek bir gül yapraklarıyla birlikte resmedilmiştir.

Katalog no: S-4'teki Fatma hanıma ait olan mezarın baş taşının alınlık kısmında akantus yaprakları bulunmaktadır. Ayak taşında ise vazodan çıkan selvi motifi boğumlu olarak yukarı doğru çıkmakta ve uç kısmı hafif sağa eğik vaziyette tek başına verilmiştir.

Katalog no: S-6'daki Naile hanıma ait olan baş taşının alınlık kısmında vazodan çıkan akantus yaprakları yer almaktadır. Yanlara ve aşağı doğru sarkan yaprakların uçları ise içe doğru kıvrım oluşturmaktadır. Ayak taşında ise sivri bir alınlık içerisine alınmış ince uzun bir selvi motifi işlenmiştir.

Katalog no: S-9'daki Fatma hanıma ait olan mezarın baş taşının alınlık kısmında bir demet şeklinde stilize kenger yaprakları işlenmiştir. Ayak taşında da selvi motifi tek başına verilmiştir.

Katalog no: S-11'deki Canfeza'ya ait olan baş taşının alınlık kısmına palmiye yaprakları işlenmiştir.

Bitkisel süslemelerin görüldüğü akantus (kenger), palmiye, gül ve yaprak motiflerinin benzerleri Makedonya ve Kosova[94], Sakarya-Karasu[95], Giresun[96], Denizli-İlbadı[97], Muğla-Datça[98], Muğla- Ortakent[99], Bursa-İnegöl[100], İstanbul-Eyüp[101], İzmir[102] ve Uşak[103] mezarlıklarında da bulunmaktadır.

Mezarların ayak taşlarında görülen selvi motifi, uzun ömrü ve ölümsüzlüğü, hayat ağacını simgelemesi[104], ebedi hayatı[105], Arap alfabesinin ilk harfi olan elife

→

Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 40.

94 Özkan, *Makedonya ve Kosova'daki Osmanlı Dönemi Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar*, 68.

95 Tülin Çoruhlu- Murat Alkan, "Sakarya Karasu İlçesi Mezarlık ve Mezar Taşları", *I. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları Sempozyumu,* ed. Celil Arslan vd. (Azerbaycan: xezer Üniversitesi Neşriyatı, 2019), 460,461.

96 Çal- İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, 142.

97 Pektaş, *Denizli'de Türk Varlığının Kadim Tarihi İlbadı Mezarlığı-I*, 141.

98 Açıkgöz, *Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri*, 48.

99 Hür Kâmil Biçici, "Muğla Ortakent'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları-II", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 6/2 (Şubat 2013), 1420.

100 Çetinaslan, *Taşların Dili*, 92, 93, 121, 123, 118.

101 Onur Çetin, "Osmanlı Mezar Taşlarında Bitkisel Motifler Etrafında Gelişen Kültür ve İnanç Dünyası: Eyüp Örneği", *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma Dergisi* 6/36 (Mayıs, 2019), 119.

102 Refet Yalçın Balata, "Değişim Sürecinde Samancıoğlu Camii Haziresindeki (Cuma Ovası-İzmir) Osmanlı Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2020), 114, 125, 135, 138, 139, 143, 144, 145, 147.

103 Sedat Bayrakal, *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2016), 57.

104 Çetinaslan, *Taşların Dili*, 49.

105 İbrahim Kunt- Murat Karademir, "Mevlâna Müzesi Haziresindeki Mezar Taşlarından Örnekler", *Mütefekkir* 6/12 (2019), 508.

benzemesi ve dik duruşu ile doğruluğu[106], dayanıklılık ve güzellik, yaşam ve ölümsüzlük sembollerinin yanında uç kısımlarının hafif sağa veya sola yatmasıyla Allah'a secdeyi temsil etmektedir[107]. Sındı mezarlığında incelenen mezarların ayak taşlarındaki selvi motifi üç örnekte kadın[108], iki örnekte erkek[109] mezar taşında görülmektedir. Benzer selvi motifi Muğla-Bodrum[110], Uşak[111], Bursa-İnegöl[112], İstanbul[113], Gibye-Yeşilbağcılar[114] ve Giresun[115] mezarlıklarında bulunan mezarların ayak taşlarında da karşımıza çıkmaktadır.

3.7.2. Geometrik Süsleme

İki örnekte karşımıza çıkan geometrik süsleme baklava dilimi ve zikzak motifleri şeklindedir. Katalog no: S-1'deki Mustafa Ağa isimli kişiye ait olan mezarın kavuk başlığının yüzeyinde zikzak motifi yatay şekilde çevrelemektedir. Katalog no: S-2'de bulunan Hüseyin Ağa'ya ait olan baş taşının kavuk yüzeyinde baklava dilimi motifi dolgu olarak kullanılmıştır.

3.8. Mezar Taşlarında Yazılar

Mezar taşlarında konu başlığı olarak; "Başlangıç ifadeleri, İnsanlara uyarı, Durum bildirme, Sebep bildirme, Tanrıdan istek, İnsanlardan istek, Sülaleler, İsim ve lakaplar, Fatiha kalıbı ve Tarih" şeklinde tasnif edilmiştir (Tablo 3).

3.8.1. Başlangıç İfadeleri (Serlevha)

İncelenen taşların Serlevha bölümlerinde en çok kullanılan Allah'ın sıfatları "Hüve'l Hallaku'l Baki, Hüve'l Baki" ifadeleri şeklinde görülmektedir. Bu sıfatlardan iki örnekte "Hüve'l Hallaku'l Baki[116]" ve diğer iki örnekte ise "Hüve'l Baki[117] ve Allah Baki[118]" ifadeleri bulunmaktadır. Geriye kalan örneklerde ise "Hüve'l Hay[119], Hu[120], Kul Nefsin Zaikatül Meft[121]" ifadelerine yer verilmiştir.

3.8.2. İnsanlara Uyarı

Mezar taşlarının gövde yüzeyindeki metin aralarında insanlara uyarı anla-

[106] Nidayı Sevim, "Osmanlı Mezar Taşlarında Başlıklar, Semboller ve Motifler", *Düşünen Şehir Dergisi* 5 (2018), 108,109.
[107] Aslı Sağıroğlu Arslan, *Kayseri Zamantı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 423,424.
[108] Katalog No: S-4, S-6, S-9.
[109] Katalog No: S-7, S-8.
[110] Hür Kâmil Biçici, "Osmanlı Dönemi Ortakent Başlıklı Mezar Taşları", *İnternational Periodical For The Languages Literatüre And History Of Turkish Or Turkıc* 7/4 (2012), 1097.
[111] Bayrakal, *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*, 83.
[112] Çetinaslan, *Taşların Dili*, 155.
[113] Selma Gül, "Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı XVIII. Yüzyıl Kadın Mezar Taşlarında Görülen Bezemeler", *Sanat Tarihi Yıllığı* 26 (2017), 97.
[114] Cirtil, *Sonsuzluğa Uzanan Taşlar*, 140.
[115] Çal- İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, 132.
[116] Katalog No: S-3, S-9.
[117] Katalog No: S-4, S-5.
[118] Katalog No: S-11, S-12.
[119] Katalog No: S-6.
[120] Katalog No: S-7.
[121] Katalog No: S-8.

mında sözler geçmektedir. İnsanların da bir gün gelip geçici olduğu, dünyanın fani olması ve yaşanılanlardan ibret alınması şeklinde sözlere yer verilmiştir. Bunlar; "Ziyaretten murad, hemen bir duadır, bugün bana ise, yarın sanadır[122]" ve "İnsanoğlu hizmet eder dinene, Allah korkusunu yerleştirir zihnine, habersizce gelip çatar sana elbet ereceksin son ölüm gününe[123]" şeklindedir.

3.8.3. Durum Bildirme

Ölen kişilerin nasıl ve neden öldüğünü ifade eden söz kalıpları olarak karşımıza çıkmaktadır**.** Sındı mezarlığında bulunan dört adet örnekte bu kalıplar kullanılmıştır. Bunlardan Katalog no: S-4'de **"**Bir kuş idim uçtum yuvadan, ecel ayırdı anadan babadan, unutmayın beni hayır duadan, şefaat dilerim size Hüda'dan", Katalog no: S-5'de; "Olmakiçun ferman hak ister icabet davet, emrine muti olan cümle irerdi izzete, hayatında ruz şeb ikram ederdi aleme, hanesinde nice kimseler el sunardı niğmete", Katalog no: S-7'de; "Fenadan bekaya eyledi rıhlet, ide kabrini hak ravzayı cennet" ve Katalog no: S-9'da ise; "Hayatı hasenat ve ibadet daima rahm ve şefkat ve gufran hidayete masruf" şeklinde durum bildirme yapılmıştır.

3.8.4. Sebep Bildirme

Mezarların baş taşlarında insanların ölüm sebebinin ne olduğunu kesin olarak belirten ifadelerdir. İncelenen taşlardan sadece iki örnekte sebep bildirme yer almaktadır. Bunlar S-2 ve S-8 de karşımıza çıkmaktadır. S-2'de; "Almayun Kamun Fenadan hayf ol vech ma, Geturub şehadeti gitti vücudundan günah, hem kezalik maderin iki çeşmi döküp yaş, gece gündüz efganla etmekten semah, iki düşman gelüb kurşun ile ah, şehit ettiler Hüseyin Ağa'yı bi günah yirmi yedi yaşın da vefat eden Hüseyin ağa" ve S-8'de "Kaza-i Nagihan'ı şikar ider şikaristan, sebep oldu gördü Nevücivanı azabu da, ateş aldı kara fişengi beynini mecruh yarup mermi, etıbba yarasının çaresiçün baktı hüda, hüda afveylesun cürmü deyüp terki fena eder, hemi ruhi pervaz eylerdi didar mevhüda, fekhat mati şehid emrini maksad etmekdi" sözlerine yer verilmiştir.

3.8.5. Tanrıdan İstek

Mezarların baş taşlarında genellikle tanrıdan af dileme, yakarış, dua ve rahmet isteme şeklinde söz kalıpları veya ifadelere yer verildiği görülmektedir. Bu ifadeler; ikişer örneklerde "Merhum[124]", "Merhum ve Mağfur leha[125]", birer örneklerde "Beni kıl mağfiret ya rabbi yezdan bi hak-ı arş-ı nur-i kur-an[126]", "Merhum ve Mağfur leh[127]" ve "Merhum ve Mağfure[128]" şeklindedir.

[122] Katalog No: S-3.
[123] Katalog No: S-10.
[124] Katalog No: S-1, S-5.
[125] Katalog No: S-3, S-4.
[126] Katalog No: S-6.
[127] Katalog No: S-7.
[128] Katalog No: S-9.

3.8.6. İnsanlardan İstek

Mezarlıklara gelen insanlardan dua isteme ve bekleme ifadelerinin kullanıldığı kalıplardır. İki örnekte bu ifadelere yer verilmiştir. Katalog no: S-3'teki Ümmühan kadına ait olan baş taşının metin bölümünde "Ziyaretten Murad heman bir duadır, bugün bana ise yarın sanadır" ve Katalog no: S-4'teki Fatma hanıma ait mezarın metin kısmının ilk iki satırında durum bildirme ve son iki satırında da insanlardan istek ibareleri yer almaktadır. İlk iki satırda "Bir Kuş idim, uçtum yuvadan ecel ayırdı anadan babadan", son iki satırda ise "Unutmayın beni hayır duadan şefaat dilerim size Hüda'dan" ifadeleri yer almaktadır.

3.8.8. Sülaleler

İncelenen Sındı mezarlığındaki mezar taşlarında köyün en büyük sülalelerinden olan Tuhfezadelerin adı geçmektedir. Bu isim dört mezarın baş taşında[129] yer almaktadır. Bir diğer sülale ise "Bedceli (Datçalı) Muhammed Ali Ağa bin zade" ismi iki mezar taşında[130] geçmektedir (Tablo 4)

3.8.9. İsim ve Lakaplar

İncelenen on iki adet mezarın kime ait olduğunu gösteren isim ibareleri yer almaktadır. Bilinen bu mezarlardan yedi adedi erkek[131], beş adedi ise kadın[132] mezarlarıdır.

Erkek isimleri: üç örnekte Hüseyin[133], üç örnekte Muhammed[134], üç örnekte İzzet[135], iki örnekte Mehmet[136], diğer birer örneklerde ise Muhammed Ali[137], Mustafa[138], Mehmet Emin[139], Hilmi[140], Ahmet[141], Mehmet Ali[142] ve Süleyman[143] isimleri kullanılmıştır.

Bu isimlerin başına veya sonuna belirli kalıplarda kullanılan lakaplar konulmuştur. Bunlar; "Zaim (Lider), Ağa, El Haç, Efendi, Bek, Bey" şeklindedir.

Kadın isimleri; iki örnekte Fatma[144], birer örneklerde ise Ümmühan[145], Naile[146] ve Canfeza[147] şeklinde isimlerle karşılaşılmıştır.

[129] Katalog No: S-5, S-9, S-11, S-12.
[130] Katalog No: S-4, S-7.
[131] Katalog No: S-1, S-2, S-5, S-7, S-8, S-10, S-12.
[132] Katalog No: S-3, S-4, S-6, S-9, S-11.
[133] Katalog No: S-1, S-2, S-5.
[134] Katalog No: S-4, S-5, S-8.
[135] Katalog No: S-8, S-10, S-12.
[136] Katalog No: S-9, S-11.
[137] Katalog No: S-4.
[138] Katalog No: S-1.
[139] Katalog No: S-6.
[140] Katalog No: S-7.
[141] Katalog No: S-12.
[142] Katalog No: S-7.
[143] Katalog No: S-3.
[144] Katalog No: S-4, S-9.
[145] Katalog No: S-3.
[146] Katalog No: S-6.

Kadın isimlerinin başlarına veya sonlarına gelen lakaplar ise "Kadın, Kerime, Hanım ve Zevce" ibareleridir.

3.8.10. Fatiha Kalıbı

Değerlendirilen mezar taşlarında karşımıza çıkan Fatiha Kalıpları; dört örnekte "Ruhuna Fatiha[148]", iki örnekte "Fatiha[149]", İki örnekte "el Fatiha[150]", iki örnekte "Ruh İçun Fatiha[151]" bir örnekte ise "Ruhu İçin Fatiha[152]" ifadeleri kullanılmıştır.

3.8.11. Tarih

Sındı mezarlığındaki en erken tarihli mezar taşı; M.1723 yılına tarihlendirilen S-1 numaralı Lider Mustafa Ağa'ya ait olan mezardır. En geç tarihli mezar taşı ise M.1927 yılına tarihlenen S-12 numaralı Ahmet Bey'e ait olan mezardır. Bunun yansıra, M.1749 (S-2), M.1784 (S-3), M.1801(S-4), M.1849(S-5), M. 1878 (S-6), M. 1886(S-7), M. 1894(S-8), M. 1907(S-9), M.1916(S-10), M. 1925(S-11) tarihli mezar taşlarını da olduğu tespit edilmiştir.

Bu mezar taşlarından gün, ay ve yıl olarak verilmiş sadece iki adet mezar taşı bulunmaktadır. Bunlardan S-4 numaralı taşın M.27/Aralık/1801 ve S-8 numaralı taşın ise M. 23/Ekim/ 1894 olarak verildiği görülmektedir.

Doğum tarihinin verildiği tek mezar taşı örneği ise S-12 numaralı M.1876 yılına tarihlendirilen Ahmet Bey'e ait olan mezardır.

SONUÇ

İslam öncesi Türk geleneğinde Kurgan tipi mezarlarla başlayan mezar kültürü İslam inancıyla şekil değiştirmiştir. Bütün dinlerde öldükten sonra tekrar dirilmeye inanıldığı görülmesi sebebiyle mezarlarında insanların bir evi kabul edilmiştir. Şamanizm de ölüler eşyalarıyla birlikte defnedilirken İslam da bu anlayış ortadan kalkmıştır. Dünyevi olan her şey terk edilmiş tamamen uhrevi inanış hâkim olmuştur. Mezarlar dikdörtgen planlı olup baş ve ayak taşlarından oluşmaktadır. Burada yatan kişinin kimlik bilgilerini ortaya koyan yazılı belge niteliğini taşımaktadır.

İncelenen Datça İlçesine bağlı Sındı köyü mezarlığında tespit ettiğimiz on iki adet mezar Tuhfezadelerin aile kabristanlığı olduğu görülmektedir. Köyün doğudaki çıkışında bulunan mezarlık günümüzde halen definler yapılmaktadır. Mezarlığın güneydoğu köşesinde bir avlu içine alınan bu mezarlar 18.yüzyıl ortaları ile 20.yüzyıl ortalarına tarihlendirilmektedir.

Mezarlarda beyaz mermer ve yerel taşlar kullanılmıştır. İncelenen mezar-

→

147 Katalog No: S-11.
148 Katalog No: S-6, S-7, S-10, S-11.
149 Katalog No: S-1, S-2.
150 Katalog No: S-3, S-9.
151 Katalog No: S-4, S-5.
152 Katalog No: S-12.

lıkta üç tip mezar tespit edilmiştir. Bunlar; toprak, çerçeveli ve iki kademeli çerçeveli mezarlar olarak ele alınmıştır. Mezarlar bozulmamış olup günümüze sağlam bir şekilde gelebilmiştir.

Baş ve ayak taşlarından oluşan bu mezarların dört tip başlıktan oluştuğu görülmektedir. Sarıklı, kavuklu, fesli ve uzun boyunlu-hotozlu tipler en yaygın olanlarıdır. Baş taşlarının gövde yüzeyindeki metin bölümlerinde serlevha, insanlara uyarı, durum bildirme, sebep bildirme, tanrıdan istek, insanlardan istek, sülale isimleri, kime ait olduğu, Fatiha kalıpları ve tarih ile sonlanmaktadır. Bu metinlerde sülüs, talik ve Latin harfli yazı karakterleri kullanılmıştır. Baş taşlarından yedi adedi erkek, beş adedi ise kadınlara aittir. İki örnekte erkeklerin kavuk başlıklı, bir örnekte sarık başlıklı, iki örnekte fes başlıklı ve birer örneklerde ise basık ve sivri kemer başlık şeklindedir. Kadınlarda ise uzun boyunlu-hotoz başlıklı ve bitkisel tepelikli oldukları görülmektedir.

Mezarların baş ve ayak taşlarında bitkisel ve geometrik süslemelere yer verilmiştir. Bitkisel süslemeler akantus, palmiye, gül ve stilize yapraklardır. Bunun yansıra ayak taşlarında ise tek başına selvi motifi işlenmiştir.

En erken tarihli mezar M.1723 tarihli Mustafa Ağaya aittir. En geç tarihli mezar ise M.1927 yılına tarihlenen Ahmet Bey'e ait mezardır.

Yapılan değerlendirmeler sonucunda incelenen taşların sanat, estetik ve tarihi belge niteliği taşıdıkları görülmektedir. Bu taşların çoğunun bölgede önemli bir aile olan Tuhfezadelere ait olması bölgenin tarihi açısından önem arz etmektedir. 20. yüzyıl başına kadar Osmanlı Türkçesi ve Cumhuriyet Döneminden itibaren Latin harfleri ile devam eden bu gelenek Türk kültürü ve Sanat tarihi bakımından önemli olup Sındı mezar taşlarının da korunarak gelecek kuşaklara aktarılması en büyük temennimizdir.

TABLOLAR

Tablo 1: Mezar Tipleri

A. MEZAR TİPLERİ			
			
A.1. Toprak Mezarlar (S-1, S-3, S-7, S-9)			
			
A.2. Çerçeveli Mezarlar (S-2, S-5, S-6)			
			
A.2.1. Yüksek Çerçeveli Mezarlar (S-4, S-8, S-10, S-11, S-12)			

Tablo 2: Başlık Türleri

B. BAŞLIK TÜRLERİ			
			
B.1. Paşalı Kavuk Başlıklı Olanlar (S-1, S-2)		B.2. Fes Başlıklı Olanlar (S-7, S-8)	

	
B.3. Hotoz Başlıklı Olanlar (S-3)	B.4. Sarık Başlıklı Olanlar (S-5)

Tablo 3: Mezar Taşlarında Bulunan Yazı Türleri

C. MEZAR TAŞLARINDA BULUNAN YAZI TÜRLERİ				
				
C.1. Sülüs (S-1, S-2, S-3, S-4, S-7)				
				
C.2. Talik (S-5, S-6, S-8, S-9)				
				
C.3. Latin (S-10, S-11, S-12)				

Tablo 4: Mezar Taşlarında Baba- Oğul- Kız ve Eş İlişkileri

D. MEZAR TAŞLARINDA BABA- OĞUL- KIZ VE EŞ İLİŞKİLERİ		
Katalog No:	**İsim**	**Tarih (Miladi)**
S-1	Hüseyin Ağa oğlu Lider Mustafa Ağa	1723
S-2	Hüseyin Ağa	1749
S-3	El-Haç Süleyman kızı Ümmühan kadın	1784
S-4	Muhammed Efendi'nin karısı Fatma hanım	1801
S-5	Tuhfezadelerden Hüseyin Ağa oğlu Muhammed Ağa	1849
S-6	Muhammed Emin Efendinin karısı Naile Hanım	1878
S-7	Hilmi bey oğlu Datçalı Mehmet Ali	1886
S-8	İzzet Bey oğlu Muhammed	1894/Ekim/24/Salı
S-9	Tuhfezadelerden Mehmet Ağanın karısı Fatma Hanım	1907
S-10	İzzet Bey	1916
S-11	Tuhfezadelerden Mehmet Ağanın karsı Canfeza	1925
S-12	Tuhfezadelerden İzzet Bey oğlu Ahmet Bey	1927

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

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

Thanks / Teşekkür: Since 2012, the excavations in Knidos have been carried out by Prof. Dr. Ertekin M. Doksanaltı, Professor of Archaeology at Selçuk University. We are working as an Art History team member within the scope of the Excavations and Researches of Knidos-Burgaz- Emecik Apollo Sanctuary, which is carried out on behalf of the Ministry of Culture and Tourism and Selçuk University with the Presidential Decree dated 01.06.2020 and numbered 2587. I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Ertekin M. Doksanaltı, the Head of Excavation, and the Knidos excavation team for the study of the graves mentioned in this article. In addition, I would like to thank Prof. Dr. Osman Kunduracı, one of the members of the excavation team working on the Turkish Period Works in the region, and Assist. Assist. Ali Can Özçelik, Master's student Gamze Durmaz and Master's student Sefa Esgiyer. / 2012 yılından itibaren Knidos'ta yapılan kazı çalışmaları Selçuk Üniversitesi Arkeoloji Bölümü Öğretim Üyesi Sayın Prof. Dr. Ertekin M. Doksanaltı tarafından sürdürülmektedir. Söz konusu çalışma, 01.06.2020 tarihli ve 2587 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Selçuk Üniversitesi adına sürdürülen Knidos- Burgaz- Emecik Apollon Kutsal Alanı Kazı ve Araştırmaları kapsamında Sanat Tarihi ekip üyesi olarak çalışmaktayız. Bu makalede adı yer alan mezarlıların çalışılmasını sağlayan Kazı Başkanı sayın Prof. Dr. Ertekin M. Doksanaltı hocama ve Knidos kazı ekibine teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca, Bölgedeki Türk Dönemi Eserlerini çalışan Kazı ekip üyelerinden Prof. Dr. Osman Kunduracı hocama ve Arş. Gör. Ali Can Özçelik'e, Yüksek lisans öğrencisi Gamze Durmaz'a ve Yüksek lisans öğrencisi Sefa Esgiyer'e teşekkür ederim.

Kaynakça

Açıkgöz, Namık. *Datça Mezar Taşları ve Kitabeleri.* Muğla: Balıkaşıran Yayınları, 1. Basım, 2005.

Aktaş, Azize Yasa vd., "Bolu'daki Osmanlı Dönemi Mezarlıkları ve Mezar Taşları". *XVI. Türk Tarih Kongresi*. 1/173-194. Ankara: On dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2010.

Ali Can Özçelik, "Konya Merkez Araplar Mezarlığındaki İslami Dönem Mezar Taşlarından Örnekler" *XVI. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri*, ed. Ahmet Aytaç, 63-70. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları, 2022.

Alsancak, Zeynep. *Türk Kültüründe Gülün Simgesel Anlamları.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Arslan, Aslı Sağıroğlu. *Kayseri Zamantı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları.* Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Basım, 2018.

Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 1989.

Ayvazoğlu, Beşir. Güller Kitabı Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.

Balata, Refet Yalçın. "Değişim Sürecinde Samancıoğlu Camii Haziresindeki (Cuma Ovası-İzmir) Osmanlı Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2020), 112-150.

Bas, Gülsen – Gül, Mesut. "Gevaş Dilmetaş Köyü Mezarlığı ve Mezar Taşları". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2018), 323-348.

Bayrakal, Sedat. *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları.* İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2016.

Biçici, Hür Kâmil. "Muğla Orta Kentte Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları-II". *The Journal Of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 1373-1436.

Biçici, Hür Kâmil. "Muğla Orta Kentte Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları-II". *İnternational Journal Of Social Science* 6/2 (2013), 1373-1436.

Biçici, Hür Kâmil. "Osmanlı Dönemi Orta kent Başlıklı Mezar Taşları". *İnternational Periodical For The Languages Literatüre And History Of Turkish Or Turkıc* 7/4 (2012), 1063-1105.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Tasnifi* (BOA, AE).

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi* (DH. MKT 397/3).

Bodakçi, Ahmet. *Mardin Merkezde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. Yüzüncü yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Boran, Ali vd., *Edebi İstirahatgah Ilgın Mezar Taşları.* Konya: Ilgın Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Çağlar, İlker Mümin vd., Karaburun Kazası Hasseki (Haseki) Köyü Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/4 (2022), 1574-1601.

Çal, Halit- İltar, Gazanfer. *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları.* Ankara: Giresun Valiliği Yayınları, 2011.

Çal, Halit. "Türklerde Mezar- Mezar Taşları". *Aile Yazıları* 8 (2015), 295-332.

Çetin, Onur. "Osmanlı Mezar Taşları Etrafında Gelişen Kültür ve Medeniyet Dünyası Üzerine Bir İnceleme (Eyüp Örneği)". *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* ½ (Mayıs 2019), 113-122.

Çetinaslan, Mustafa. Taşların Dili İnegöl Mezarlıkları ve Mezar Taşları. Bursa: Matsis Matbaa, 2021.

Çelemoğlu, Şuayip. "Sinop/Ayancık/Tarakçı Köyü Gebelit Camisi ve Mezar Taşları". *AMİSOS* 6/10 (2021), 15-52.

Çoruhlu, Tülin vd., "Sakarya Karasu İlçesi Mezarlık ve Mezar Taşları". *I. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları Sempozyumu çoruhleri.* ed. Celil Arslan vd. 385-473. Azerbaycan: Hazar Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Eren, Sevinç- Yavuz, Sena. "Sakarya- Geyve Umur Bey Köyü Mezarlığı 19. Yüzyıl Osmanlı

Mezar Taşlarından Örnekler". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2020), 663-679.

Eroğlu, Ömer –Top, Mehmet." Afyonkarahisar Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Bazı Mezar Taşları*". Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 10 (2024), 123-157.

Gül, Selma. "Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı XVIII. Yüzyıl Kadın Mezar Taşlarında Görülen Bezemeler". *Sanat Tarihi Yıllığı* 26 (2017), 69-103.

Gün, Recep vd. "Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 37-75.

Güzel, Emine. Taşlarda Saklı Medeniyet Osmanlı Erkek Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri. Konya: Çizgi Yayınevi, 2019.

Güzel, Eylem vd., "Osmanlı Dönemi Örselli (Ödemiş / Gölcük Yaylası) Mezar Taşları". *Karadeniz Araştırmaları* 20/80 (2023), 1044-1078.

Gökçe, Evren. "Nazilli Ağa Cami Osmanlı Mezar Taşları". *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2021), 78-128.

İrepoğlu, Gül. Gül Aşkın Çiçeği, Sanatın Çiçeği, Sonsuzluğun Çiçeği. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.

İşli, Hüseyin Nejdet. Osmanlı Serpuşları. İstanbul: Ebru Matbaası, 2009.

Karademir, Murat. "Edirne Kuşçu Doğan Camii Hazinesi'ndeki Mezar Taşlarının Tipolojik ve Estetik Analizi". *Palmet Dergisi* 7, (2025), 38-51.

Karademir, Murat. "Keşan Yöresi Tarihi Mezar Taşları". *Selçuk Türkiyat* 58 (2023), 167-202.

Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 1992.

Karaman, Hayreddin. *Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler.* I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

Kunduracı, Osman vd., "Muğla-Yatağan İlçesi Katrancı Köyü Mezar Taşlarından Örnekler". *XII. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi /Sanat Etkinlikleri*, ed. Osman Kunduracı ve Ahmet Aytaç. 95-107. Türkiye: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2019.

Kunduracı, Osman- Aslan, Halil İbrahim. "Burdur – Tefenni Beyköy Mezarlığından Örnekler". *XVI. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri*, ed. Ahmet Aytaç ve Servet Akar. 37-46. Romanya: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları, 2022.

Kunt, İbrahim- Karademir, Murat. "Mevlâna Müzesi Haziresindeki Mezar Taşlarından Örnekler". *Mütefekkir* 6/12 (2019), 489-516.

Laqueur, Hans Peter. *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları.* Çev. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.

Örnek, Demet. "Tarihi Kilis Mezar Taşları". *The Journal of Social Science* 8/15 (2024), 78-110.

Önal, Raziye Çiğdem. "Trabzon Boztepe'de Ahi Evran Dede Camii ve Türbesindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Palmet Dergisi* 3 (2023), 125-160.

Özkan, Mücella vd., *Makedonya ve Kosova'daki Osmanlı Dönemi Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar.* İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Özkan, Selim Hilmi. "Türklerde Mezar Kültü, Ölü Gömme ve Mezar Taşı Geleneği". *Tarih ve Kültürümüzde Karaağaç Bilgi Şöleni,* ed. A. Yağmur Topaloğlu. 215-220. Ankara: Batı Akdeniz Kalkınma Ajansı ve Hamideli Derneği, 2012.

Pektaş, Kadir. *Denizli'de Türk Varlığının Kadim Tarihi İlbadı Mezarlığı-I.* Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Seçkin, Selçuk- Tanık, Saliha, "Yalova, İlyasköy'de Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", ERDEM 84 (2023), 139-174.

Sertyüz, Nurcan. *16. Yüzyıl Tezyinatımızda Gül (Tezhipte-Çinide).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Sevim, Nidayı. "Osmanlı Mezar Taşlarında Başlıklar, Semboller, Şekiller ve Motifler". *Düşünen Şehir Dergisi* 5 (2018), 102-111.

Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla).* Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2004.

Soyalp, Sedat. "Sarayköy- Hasköy Mahallesi'ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *3-4. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları Sempozyumu*. ed. Celil Arslan ve İbrahim Karaca. 492-521. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020-2021.

Söğüt, Bilal vd., (ed.). *Sonsuzluğa Ulaşan Taşlar Gibye (Yeşilbağcılar) Mezar Taşları.* Muğla: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2018.

Şen Ahmet. "Manisa'nın Salihli İlçesi, Poyraz Köyü Mezarlığında Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Diyanet İlmî Dergisi* 59 (2023), 1339-1372.

Şeyban, Lütfi vd. "İzmit Maşukiye Merkez Cami Hazinesi'nde Bulunan Osmanlı Mezar Taşları". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/5 (2014), 309-368.

Varol, Abdül. Halim. "Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Kadın Başlıklı Osmanlı Mezar Taşları". Sosyal Bilimler Dergisi 6/35 (2019), 513-524.

Yarış, Sahure. *Üsküdar'da Yer Alan Bir Grup Cami Haziresindeki Mezar Taşları.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Yurdakul, İlhami vd., *Şehrin Hafızası Bilecik Mezar Taşları ve Kitabeleri.* İstanbul: Babıali Kültür Yayınları, 2019.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Türkmen Hamileri İçin Hazırlanmış Sanatlı *Mesnevî-i Manevî* Nüshaları

İlluminated Copies of the Masnavi-i Ma'navi Prepared for Turkmen Patrons

Mercan Hüseyni

Dr, Araştırmacı Yazar, Sivas, Türkiye
PhD, Researcher Author Sivas, Türkiye
mrc.huseyni@gmail.com | http://orcid.org/0000-0001-6346-1355

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1631419

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 01.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 27.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Hüseyni, Mercan. "Türkmen Hamileri İçin Hazırlanmış Sanatlı *Mesnevî-i Manevî* Nüshaları". *İstem* 45 (2025), 443-474. https://doi.org/10.31591/istem.1631419

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

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

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

Türkmen Hamileri İçin Hazırlanmış Sanatlı *Mesnevî-i Manevî* Nüshaları

Öz

Tasavvufun tüm konularını ele alan Mesnevî-i Manevî, büyük şair ve sufi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin altı ciltten (defterden) oluşan Farsça eseridir. Geçmiş asırlardan günümüze ulaşan çok sayıda Mesnevî nüshası, dünyanın dört bir yanındaki yazma eser kütüphanelerinde ve özel koleksiyonlarda bulunmaktadır. Bu eserler arasında özellikle Anadolu ve İran coğrafyasında hazırlanmış sanatlı Mesnevî nüshalarının varlığı dikkat çekicidir. İran coğrafyasında sanatlı Mesnevî nüshalarının hazırlanışı, 15. yüzyıl başlarında Timurlu sanatsever şehzadeleri tarafından başlatılmıştır. 15. yüzyılın ikinci yarısında ise Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen hamileri için çok sayıda sanatlı Mesnevî nüshası hazırlanmıştır. Türkmen sanat hamileri arasında Karakoyunlu şehzadesi Pir Budak ile Akkoyunlu şehzadesi Sultan Halil, bu sanatlı nüshaların öne çıkan destekçileri olmuştur. Tasavvuf yolunda ilerleyenler için bir rehber niteliği taşıyan bu eserin, 15. yüzyıl İran coğrafyasındaki çeşitli tarikat mensupları tarafından da sanatlı yazmaları hazırlanmıştır. İshâkiyye tarikatının bir dergâhı ve aynı zamanda kitap üretim merkezi olan Şiraz'daki İshâkiyye Müsâlası'nda hazırlanmış bir Mesnevî yazması, bu bağlamda önemli bir örnektir. Ayrıca, bazı Mesnevî el yazmalarının "Mürşid-Mürşidî" ve "el-Ensârî" gibi tasavvufî çağrışımları olan hattatlar tarafından istinsah edilmesi, bu nüshaların tarikatlarla bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu makalede, Türkmen döneminde hükümdarların ve tarikatların himayesinde üretilmiş Mesnevî yazmaları listelenmiş ve bu yazmaların cilt, hat ve tezhip üslupları incelenmiştir. Türkmen dönemi yazmalarının cilt ve tezhip tasarımlarında belirgin üslup özellikleri dikkati çekmektedir. Ayrıca, değerlendirilen Mesnevî nüshalarında belli bir üretim ve süsleme programının varlığı da tespit edilmiştir. Karakoyunlu döneminde başlayan bu program, Akkoyunlu döneminin sanatlı yazmalarında daha yaygın hale gelmiştir. Bu tezhip programı, 14. yüzyıl Anadolu topraklarında hazırlanan Mesnevî yazmalarındaki tezhip programından farklı ve özgün bir anlayışa sahiptir.

Anahtar Kelimeler: *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî-i Manevî, Karakoyunlu Türkmenleri, Akkoyunlu Türkmenleri, Kitap Sanatları.*

İlluminated Copies of the Masnavi-i Ma'navi Prepared for Turkmen Patrons

Abstract

The Masnavi-i Ma'navi, which addresses all aspects of Sufism, is a six-volume Persian masterpiece by the great mystic and scholar, Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. Numerous copies of the Masnavi have survived through the centuries and can be found in manuscript libraries and private collections worldwide. Among these, the illuminated Masnavi manuscripts prepared in Anatolia and Iran are particularly noteworthy for their artistic and cultural significance. The production of illuminated Masnavi manuscripts in Iran began in the early 15th century under the patronage of Timurid princes. During the second half of the 15th century, numerous illuminated copies of this work were also produced for the Qaraqoyunlu and Aqqoyunlu Turkmen rulers. The most prominent patrons of this work were Qaraqoyunlu Prince Pir Budaq and Aqqoyunlu Prince Sultan Khalil, whose illuminated Masnavi copies were crafted by skilled artisans. Since the Masnavi served as a spiritual guide for those pursuing the Sufi path, various Sufi orders in 15th-century Iran also produced illuminated manuscripts of this work. A notable example is a Masnavi manuscript prepared at the Ishāqiyya Musalla in Shiraz, a Sufi lodge and a center of manuscript production. Furthermore, some copies of the Masnavi were transcribed by calligraphers with names such as "Murshid-Murshidī" and "al-Ansārī," suggesting their affiliation with Sufi orders. This study lists Masnavi manuscripts produced under the patronage of the rulers and Sufi orders during the Turkmen period, while also examining the arts of the book in these manuscripts. The stylistic features of Turkmen bookbinding and illumination are distinctly visible in these works. Additionally, the evaluated Masnavi manuscripts reveal the existence of a specific production and decoration program. This program, which began during the Qaraqoyunlu period, became more widespread in the illuminated manuscripts of the Aqqoyunlu era. This illumination program represents a unique approach, distinct from those developed in the 14th-century Anatolian Masnavi manuscripts.

Keywords: *Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, Masnavi, Qaraqoyunlu Turkmens, Aqqoyunlu Turkmens, Arts of the Book.*

Giriş

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 604/1207'de Belh kentinde doğmuştur. Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, 'sultânü'l-ulemâ' unvanıyla tanınmış, bilge ve sûfî bir şahsiyettir. Belh'te vaaz veren Bahâeddin Veled, 1212-13 yıllarında yöneticiler ve ulemâ ile arasının açılması sebebiyle bu şehirden ayrılmak zorunda kalmış ve ailesiyle birlikte Batı'ya doğru göç etmiştir. Kısa bir süre Bağdat ve Şam gibi şehirlerde konakladıktan sonra Anadolu'ya gelmişlerdir. Burada birkaç sene Malatya, Sivas ve Akşehir gibi şehirlerde ikamet edip ders verdikten sonra, I. Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine 618 /1221 senesinde Konya'ya yerleşmişlerdir. Bu yıllarda henüz çok genç olan Mevlânâ, babası ve diğer sûfîlerden dersler alarak yetişmiş ve 628/1231 yılında babasının vefatından kısa bir süre sonra onun yerine geçip müderrislik yapmaya başlamış, aynı zamanda bilgisini artırmaya çalışmıştır.[1] *Fîhi Mâ Fîh, Dîvân-ı Kebîr* ve *Mesnevî* gibi çok sayıda eser yazan Mevlânâ, bu eserlerle kendi düşünce biçimini şekillendirmiş ve kendisinden sonra 'Mevlevilik' olarak adlandırılan inanç sisteminin temellerini atmıştır.

Mevlânâ'nın altı defter (cilt) ve yaklaşık 25.700 beyitten oluşan Farsça eseri *Mesnevî*, onun en önemli eseridir. Tasavvufun bütün konularını ele alan ve tasavvuf yolculuğundaki insanlar için bir rehber niteliğinde olan ***Mesnevî***, insanı ve toplumu nasıl dönüştürebileceğine dair örnekler sunar. Bu eserin asıl konusu din ve dinin üç temel dayanağı olan amel (şeriat), hal (tarikat) ve hakikattir.[2]

Mevlânâ'nın 1273'teki vefatından sonra, oğlu Sultan Veled (ö.1312), babasının yolunu izleyerek Mevlevilik tarikatını kurma gayretine girmiştir. Sultan Veled ile oğlu Ulu Arif Çelebî (ö. 1320), Mevleviliğin esaslarını ve tarikat ritüellerini düzenlemenin yanı sıra, tarikatın güçlenmesi için İlhanlı ve Türk beyleriyle yakın ilişkiler kurarak onların siyasi ve ekonomik desteğini kazanmaya çalışmışlardır. Ancak tarikatın uygun koşullara sahip olması 14. yüzyılı bulmuştur.[3] Mevlevilik tarikatının bünyesinde, Mevlânâ'nın düşünceleri yaygınlaşmış ve eserleri çoğaltılmıştır. 14. yüzyılda, başta Konya olmak üzere Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde, Mevlevî seçkinleri tarafından Mevlânâ'nın eserlerinin, özellikle *Mesnevî*'nin sanatlı nüshalarının hazırlatıldığı görülmektedir. Bu kitapları hazırlayan hattatlar ve sanatçılar da tarikata bağlı kişilerdir.[4]

[1] Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/441-442.

[2] Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/325.

[3] Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1983), 29-45; Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/468.

[4] Bu konuda yapılan araştırmalar için bk. Zeren Tanındı, "1278 Tarihli En Eski *Mesnevî*'nin Tezhipleri", *Kültür ve Sanat* 8 (Aralık 1990), 17-22; a.mlf., "Karamanlı Beyliğinde Kitap Sanatı", *Kültür ve Sanat* 12 (Aralık 1991), 42-44; a.mlf., "Seçkin Bir Mevlevî'nin Tezhipli Kitapları", *M. Uğur Derman 65 Yaş Armağan Kitabı*, ed. Irvin C. Schick, (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000), 513-536; a.mlf., "Anadolu Selçuklu Sanatında Tezhip; Müzehhip Muhlis b. Abdullah el-Hindi ve Halefleri", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları, Yıldız Demiriz'e Armağan*, ed. M. Baha Tanman ve Uşun Tükel, (İstanbul: 2001), →

İran coğrafyasında, 14. yüzyılda hazırlanmış sanatlı kitaplar arasında Mevlânâ'nın eserlerine rastlanmamaktadır. Bezenmiş *Mesnevî* nüshalarının İran'daki ilk örnekleri, 15. yüzyılda Şiraz valisi olan Timurlu şehzadesi İskender Sultan (1409-1414) için hazırlanmıştır.[5] Zeren Tanındı, İskender Sultan döneminde *Mesnevî* nüshalarının bu Timurlu şehzadesi için hazırlanmış olmasını ve bu eserin Anadolu topraklarından çıkıp İran kitap üretimi merkezlerinde yaptırılmasını, dedesi Timur'un Ankara savaşı sonrasında yaklaşık 18 yaşlarında olan İskender'i Konya ve civarında görevlendirmesiyle ilişkilendirir. Ona göre, genç olan İskender Sultan, Konya'ya geldiğinde Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmiş ve türbeye 1402'den önce vakfedilen muhteşem *Mesnevî* nüshalarını da görmüş olmalıdır.[6]

İskender Sultan dönemine ait *Mesnevî* kopyalarının ilk örnekleri *Mecmuaların* içerisinde yer almıştır. İran coğrafyasında bağımsız bir el yazması eseri olarak hazırlanan sanatlı ilk *Mesnevî* örnekleri ise Timurlu Şehzadesi İbrahim Sultan (1414-1435) dönemine denk gelir. İbrahim Sultan'ın Şiraz valiliği döneminden günümüze ulaşan iki *Mesnevî-i Manevî* nüshası bilinir. Bunlardan ilki 822/1419 yılında tamamlanmış ve İbrahim Sultan'a ithaf edilmiştir (Lisbon, Gulbenkian Foundation, LA 168),[7] diğeri ise 838/1435 yılında Dârü'l-mülk-i Şiraz'da Mahmud b. Abdülkerim hattıyla istinsah edilmiştir (TİEM, No. 1902). İbrahim Sultan'dan sonra Şiraz şehrinde Timurlu hâkimiyetinin diğer şehzadeler tarafından devam ettirildiği sürece *Mesnevî* nüshalarının yapımının sürdüğünü de kalan yazmalardan anlamak mümkündür. [8] 15. yüzyılın ikinci yarısında Herat'ta Timurlu hükümdarları Sultan Ebu Said (1451-69) ve Sultan Hüseyin Baykara (1470-1506) için de bezemeli *Mesnevî* yazmalarının yapımına devam edildiği günümüze ulaşan eserlerden anlaşılır.[9]

→

141-150; a.mlf., "Mevlâna Celaleddin Rumî'nin ve Sultan Veled'in Konya Mevlâna Müzesindeki Eserlerinin Tezhipli İlk Örnekleri*", Mevlâna Ocağı, Mevlâna'nın Doğumunun 800. Yılına Armağan,* haz. M. Bayyiğit, (Konya: Kombasan Vakfı, 2007), 163-178; a.mlf., "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", *Mesnevî. Nüsha-i Kadîme'nin Tıpkı Basımına Dâir*. haz. Adnan Karaismailoğlu vd. (İstanbul: T.C. Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2022), 41-59; Zeynep Demircan Aksoy, *XIV Anadolu Türk Tezhip Sanatı Tasarımları,* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010); Filiz Çağman – Zeren Tanındı, "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı", ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 685-732; Cailah Jackson, *Islamic Manuscripts of Late Medieval Rum, 1270s-1370s*, *Production, Patronage and the Arts of the Book*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).

[5] İskender Sultan'ın Mecmua'larında yer alan Mevlânâ'nın eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Tanındı, "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", 54.

[6] Tanındı, "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", 55, dipnot. 46.

[7] Eleanor Sims, "The Art of Illumination in Islamic Manuscripts in the Gulbenkian Museum Lizbon", *Halı* 114 (2001), 97, fig. 2; Tanındı, "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", 55, dipnot.

[8] Bu döneme ait iki *Mesnevî* nüshasından. Şiraz'da 844/1440 hazırlanmış olan biri, British Library'de Or. 5012 numara ile (bu yazma için bk. Elaine Wright, *The Look of the Book, Manuscript Production in Shiraz, 1303-1452, (Seattle: University of Washington Press, 2013)*, 295; diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesinde, Ayasofya 2038 numara ile (bu yazma için bk. Seyid Muhammed Taki Hüseyni, *Ayasofya Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu*, (Tahran: Meclis Kütüphanesi, 2010), 131) kayıtlıdır; Aynı dönemden günümüze ulaşan bir diğer *Mesnevî* el yazması da 849/1445-46 tarihli olup Türk İslâm Eserleri Müzesinde No. 1906 ile kayıtlıdır (bu yazma için de bk. Tanındı, "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", 55, dipnot. 49, rs. 12-13.).

[9] Timurlu Sultanı Ebu Said'in (h. 1451-69) Herat kitabhanesinde hazırlanmış bir *Mesnevî* nüshası

→

İran coğrafyasında 15. yüzyılın ikinci yarısında önemli devletler kuran Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerin döneminden özenle hazırlanmış, bezemeli kitapların günümüze ulaştığı görülmektedir.[10] Bu dönemin sanatlı yazmaları arasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî* nüshaları da yer almaktadır. Bu makalede Türkmen döneminin sanatlı *Mesnevî* nüshalarının kimler tarafından ve ne maksatla hazırlandığı sorusuna yanıt verilmeye çalışılacak ve bu nüshaların cilt ve tezhip üslupları değerlendirilecektir. Ayrıca, 14. yüzyılda Anadolu topraklarında Mevlevi sanat hamileri tarafından çoğaltılması ve sanatlı nüshalarının yapılmasının desteklenmesi gibi, İran coğrafyasında da özellikle Türkmen döneminde Mevlânâ'nin en seçkin eseri olan *Mesnevî*'nin çoğaltılmasında tarikatların bir rolü olup olmadığı incelenecektir. Anadolu topraklarında hazırlanmış *Mesnevî* yazmalarının hamiliği ve içerdikleri sanatsal değer üzerinde yapılan çok sayıda araştırmanın[11] var olmasının tersine, İran coğrafyasında, özellikle Türkmen dönemi sanatlı *Mesnevî* yazmaları üzerinde duran herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Bu makalede bu boşluk doldurulmaya çalışılacaktır.

1. Türkmenlerin Tarihi ve Sanat Hamiliği

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri, 14. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşüyle birlikte tarih sahnesine çıkmışlardır.[12] Moğol istilasının ardından oluşan kaotik ortam, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen beylerinin güç kazanmalarına zemin hazırlamış; Karakoyunlular Van Gölü'nün kuzeyinde, Akkoyunlular ise Diyarbakır'da güçlenmişlerdir.[13] 1438-1467 yılları arasında Karakoyunlu Devleti'nin en güçlü dönemini yaşatan Cihan Şah'ın liderliğinde, devlet bir imparatorluk mahiyetine bürünmüş ve en parlak devrini yaşamıştır. Bu dönemde

→

862/1458 yılında hattat Yusuf Şah el-Herevî tarafından istinsah edilmiştir (SK, Nuruosmaniye 2561); 874/1469- 887/1482 tarihli bir diğer *Mesnevî* nüshası ise Herat'ta Timurlu Sultanı Hüseyin Baykara (1470-1506) için hazırlanmıştır. Bu iki yazma için bk. Tanındı, "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", 55-56, rs. 14, 15, 16.

[10] Türkmen dönemi kitap sanatları için bk. B. W. Robinson, "The Turkman School to 1503", *The Arts of the Book in Central Asia*, ed. Basil Gray, (London: UNESCO, 1979), 215-247; Sevay Atılgan, "Karakoyunlu ve Akkoyunlu Minyatür Sanatı", *Anadolu Selçukları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (Mimarlik ve Sanat)*, ed. Ali Uzay Peker-Kenan Bilici, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 2006), 2/587-598; Alison Ohta, "Turcoman Bindings: Dissemination of Technique and Decoration", *Crossroads of Empires: 14th-15th Century Eastern Anatolia, Proceedings of the International Symposium held in Istanbul, 4th-6th May 2007*, (İstanbul: Publications de l'Institut Français d'Études Anatoliennes, 2012), 209-219; David, J. Roxburgh, "Many a Wish Has Turned to Dust: Pir Budaq and the Formation of Turkmen Arts of the Book", *Envisioning Islamic Art and Architecture; Essays in Honor of Renata Holod*. ed. David J. Roxburgh, (Leiden: Brill, 2014), 175-222; Mercan Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan*; Akkoyunlu Sultan Halil ve Kitap Sanatları, (İstanbul: IRCICA, 2024); Ayrıca Türkmen dönemi *Mesnevî* yazmaları için bk. Çağman - Tanındı, "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı", 692, 693, 697; Tanındı, "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri", 56-57.

[11] Bu araştırmanın bir listesi için bk. dipnot 4.

[12] H. R. Roemer, "Turkmen Daynasties", *The Cambridge History of Iran; Volume 6, The Timurid and Safavid Periods*, ed. Peter Jackson - Laurence Lockhart, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 152.

[13] Veladimir Minorsky, "İran der Sede-yî Pânzdehom beyn-i Türkiye ve Venîz". çev. Muhammed Bâkır Emîrhânî. *Neşriye-i Dânişkede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsani-yi Tebrîz* 102 (1972), 160; John Woods, *Akkoyunlular; Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk*, çev. Sibel Özbudun, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993), 70-71.

Kirman, Fars ve İsfahan vilayetleri de Karakoyunluların hakimiyetine geçmiştir.[14] Karakoyunlu Türkmen Devleti'nin önemli sanat hamisi olan şehzade Pir Budak, Şiraz (1453-1460) ve Bağdat (1460-1466) valiliği sırasında önemli bir rol üstlenmiştir. Onun adına hazırlanmış tezhipli yazmalar ve kendisi için hazırlandığı düşünülen çok sayıda resimli ve tezhipli eser günümüze ulaşmıştır.[15] 1469 yılında Karakoyunluların yerini Akkoyunlular almıştır. Uzun Hasan'ın hükümdarlık dönemi (1452-1478), sadece Akkoyunlu Devleti için değil, Türkmen tarihinin en parlak devirlerinden biri sayılır. [16] Uzun Hasan'ın oğlu Sultan Halil, 875/1471 ile 882/1478 yılları arasında Şiraz valisi olarak görev yapmıştır. Bu dönemde Akkoyunluların en önemli sanat hamisi de Sultan Halil olmuştur.[17] Uzun Hasan'ın ölümünün ardından Sultan Halil, Tebriz'e geçerek babasının yerine tahta çıkmıştır.[18] Ancak, 883/1478 yılı temmuz ayında, yalnızca altı buçuk ay süren hükümdarlığının ardından kardeşi Yakub tarafından öldürülmüştür. Sultan Halil'in ölümünden sonra kardeşi Yakub Sultan, 1478-1490 yılları arasında Tebriz'de Akkoyunlu Devleti'ni yönetmiştir. Yakub Sultan'ın dönemi, Akkoyunluların siyasi ve kültürel açıdan en parlak dönemi olmuş; bu süreçte Tebriz atölyelerinde aktif bir kitap sanatı üretimi gerçekleşmiş ve sanatçılar burada toplanmıştır.

2. Karakoyunlu Türkmen Dönemi *Mesnevî* Yazmaları

Karakoyunlu Pir Budak 'a ithaf edilmiş sanatlı bir *Mesnevî* nüshası Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesinde (No. Elliott 251) bulunmaktadır.[19] Ketebe kaydı tarih ve istinsah yeri içermeyen bu yazma nesih hattıyla muhtemelen Nesir b. Hasan el-Mekkî tarafından istinsah edilmiştir.[20] *Mesnevî*'nin tüm defterlerini içeren bu yazmada yoğun bir tezhip programı izlenir. Yazmanın başında bir çift tezhipli ithaf şemsesi (y.1b-2a), dibace yapraklarında (y.2b-3a) unvan tezhibi ile çerçeve ve koltuk tezhipleri, metnin başlangıcında serlevha tezhibi (y.3b-4a) ile her defterin başında tezhipli unvan ve sonunda hatime tezhibi yer almıştır. Metin arası süslemeler yazmanın birçok yaprağına uygulanmıştır. [21] Bu yoğun tezhip progra-

[14] Sümer, "Kara Koyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/436.

[15] Pir Budak'ın sanat hamiliği hakkında ve onun döneminde hazırlanmış yazmaların listesi için bk. Sevay Atılgan, "XV. Yüzyılda İran ve Çevresinde Gelişen Resim Üslupları ve Sorunları Üzerine Bir Etüt", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, (Ankara: 2012), 355-356; Roxburgh, "Many a Wish Has Turned to Dust"; Mercan Hüseyni, *"Karakoyunlu Türkmen Dönemi Tezhip Üslupları", Güzel Sanatlar Alanında Geleneksel ve Güncel Bakış.* ed. Emine Filiz Yiğit- Gülşen Aslan Elkıran, (Ankara: Bidge Yayınları, 1. Basım, Aralık 2023), 61-94.

[16] Sümer, "Akkoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/273.

[17] Akkoyunlu Sultan Halil'in sanat hamiliği için detaylı bilgi için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan*.

[18] Abū Bakr Tihrânî, *Kitâb-i Diyârbakriyya*; *Ak-Koyunlu Tarihi*, Haz. Necati Lugal - Faruk Sümer, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), 2/540-541.

[19] bk. Roxburgh, "Many a Wish Has Turned to Dust", 222, rs. 9.20, 9.21, 9.22.

[20] Hermann Ethe kütüphanenin el yazmaları kataloğunda bu yazmanın Nesir b. Hasan el-Mekki tarafından kopya edildiğini yazmıştır, ancak bu bilginin yazmanın hangi sayfasında yer aldığını belirtmemiştir; bk. Herman Ethe – Eduard Sachu, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani* (Oxford: 1889), 512, No. 647.

[21] Bu yazma hakkında bazı detaylı bilgiler için bk.

→

mının aynı zamanda oldukça özenli ve ince işçilikle yapıldığı dikkati çeker. Tasarımların değişik alanlarında görülen yoğun ve birbirinden farklı desen anlayışları, Baysungur dönemi Herat tezhip üslubunu çağrıştır ve Heratlı bir sanatçı tarafından hazırlandığını düşündürür. Diğer yandan, Bodleian *Mesnevî*'sinin tezhipleri renk anlayışı açısından çok özgündür. Lacivert ve altının yanı sıra tasarımların arasuyu kısımlarında dönemin diğer yazmalarının tezhiplerinde yaygın olmayan pembe rengin belirgin bir şekilde kullanılmasıyla özgün bir tarz ortaya çıkmıştır.

Topkapı Sarayı Kütüphanesine R.432 numara ile kayıtlı olan *Mesnevî* nüshası ise, eserin resimli bir nüshasıdır. Dokuz adet resim içeren bu el yazması Bayezid b. İbrahim el-Tebrizî'nin hattıyla istinsah edildiği halde tarihsizdir.[22] *Mesnevî*'nin nadir bulunan resimli yazmalarından[23] biri olan bu nüsha, Çağman ve Tanındı'ya göre Karakoyunlu Türkmenleri döneminde Şiraz'da hazırlanmış olmalıdır.[24] Dolayısıyla *Mesnevî*'nin ilk resimli nüshası sayılır. Bu yazarlar, 16. yüzyılın ilk yarısında muhtemelen Osmanlı topraklarında yazmaya ait resimlerin üzerinin yeniden boyandığını, ancak, bu boya tabakası ince olduğu ve resimlerin tümünü değil sadece bazı kısımlarını kapattığı için alttaki orijinal resimler hâlâ görülebilir durumda olduğunu ifade ederler. Bu resimlerin üslup özellikleri incelendiğinde, eserin Karakoyunlu Türkmenleri döneminde, Şiraz ya da Bağdat'ta hazırlanmış olabileceği düşünülmüştür. Ayrıca, eserin başında tezhipli bir serlevha bulunmaktadır. Üslup olarak Timurlu Herat etkisini gösteren bu serlevhanın, çok özenli bir biçimde yapılması, aynı zamanda Pir Budak için hazırlanmış tezhipli eserlerinin serlevhalarına tasarım ve desen anlayışı bakımından benzerlik göstermesi, bu yazmanın Karakoyunlu döneminde hazırlanmış olma ihtimalini kuvvetlendirir.[25]

Bir diğer Mesnevî nüshasının, 859/1455 yılında muhtemelen Şiraz'da istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu nüshanın doğrudan Pîr Budak için olmasa da bir Türkmen hamisi için hazırlanmış olması muhtemeldir (SK, Nuruosmaniye 2554).[26] Yazma İmâdüddin b. Ali b. Hüseyin adlı meşhur bir Şirazî hattat tarafından istinsah edilmiştir. 1b yaprağındaki unvan tezhibinde altının yoğun olarak kullanıldığı, detaylı ve zarif bir desen anlayışı görülür. Her sayfada cetveller kırmızı renk ile başlık alanları ise mavi veya altınla boyanmıştır. Ketebe kaydını çevreleyen tezhip ise sayfanın tamamını kaplamakla birlikte, özgün bir tasarıma sahiptir. (Şekil 1, 2)

→

https://princeofblacksheep.wordpress.com/2016/09/30/first-impressions-on-meeting-elliott-251-continued/

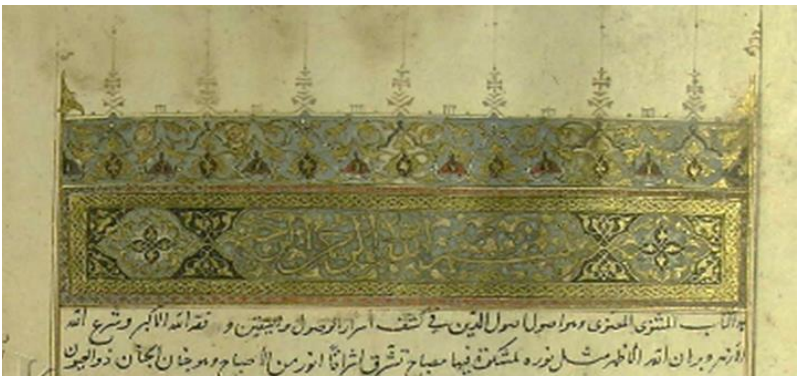
[22] Fehmi Edhem Karatay, *Farsça Yazmalar Kataloğu,* (İstanbul: Küçük aydın Matbaası, 1961), 179, No. 511.

[23] Resimli *Mevlâna Mesnevî* 'sinin bilinen diğer nüshaları için bk. Çağman - Tanındı, "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı", 696; Zeren Tanındı, "Bezmiâlem Valide Sultan'ın Kitap Hazinesi'nden Musavver ve Müzehhep Bir Mesnevî", *Bir Ömür Tarih, Yusuf Oğuzoğlu'na Armağan*, ed. İsmail Yaşayanlar, (Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2022), 235-267.

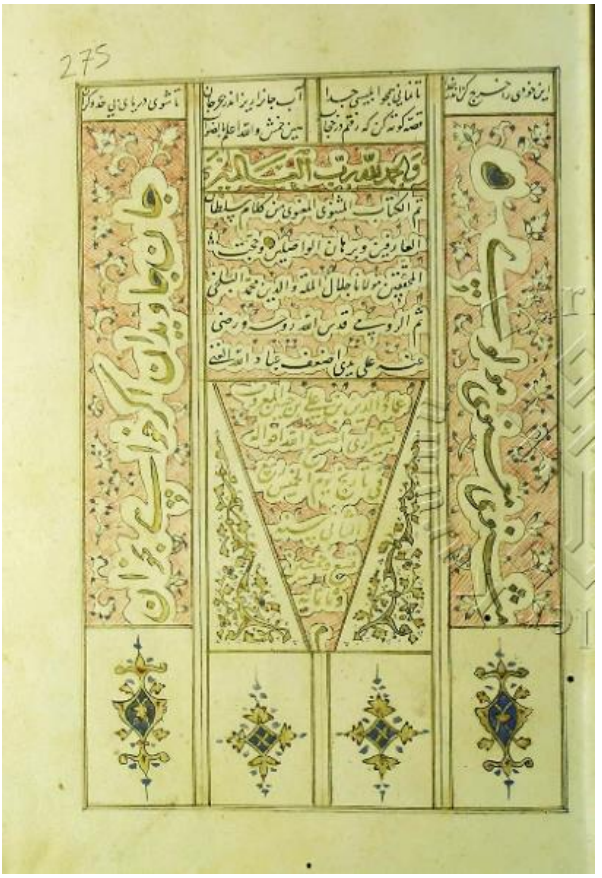
[24] Çağman-Tanındı, "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı", 31/692.

[25] Pir Budak dönemi tezhip üslubu için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan*, 32-52; a.mlf., "Karakoyunlu Türkmen Dönemi Tezhip Üslupları".

[26] Seyid Muhammed Taki, Hüseyni. *Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu*, (Tahran: Meclis Kütüphanesi, 2015), 106-107.



Şekil 1: Unvan tezhibi, Mesnevî, 859/1455, SK, Nuruosmaniye 2554, y. 1b.

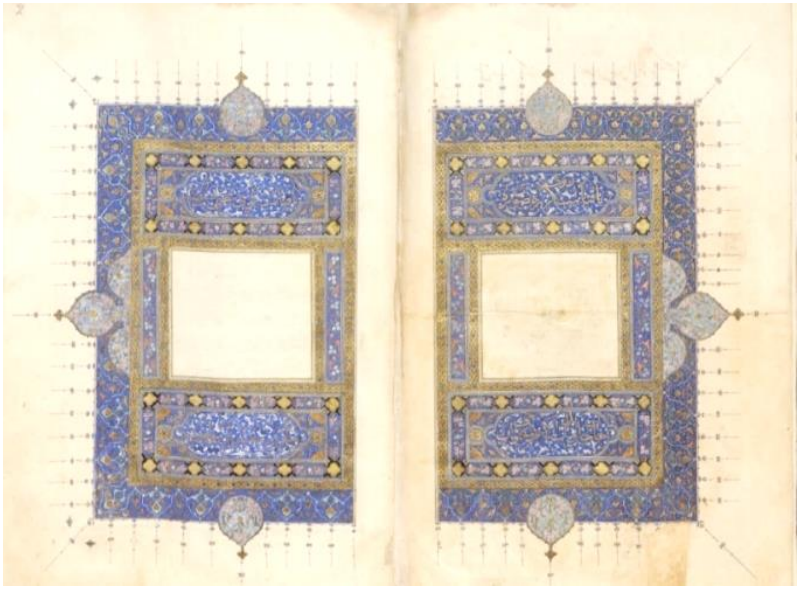


Şekil 2: Ketebe kaydı, Mesnevî, 859/1455, SK, Nuruosmaniye 2554, y. 275a

Topkapı Sarayı Kütüphanesine E.H. 1239 numara ile kayıtlı bir diğer *Mesnevî* nüshasının ketebesinde de 862/1457 tarihi okunmaktadır.[27] Bu nüshanın is-

[27] Karatay, *Farsça Yazmalar Kataloğu*, 178, No. 505.

tinsahı Ebu Muhammed Ebi'l-mekârim Ali el-Mürşidî'nin eliyle muhtemelen Şiraz'da tamamlanmıştır. Yazmanın kâtibinin Şirazlı bir hattat olabileceği, onun Akkoyunlu döneminde, (882/1476 yılında) Şiraz'da kopya ettiği bir diğer *Mesnevî* nüshasının varlığıyla anlaşılır.[28] Daha önce yayımlanmamış olan bu yazma, Karakoyunlu Şiraz üslubundaki cildi ve tezhipleriyle özenle hazırlanmış bir nüshadır. Yazmanın 1a yaprağında, ithaf içermeyen tezhipli bir şemse bulunur. Şemsenin ortasında "li-Sâhibehi ve's-sa'âdeti ve's-selâmet"[29] ibaresi yazılıdır. 1b-2a yapraklarında yer alan serlevha tezhibinin ortasında yazı için ayrılmış alan boş bırakılmış ve pervazlarının ortalarına badem biçimli ve taç biçimli haşiye bezemeleri yapılmıştır. (Şekil 3) Metin üç sütun halinde yazılmış olup, sayfanın dış tarafındaki sütunda yer alan satırlar eğiktir. (Şekil 4) Bu yazmanın ketebe kaydı, açılıştaki serlevha tezhibinden daha sade bir tasarıma sahip olan hatime tezhibinin bulunduğu son yaprakta yer alır. (Şekil 5) Yazmanın orijinal miklepli cildi siyah deriden yapılmış olup, şemse ve köşebentli dış kabı hafif kabartmalı bir desenle bezenmiştir. İç kapakları ise kat'ı tekniği ile süslenmiştir, miklep kısmına uygulanmış olan kafesvari tasarım, Türkmen döneminde ustaca hazırlanmış bazı el yazması ciltlerin iç kapaklarında rastlanan bir desen anlayışıdır.[30] (Şekil 6) Daha önce Karakoyunlu dönemi kitap sanatları literatüründe yer almayan bu yazma, Karakoyunlu dönemi tezhip ve cilt sanatlarının üsluplarını anlamamıza katkı sağlamaktadır.

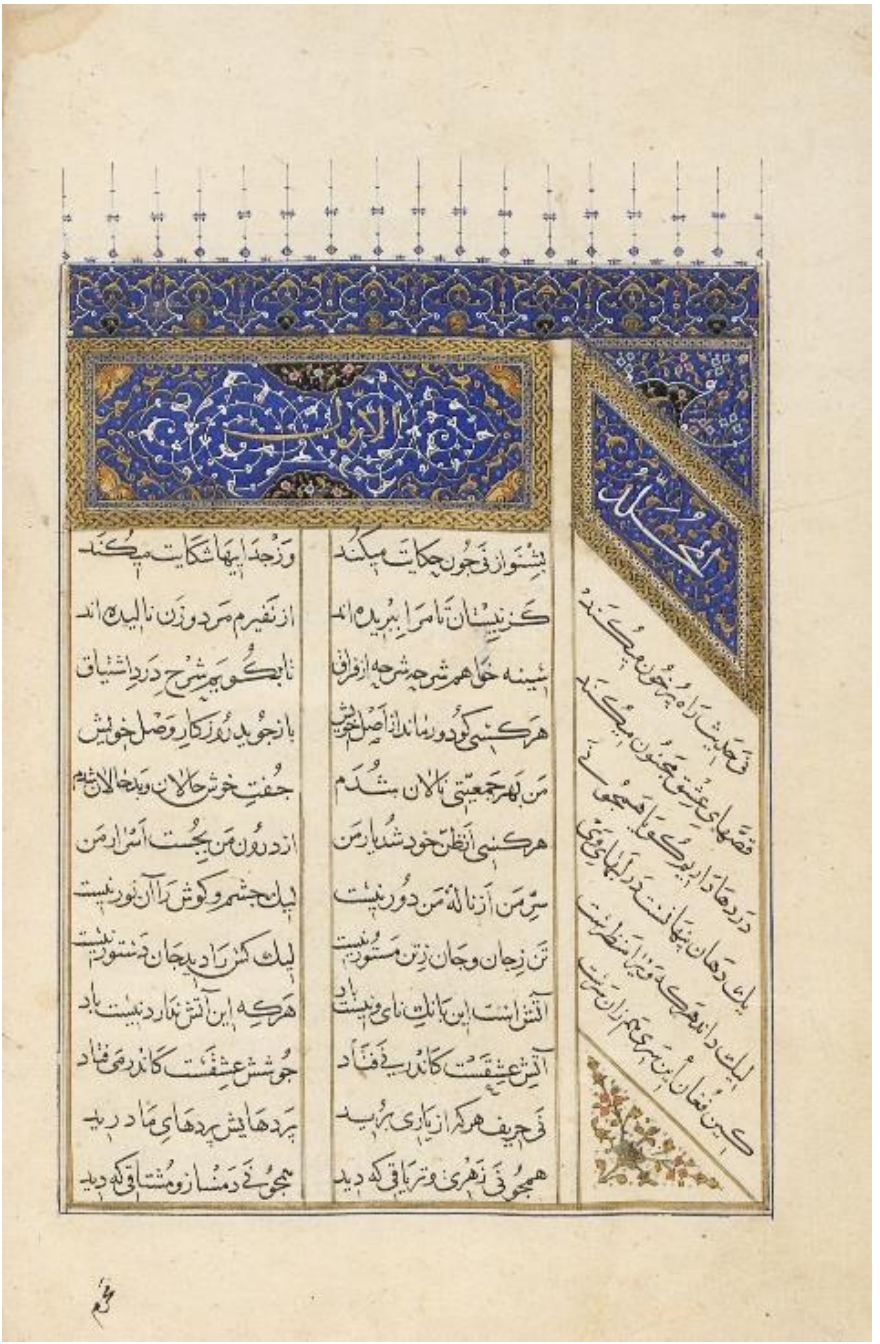


Şekil 3: Serlevha tezhibi, Mesnevî, 862/ 1457, TSK E.H. 1239, y. 1b-2a, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

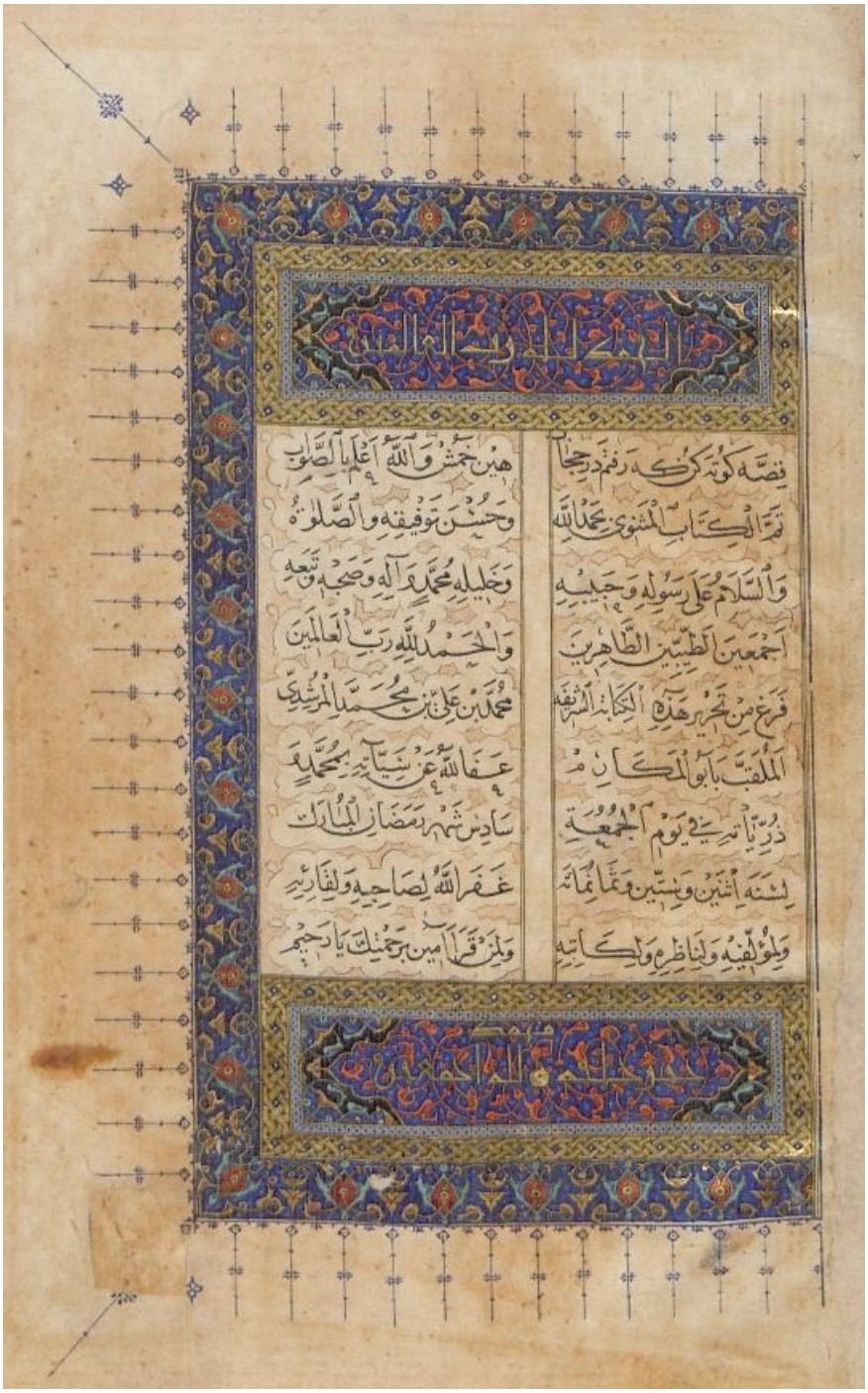
[28] Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, No. 263; Bu yazma için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 83, 84, rs. 70, 71, 72.

[29] لصاحبه والسعادة والسلامة

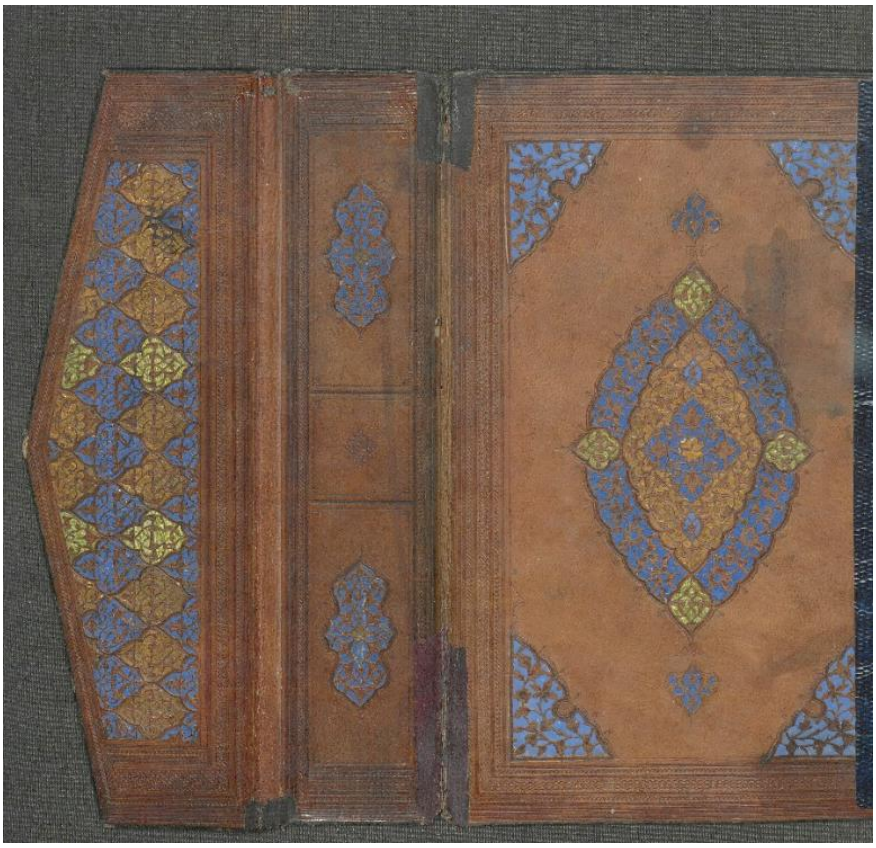
[30] bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* rs. 199, 228, 263.



Şekil 4: Unvan tezhibi, Mesnevî, 862/ 1457, TSK E.H. 1239, y. 3b, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi



Şekil 5: Hâtime tezhibi ve ketebe kaydı, Mesnevî, 862/ 1457, TSK E.H. 1239, y. 650a, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi



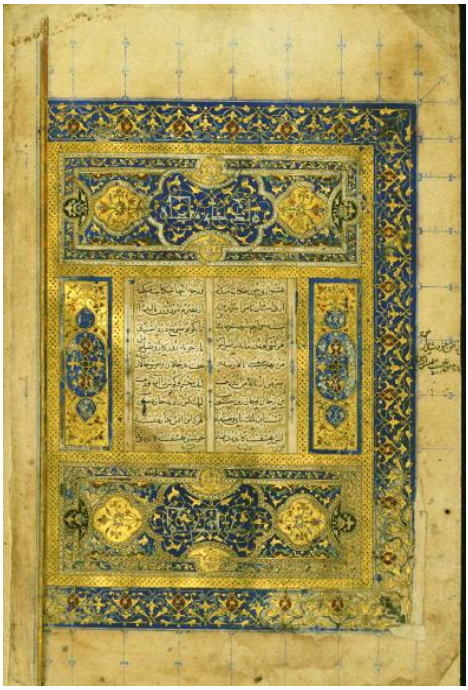
Şekil 6: İç kapak, Mesnevî, 862/1457, TSK E.H. 1239, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

Karakoyunlu döneminde Türkmen bir hami için hazırlanmış sanatlı bir diğer *Mesnevî* nüshası Walters Art Müzesi'nde (No. W.625 numara) bulunur.[31] 311a yaprağındaki ketebesine göre, 865/1461 yılında Ahmed b. Hacî Ebi Bekir el-Kâtip tarafından hazırlanmış olan bu yazma, başka herhangi bir ithaf kaydı veya kütüphane mührü içermemektedir. Ancak, yazmanın sergilediği yoğun tezhip programı ve tezhiplerdeki bol miktarda altın kullanımı, bu nüshanın zengin bir Türkmen hamisi için hazırlandığını gösterebilir. Yaprak 1a'da altın zeminli bir madalyon yer alır, 1b-2a yaprağında ise ilk defterin dibace metni, altın kalemle tevki hattıyla yazılmış, tezhipli bir pervaz ile çerçevelenmiş, *beyne's-sutûr* [32]ile bezenmiştir. *Mesnevî*'nin altı defterinden oluşan bu yazmanın önemli bir özelliği, diğer *Mesnevî* yazmalarında pek rastlanamayan, her defterin başlangıcındaki dibace metninin aynı şekilde

[31] Eserin dijital erişimi içim bk. https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W625/description.html

[32] Dendân adı verilen yarım dairesel çizgilerle çevrili satır aralarına tezhip uygulanmasıyla oluşan bezeme türüne 'beyne's-sutûr' adı verilir.

bezenmiş olmasıdır. [33] Hatta, diğer defterlerin dibaceleri daha da yoğun süslenmiştir. Zira, bazı defterlerin başındaki dibace metni kısadır ve dolayısıyla sayfada daha az yer kaplar. Bu durumda müzehhip, metni çerçeveleyen tezhipli pervazların dışına badem biçimli veya taç biçimli haşiyeler ekleyerek sayfa kenarlarındaki boş alanları doldurmaya çalışmıştır. (Şekil 8)



Şekil 7. *Serlevha tezhibi (birinci defter), Mesnevî, Walters Art Müzesi'nde No. W.625, 865/1461, y 3b.*



Şekil 8. *Dibace sayfası tezhibi (dördüncü defter), Mesnevî, Walters Art Müzesi'nde No. W.62, 865/1461, y. 151a.*

Bu nüshada, ayrıca bir serlevha tezhibi ile beş adet unvan tezhibi bulunur. İlk defterin dibacesini takip eden yapraklarda (y.2b-3a) metin çift sayfa serlevha tezhibi ile başladığı halde, diğer defterlerde metin unvan tezhibi ile başlar.[34] (Şekil 7) Bu nüshanın serlevha ve unvan tezhiplerinde Türkmen tezhip üslubunun belirgin özelliklerinin yanı sıra, [35] altının bol kullanıldığı, Herat etkili bir desen anlayışı dikkati çeker. Tasarımın bütün alanlarında rûmi ve hatayî dalları arasında dolaşan beyaz iplikler ile altınla boyalı kıvrım dallar desen yoğunluğunu arttırmıştır. Tüm sayfalarda söz başları ve hikâye başlıkları da aynı düzende cetveller arasında, altın

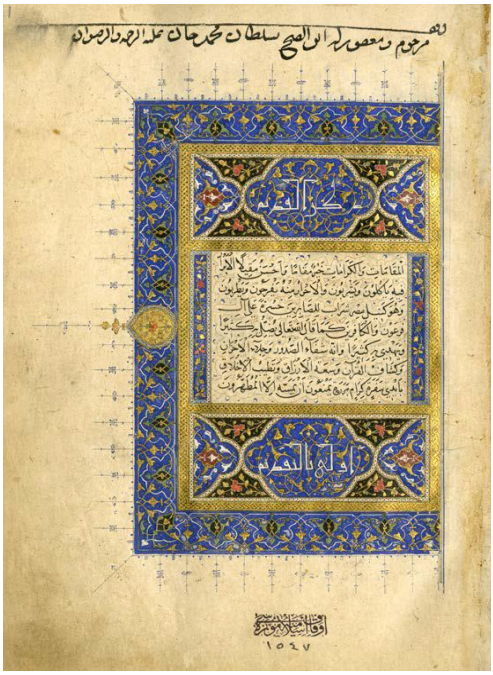
[33] s. 1b-2a; 51b-52a; 95b-96a; 156b-157a; 203b-204a; 256b-257a
[34] s. 52b; 96b; 157b; 204b; 257b
[35] Türkmen Tezhip üslubu ve tüm özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 31-109.

kullanılarak tevkî hattıyla yazılmıştır.

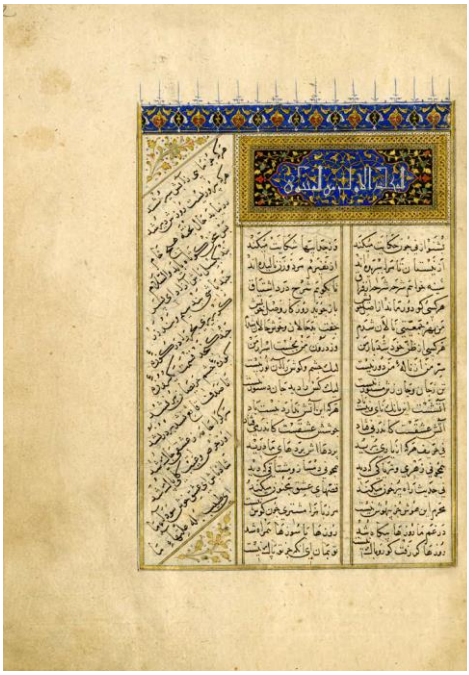
İthaf kaydı içermeyen, ancak Karakoyunlu Türkmen tezhip üslubunu sergileyen bazı diğer sanatlı *Mesnevî* yazmalarının da Karakoyunlu Türkmen hamiler için hazırlanmış olmaları mümkündür. Bunlardan ilki, yoğun bir desen anlayışıyla tasarlanarak, ince bir işçilikle uygulanmış tezhipli bir serlevha ile beş adet unvan tezhibi içeren bir *Mesnevî* nüshasıdır (SK, Nuruosmaniye 2565).[36] Türkmen üslubunda hazırlanmış orijinal bir deri cilde sahip olan bu yazmanın içerdiği iki ketebe kaydına göre, 861/Ağustos 1457 ve 862/Aralık 1457 tarihlerinde, Kâtip Abdullah b. Mahmud b. İsmail tarafından nesih hattıyla istinsah edilmiştir. Yazmanın tezhipleri, desen, renk ve tasarım anlayışı bakımından Karakoyunlu dönemi tezhipleriyle yakından ilişkilidir.

Bu gruptaki bir diğer *Mesnevî* yazması, yine 862/1457 yılında nesih hattıyla, adı bilinmeyen bir hattat tarafından yazılmıştır (SK, Galata Mevlevihane, 71).[37] Yazmanın 1a yaprağında tek taraflı bir serlevha tezhibi bulunur. (Şekil 9) Bu serlevhanın ortasında yer alan metin alanında, *Mesnevî*'nin birinci defterinin dibacesi yazılmıştır. Ancak dibace metni, başlangıcından değil ortalarından başlamaktadır. Bu durum, şimdiki 1a yaprağında bulunan tek taraflı serlevhanın aslında başlangıçta çift taraflı olarak yapıldığını gösterir. Dolayısıyla yazmanın başından en az bir sayfa eksiktir. Eksik olan bu yaprağın b yüzünde muhtemelen serlevhanın sağ tarafı bulunmaktaydı. Yazmada, aynı zamanda her defterin başında bir adet unvan tezhibi yer almaktadır. Sayfa düzeni diğerlerinden farklılık gösteren bu yazmanın her sayfasında metin üç sütun halindedir. Dış tarafındaki sütundaki satırlar eğik bir biçimde yazılmış, sütunun üstünde ve altında oluşan üçgen alanlar da altın renkli bitkisel motiflerle bezenmiştir. (Şekil 10) Yazmanın Türkmen üslubundaki orijinal cildi de ince bir işçilikle hazırlanmıştır.

[36] Hüseyni, *Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu*, 125-127.
[37] Bu yazmanın katalog bilgileri ve resimleri için bk. *Anadolu Ârifleri ve Âlimleri*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 66-69.



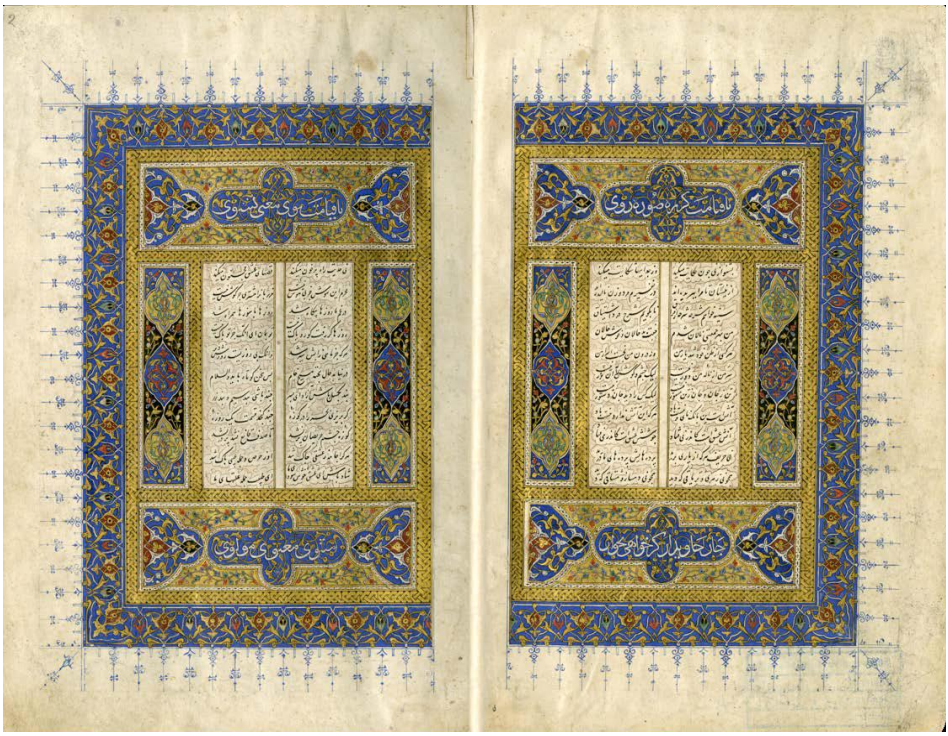
Şekil 9. *Tek taraflı serlevha tezhibi, Mesnevî, SK, Galata Mevlevihanesi 71, 862/1457, y. 1a, Anadolu Ârifleri ve Âlimleri, 67.*



Şekil 10. *Sayfa düzeni, Mesnevî, SK, Galata Mevlevihanesi 71, 862/1457, Anadolu Ârifleri ve Âlimleri, 68.*

Bu yazmaların son örneği, yine Süleymaniye kütüphanesinden bir *Mesnevî* nüshasıdır (Galata Mevlevihanesi 74).[38] Bu *Mesnevî* nüshasının ketebesine göre Ali b. Muhammed b. Ali Hâfiz el-Kârî el-Erdistânî tarafından 865/1461 yılında İsfahan'da istinsah edilmiştir. Söz konusu tarihte İsfahan şehri Karakoyunluların hakimiyetinde olduğu için, bu yazma da Karakoyunlu bir hami için hazırlanmış olmalıdır. Bu nüshada da yine önceki yazmalardaki gibi bir serlevha tezhibi ile beş adet unvan tezhibi bulunur. (Şekil 11) Tezhiplerin üslubu, tasarımı, desen ve renk anlayışı önceki *Mesnevî* nüshalarındakilerle benzerlik gösterir. Bu yazmanın da Türkmen üslubundaki cildi orijinaldir.

[38] Bu yazmanın katalog bilgileri ve resimleri için bk. *Anadolu Ârifleri ve Âlimleri*, 74-76.



Şekil 11. *Serlevha tezhibi, Mesnevî, SK, Galata Mevlevihanesi 74, 865/1461, y. 1b-2a, Anadolu Ârifleri ve Âlimleri,73.*

Tablo 1. *Karakoyunlu Dönemi Mesnevî yazmaları*

	Bulunduğu yer ve numara	*İstinsah tarihi ve yeri*	*Kâtip*	*İthaf*	*Orijinal Cilt*	*Dibace Süslemesi*	*Serlevha-Unvan tezhibi*	*Hat ve Ebat*
1.	Bodleian,Elliott 251	-------	-----	Şehzade Pir Budak	----	Var	1 Serlevha, 5 unvan	20.3 x 29.3 Nesih
2.	SK, Nuruosmaniye, 2554	859/1455	İmâd ed-Din b. Ali b. Hüseyin meşhur bi Şirazî	-------		------	1 unvan	20.2 x 29.3 Nesta'lik
3.	TSMK E.H. 1239	862/1457	Ebu Muhammed Ebi'l-mekârim Ali el-Murşidî	-------	Var	------	1 serlevha, 5 unvan	16.5 x 26.3 Nesih
4.	Walters Art, W.625	865/1461	Ahmed b. Hacî Ebi Bekir el-Kâtip	-------	------	Var		16.0 x 24.5 Nesih
5.	SK, Nuruosmaniye, 2565	861/1457 ve 862/1457	Abdullah b. Mahmud b. İsmail	-------	Var	------	1 serlevha, 5 unvan	17.0 x 25.5 Nesih
6.	Sk, Galata, 71	862/1457		-------	Var	------	1 serlevha, 5 unvan	15.0 x 21.1 Nesih
7.	Sk, Galata, 74	865/1461 İsfahan	Ali b. Muhammed b. Ali Hâfiz el-Garî el-Erdistânî	---------	Var	------	1 serlevha, 5 unvan	17.3 x 25.5 Nesta'lik

3. Akkoyunlu Türkmen Dönemi Mesnevî Yazmaları

İthaf kaydı bulunmasa da büyük bir olasılıkla Akkoyunlu Sultanı Halil için

hazırlanmış olabilecek büyük ebatlı (44 x 25 cm), bir *Mesnevî* nüshası Türk İslâm Eserleri Müzesinde (No. 2019) muhafaza edilmektedir. Yazmanın ketebe kaydında, 882 /1477-1478 yılında Şiraz şehrinde hazırlandığı belirlenmiştir. Bu tarih Sultan Halil'in Şiraz valiliği dönemine denk gelmektedir. Tezhip tasarımlarında bolca altın kullanımı, büyük ebadı ve Türkmen cilt sanatını temsil eden kaliteli cildi, yazmanın sultani bir nüsha olduğuna işaret eder. Ayrıca, tezhip üslubunun Sultan Halil için Şiraz'da hazırlanmış olan eserlerin tezhip üslubunu devam ettirmesi de bu nüshanın onun atölyesinde üretildiğini düşünmemizi sağlar. [39] Bu yazmada, ilk defterin dibacesi altın kalem ve tevki hattıyla yazılıp tezhipli pervazla çevrelenmiştir (y. 1b-2a). İlk defterin metni tezhipli serlevha ile, diğer defterlerin metni ise unvan tezhibi ile başlar. Dolayısıyla bu yazmada bir serlevha tezhibi ile beş adet unvan tezhibi uygulanmıştır. Özenle hazırlanmış olan bu nüshanın varlığı, bu dönemde Mevlânâ'nın eserlerinin, özellikle *Mesnevî*'nin önemli bir yere sahip olduğunu da gösterebilir.

Türkmen hamileri için çalışıp, tasavvuf ve dini konulu eserler kopya eden, kariyeri boyunca büyük olasılıkla Şiraz'da yaşamış, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (el-Hâyri) el-Ensârî, [40] isimli bir kâtip Akkoyunlu dönemde en az yedi adet *Mesnevî* el yazması istinsah etmiştir. Bu yazmaların en erken tarihlisi, Chester Beatty Kütüphanesindeki (Per. 147), [41] ketebe kaydında, 875/1471 yılında Şiraz'da tamamlandığı not edilmiş olan *Mesnevî* kopyasıdır. Yazmanın 1b-2a yapraklarında ilk defterin dibacesi önceki örnekler gibi altın kalem ve tevki hattıyla yazılmış ve tezhipli bir pervazla çerçevelenmiştir. Dibace'yi takip eden yapraklarda (y.2b-3a) ilk defterin metni tezhipli bir serlevha ile başlar ve beş adet tezhipli unvan ise diğer beş defterin başında yer alır. Bu yazmanın serlevha ve unvan tezhiplerindeki üslup, Karakoyunlu *Mesnevî* yazmalarındaki tezhiplerle tasarım, renk ve desen anlayışı açısından yakından ilişkilidir.

Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hayri el-Ensârî, bir sonraki *Mesnevî* nüshasını da 877/1472'de tamamlamıştır. Bu nüsha, Topkapı Sarayı Müzesinde (A. 1355) muhafaza edilir.**[42]** Bu yazmada yine ilk dibace metni 1b-2a yapraklarında altın kalem ile tevki hattıyla yazılmış, tezhipli bir pervazla çevrelenmiş, ek olarak her iki yaprağın başı birer tezhipli unvanla süslenmiştir. (Şekil 12) Bu yazmada bir serlevha tezhibi (şekil 13) ve beş adet unvan tezhibi bulunur. Yazmanın son yaprağı ile ketebe kaydının yer aldığı yaprak (y. 321b-322a) tezhipli pervazlarla çevrelenmiş ve ketebe kaydı metni ilk dibace metni ile aynı şekilde altın kalem ve tevki

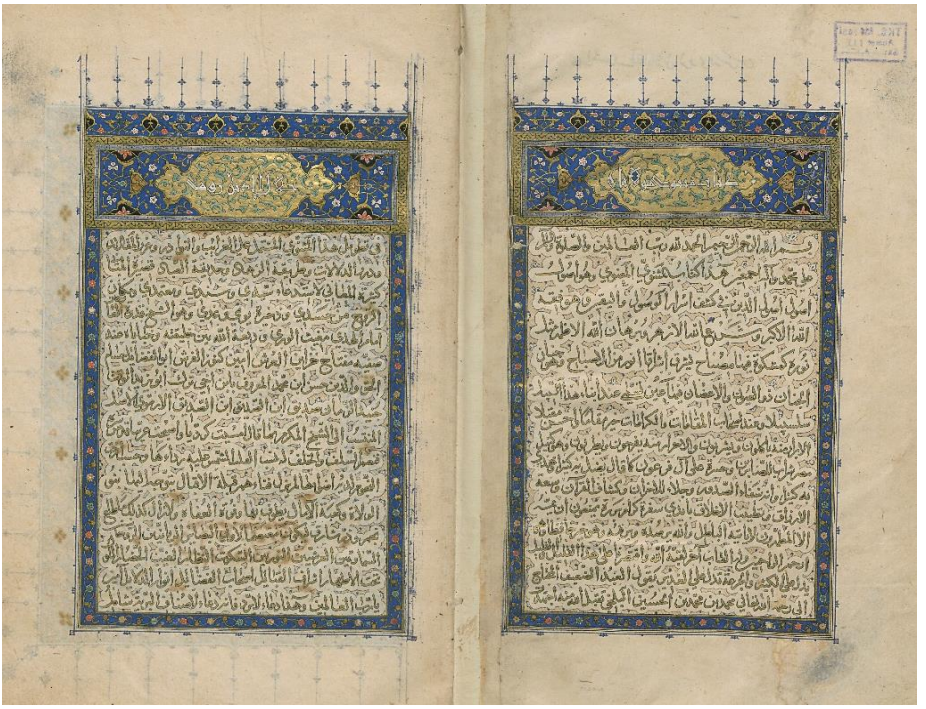
[39] Bu yazmanın tezhip ve cilt üslubunun değerlendirilmesi ve Akkoyunlu Sultan Halil'in Şiraz yazmaları ile gösterdiği benzerlikler hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 88, 241, 242. rs. 81, 82, 83, 262, 263, 264, 265.

[40] Bu kâtibin kariyeri ve yazdığı diğer eserler hakkında bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 260-262.

[41] A. Arberry vd., *The Chester Beatty Library, A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures Volume I, MSS. 101-150,* (Dublin: Hodges Figgis & Co. Ltd, 1959), 82; Bu yazmanın resimleri için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 53-55, rs. 29, 30.

[42] Karatay, *Farsça Yazmalar Kataloğu*, 178, No. 506.

hattıyla yazılmıştır. (Şekil 14)



Şekil 12. *Dibace tezhibi, Mesnevî, TSK, A. 1355, 877/1472, y. 1b-2a, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi*

Muhammed b. Ahmed el-Hâyrî el-Ensârî'nin 882/1477'de (SK, Galata Mevlevihanesi 100) [43] ve 888/1483'te kopyaladığı (BNF, Sup. Pers. 1495)[44] nüshalar, tezhip programı, tezhip üslubu, hat türü, sayfa yapısı ve metin arası bezemeler açısından çok yakın bir biçimde hazırlanmış iki *Mesnevî* nüshasıdır. Her iki yazma da nesih hattıyla yazılmış olup, açılış yapraklarında (y.1b-2a) ilk defterin dibacesi altın kalemle tevki hattıyla yazılmış ve tezhipli bir pervazla çerçevelenmiştir. Sonraki yapraklarda (y.2b-3a) tezhipli bir serlevha, diğer defterlerin başlarında ise tezhipli unvanlar yer almaktadır. Bu iki yazmanın istinsah yeri ve herhangi bir haminin ismi belirtilmemiş olsa da içerdiği kaliteli süslemeler dikkat çekicidir. Bununla birlikte, Muhammed b. Ahmed el-Hâyrî el-Ensârî, 883/1478'de bir diğer *Mesnevî* nüshasını Akkoyunlu şehzadesi Yusuf Mirza (ö. 1490) için istinsah etmiştir (SK, Ayasofya 2042).[45] Yazmanın 1a yaprağındaki tezhipli şemsenin içinde "bi-resm-i

[43] Bu yazmanın tezhipleri ve diğer Şirazî yazmalarla gösterdiği yakınlık konusunda bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 92, rs. 79, 80

[44] Eserin açık erişimi için bk. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10088261k/f1.item

[45] Hüseyni, *Ayasofya Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu,* 134; Bu yazma ve resimleri için ayrıca bk. *Anadolu Ârifleri ve Âlimleri,* 84-85.

Hazâne-i Sultani'l-a'zam Ebü'l-izz Yusuf Bahadır Hân" yazılıdır.[46] Bu yazmanın tezhip programı, önceki yazmalardan farklıdır ve dibace süslemesi içermemektedir. Yazmada, ilk defterin dibacesi yazılmamış olup, ilk defterin metni 1b-2a yapraklarında yer alan tezhipli serlevhanın ortasından başlamaktadır. Ayrıca diğer defterlerin başında toplam beş adet unvan tezhibi bulunmaktadır.



Şekil 13. *Serlevha tezhibi, Mesnevî, TSK, A. 1355, 877/1472, s. 2b-3a, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi*

Francis Richard tarafından paylaşılmış olan bir bilgiye göre kâtip Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî'nin istinsah ettiği iki *Mesnevî* nüshası daha vardır. Ona göre bu iki yazmanın biri Hindistan'da Asifiye Müzesinde (no 379) bulunur, diğeri ise Londra'daki bir müzayededede satılmıştır. [47] Richard'in verdiği bilgiye göre Muhammed b. Ahmed (el-Hâyri) el-Ensârî, Hindistan'daki *Mesnevî* nüshasını 887 yılında Hasan. b. Muhamed b. Hasan mulakkab bi Ahi Türk isimli bir ârif için kopya etmiştir.[48]

Akkoyunlu dönemine ait olan 899/1494 tarihli bir *Mesnevî*'nin ketebe kaydında Şiraz'da İshâkiyye Müsâlası'nda Şeyh Mürşid tarafından istinsah edildiği not

[46] "برسم خرانه سلطان الاعظم ابوالعز یوسف بهاردرخان"

[47] Fransis Richard, *Cilvehâ-yi Hüner-i Pârsî; Nüshahâ-yi Nafis-i İranî dar Garn-ı 6-11. hicrî*, *Mevcüt dar Ketabhâne-i Mellî-i Frânse*, çev. Ruhbahşiyân, (Tahran: İntişârât-ı Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 2004), 107, No. 64.

[48] Yazar çok aradığı halde bu iki yazma hakkında daha detaylı bilgiye ulaşamamıştır.

edilmiştir (SK, Nuruosmaniye 2566). [49] Şiraz'da olan İshâkiyye Müsâlası, Mürşidiye veya İshâkiyye tarikatının bir dergâhı ve aynı zamanda bir kitap üretim merkezidir.[50] Bu merkezde yapılmış bu *Mesnevî* yazması son derece kaliteli bir biçimde yapılmış cilt ve tezhip örnekleri barındırır. (Şekil 15) Bunlar aynı zamanda Akkoyunlu tezhip ve cilt sanatının üslupları ile benzer özellikler taşımaktadır. Bu yazmada ilk dibaceden eser yoktur ve metin 1b-2a yapraklarında bulunan tezhipli serlevhanın ortasından başlamaktadır. Ancak bütün Türkmen dönemi *Mesnevî* yazmaları gibi bu yazmada da *Mesnevî*'nin her defterinin başına bir unvan tezhibi uygulanmıştır.



Şekil 14. *Hâtime ve ketebe kaydı, Mesnevî, TSK, A. 1355, 877/1472, s. 321b-322a, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi*

İthaf kaydı içermeyen, istinsah yeri belli olmayan, ancak Türkmen tezhip üslubu ile özenle hazırlanmış bazı diğer *Mesnevî* nüshaları da mevcuttur. Bu eserlerin tezhipleri ve ciltlerinin Türkmen üslubunu yansıtmaları dolayısıyla, bu araştırmada Türkmen hamiler için hazırlandığı kabul edilmiştir. Bunlardan biri, Kara-

[49] Hüseynî, *Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu*, 127-128.

[50] Bu dergahlar hakkında detaylı bilgi için bkz: İmâdüddin Şeyhü'l-Hükemâyî – Hâide Lâle, "Benâhâ-yı ma'rûf be Ebû İshâkiyye der İran ve serzeminhâ-yı İslâmî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Tahran* 2 (Yaz 2008), 111-131.

koyunlu döneminde Ebu Muhammed Ebi'l-mekârim Ali el-Mürşidî tarafından istinsah edilmiş bir *Mesnevî* nüshası olup, 881/1476 tarihlidir (Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, No. 263). [51] Bu nüshada dönemin diğer *Mesnevî* nüshalarında göründüğü gibi, bir tezhipli serlevha ile beş tezhipli unvan uygulanmıştır. Akkoyunlu Şiraz yazmalarının tezhip üslubuyla olan yakın benzerliği nedeniyle, bu yazmanın da Şiraz'da üretilmiş olduğu tahmin edilmektedir.

Bu gruptaki bir diğer yazma, 901/1495 yılında adı bilinmeyen bir kâtip tarafından kopya edilmiş bir *Mesnevî* nüshası olarak Ann Arbor Kütüphanesi'nde (No. 294) bulunur. [52] Bu yazmanın orijinal deri cildinin bezemeleri, Akkoyunlu yazmalarının cilt süslemeleriyle yakınlık gösterir.

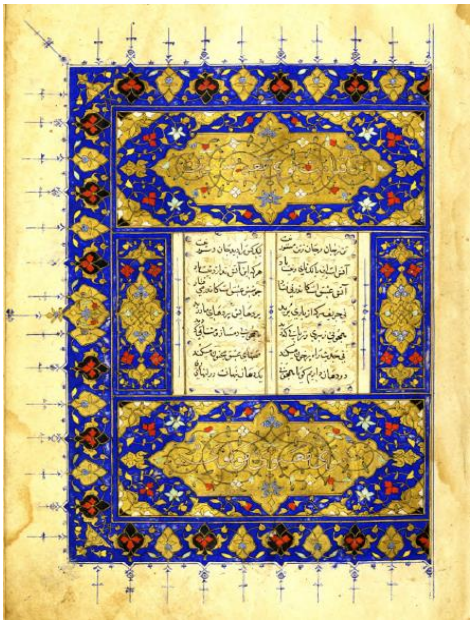
Yazmanın açılış yapraklarında (y. 1b-2a), önceki yazmalarda görülen dibace süslemesi içeren, aynı tezhip programının tekrarlandığı görülmektedir (şekil 16, 17). Yazmada yer alan tezhiplerin üslubu da Akkoyunlu Şiraz tezhip üslubunun bir tekrarı niteliğindedir.



Şekil 15. *Serlevha tezhibi, Mesnevî, SK, Nuruosmaniye 2566, y. 1b-2a.*

[51] Bu yazma hakkında daha detaylı bilgi ve resimleri için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 83-84, rs. 70, 71, 72.

[52] Ann Arbor, University of Michigan, Special Collections Research Center Isl. Ms. 294; Dijital Access: https://dlmenetwork.org/library/catalog/006812941



Şekil 16. *Serlevha tezhibi, Mesnevî, Ann Arbor kütüphanesi No. 294, y. 3a.*



Şekil 17. *Dibace tezhibi, Mesnevî, Ann Arbor kütüphanesi No. 294, y. 1b.*

Tablo 2. *Akkoyunlu Mesnevî yazmaları*

	Bulunduğu yer ve numara	İstinsah tarihi ve yeri	Kâtip	İthaf	Orijinal Cilt	Dibace Süslemesi	Serlevha ve Ünvan tezhibi	Nüshanın Hattı ve Ebadı
1	TİEM 2019	882/1477-1478 Şiraz	-----	------	Var	Var	1 Serlevha, 5 unvan	44 x 25 Nesta'lîk
2	CBL, Per. 147	875/1471 Şiraz	Muhammed b. Ahmed el-Ensârî	------	Var	Var	1 Serlevha, 5 unvan	16.4 x 10 Nesih
3	TSMK A. 1355	877/1472	Muhammed b. Ahmed el-Ensârî		Var	Var	1 Serlevha, 5 unvan	25.8x16.6 Nesih
4	Adnan Ötüken, 263	881/1476	Ebu Muhammed Ebi'l-mekârim Ali el-Murşidî	--------	-----	---- -	1 Serlevha, 5 unvan	20.5x13.8 Nesih
5	Sk,Galata, 100	882/1477	Muhammed b. Ahmed el-Ensârî		Var	Var	1 Serlevha, 5 unvan	21.8 x 14.3 Nesih
6	SK, Ayasofya, 2042	883/1478	Muhammed b. Ahmed el-Hayrî el-Ensârî	Yusuf Bahadır Han	----	---- -	1 Serlevha, 5 unvan	18.1x 25.6 Nesih
7	BNF, Sup. Pers. 1495	888/1483	Muhammed b. Ahmed el-Ensârî	------	Var	Var	1 Serlevha, 5 unvan	15 x 21 Nesih
8	SK, Nuruosmaniye 2566	899/1494 Şiraz	Şeyh Murşid	-------	-----	Var	1 Serlevha, 5 unvan	30.9 x 187 Nesta'lîk
9	Ann Arbor, 294	901/1495	---------	--------	Var	Var	1 Serlevha, 5 unvan	21.5 x 14.0 Nesih

4. Değerlendirme

Mevleviliğin İran'da yayılmasının ilk adımları, Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebî'nin Gāzân Han'ın saltanatı (1295-1304) sırasında Erzurum üzerinden Tebriz'e giderek Irâk-ı Acem'i ziyaret etmesiyle atılmıştır. Ârif Çelebî, daha sonra 716/1317 yılında Sultâniye'ye gitmiş, yaklaşık bir yıl bu şehirde kalmış ve ilk kez burada bir semâ töreni düzenlemiştir. [53] Ulu Ârif Çelebî döneminde, İlhanlıların idare merkezlerinden biri olan Sultâniye'de bir Mevlevî zaviyesi bulunmaktaydı.[54] Günümüze ulaşan Çelebioğlu Külliyesi'nin, Mevlevîliğin İran'daki ilk binası olduğu düşünülmektedir.[55] 15. yüzyıl İran topraklarında Mevlevilik tarikatının varlığına dair elimizde kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, Anadolu Mevlevi tarikatının mensupları İran'a seyahatler düzenledikleri bilinmektedir. Gölpınarlı'nın aktardığı bir rivayete göre, 15. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Pir Âdil Çelebî, kırk Mevlevi dervişiyle birlikte İmam Rıza türbesini ziyaret etmek amacıyla İran'a gitmiştir. Meşhed şehrine ulaştığında büyük bir saygı ile karşılanmış ve İran Kalenderleri tarafından derin bir sevgi görmüştür. [56]

15. yüzyıl, İran coğrafyasında Safeviye, Nurbahşiyye, Kübreviyye, Zehebiyye, Hurûfiye, Nakşibendiyye ve Muşa'şa'iye gibi birçok tarikatın aktif olduğu ve popülerlik kazandığı bir dönem olmuştur.[57] Bu dönemde, Mevlevilik İran topraklarında güçlü ve teşkilatlanmış bir tarikat haline gelmemiş olsa da Hurufiye ve Kalenderiye gibi bazı yaygın tarikatların Mevlevilik ile bağdaştığı kabul edilmektedir. [58]

15. yüzyılın ikinci yarısında, İran topraklarını yöneten Türkmen hükümdarlarının, özellikle Akkoyunlu yöneticilerinin, tasavvuf tarikatlarına ve sûfî şeyhlerine duydukları saygı ve verdikleri önem tarihi kaynaklardan öğrenilmektedir. [59] Akkoyunlu döneminde Sultan Halil tarafından görevlendirilen Celâlüddîn Devvânî, yazdığı *Arznâme* eserinde, 881/1476 senesinde Şiraz'da gerçekleşen bir geçit törenini anlatmaktadır. Devvânî, geçit töreninin ilk gününde ulema ve seyitlerle birlikte Mürşidiyye ve Kebiriyye tarikatlarının mensuplarının da Sultan Halil'in huzuruna çıktığını yazmaktadır. [60] Uzun Hasan'ın da şeyhlere ve dervişlere büyük ilgi ve

[53] Tahsin Yazıcı, "Arif Çelebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/363-364.
[54] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 93.
[55] Esra Doğan, "Çelebioğlu Külliyesi; Mevlevîliğin İran'daki ilk Temsilciliği", *Tasavvuf ilmî ve akademik araştırma dergisi* 38 (2016), 36.
[56] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 109-110.
[57] Bu tarikatlar için bk. Abdulhüseyin Zerrinkûb, *Erziş-i Mirâs-i Sufiyye*, (Tahran: İntişarat-ı Âriya,1965), 92-118; Michaele M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids, Si'ism, Sufism and the Gulat,* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972), 98-107; Reşat Öngören, "Tarikat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/95-105.
[58] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 117, 127, 207.
[59] Mir Yahya Kazvînî, *Lübbü't-tevârîh*, haz. Mir Haşim Mühaddis, (Tahran: Encümen-I Âsâr ve Mefâhir-I Ferhengî, 2007), 249; Tihrânî, *Kitâb-i Diyârbakriyya*, 2/352, 529, 530.
[60] Celalüddin Devvânî, "Arz-ı Sipâh-ı Uzun Hasan", haz. İrec Afşar, *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyat-ı Dânişgâh-ı Tehran* 3 (1956 /1335hş), 47.

derin saygı duyduğu, hatta kendisinin dervişliğe meyilli bir kişiliğe sahip olduğu, memleketinin çeşitli yerlerinde dört bin tekke ve zaviye inşa ettirmesinden anlaşılmaktadır.[61] Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarlarının sûfî şeyhlerine duydukları ilgiyi, onlarla aile bağları kurma istekleri doğrultusunda kızlarını sûfî şeyhlerle evlendirmeleri de göstermektedir.[62] Türkmen hükümdarlarının tasavvuf tarikatlarına karşı sergiledikleri bu çok fazla saygı ve anlayış, yapılan bir araştırmaya göre, zamanla onların bölgede güç kaybetmelerine neden bile olmuştur. [63]

İran coğrafyasında teşkilatlanmış ve kitap üretimi için çaba sarf etmiş tarikatlar arasında günümüze ulaşan en önemli bilgiler, İshâkiyye veya Kâzerûniye tarikatına aittir. 10. yüzyılda kurulan bu tarikat, Kazrun'daki ana merkezden yönetilmiş ve düzenli bir şekilde organize edilmiş geniş bir tekke ağına sahipti. 16. yüzyılda, Safevi Şahı İsma'il tarafından tarikatın şeyhleri öldürülmeden ve tekkeler yıkılmadan önce, İshâkiyye tarikatı, İran coğrafyasında ve diğer topraklarda teşkilatlanmış bir yönetim sistemiyle faaliyet göstermekteydi. Ebu İshak, bir yandan yoksullara ve yolculara yardım etmeyi, diğer yandan İslâm'ı yaymak için cihat etmeyi amaç edinmişti. Bu doğrultuda, düzenli bir sosyal, ekonomik ve dini yapı oluşmuştu. [64] İshâkiyye tarikatının hedeflediği eylemlerden biri de elyazması eserlerin çoğaltılmasıydı. Günümüz araştırmalarına göre, tarikatın ilk camilerinin binalarında dahi kütüphane ve kitap atölyesi için özel alanlar ayrılmıştı. [65] Ayrıca, tarikatın ekonomik durumunun iyi olduğunu ve Ebu İshak'ın türbesinin önemli miktarda bağış aldığını, dolayısıyla zengin bir kurum olduğunu, hatta zaman zaman hazinesinin ve toplanan bağışların saldırıya uğrayıp paralarının çalındığını da bazı tarihi kaynaklardan anlamak mümkündür.[66]

Bu verilere dayanarak, geniş bir şekilde teşkilatlanmış ve ciddi bir ekonomik altyapıya sahip olan İshâkiyye tarikatının 14. ve 15. yüzyıllarda kitap üretimi için himaye sağlamış olabileceğini düşünmek mümkündür. İshâkiyye binalarının sayı-

[61] Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 104; Kazvînî, *Lübbü't-tevârîh,* 249.

[62] Karakoyunlu Cihanşah çok seven kızını, Şeyh Nimetullah-i Veli ile evlendirdi. Akkoyunlular Uzun Hasan ise kız kardeşi Hatice Begüm'ü Şeyh Cüneyt ile kendi kızını da Şeyh Hayder ile evlendirdi. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids,* 74-78.

[63] Brigitt Hoffmann, "Turkmen Princes and Religious Dignitaries; A Sketch in Group Profiles", *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century; Supplements to Muqarnas* VI (1992), 26.

[64] Algar, "Kâzerûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/146-148; Şeyhü'l-Hükemâyî – Lâle, "Benâhâ-yı ma'rûf be Ebû İshâkiyye der İran"; İstanbul Üniversitesi'ne ait (no. 399) ve 15. yüzyılda yazıldığı düşünülen bir belgeye göre, Hazret-i Mürşidiye-yin vakfı olan Şiraz'daki Ebû İshakiyye Müsâlası'nın sorumluluğu "Hâce Alâeddin Hasan" isimli bir kişiye verilmiştir; Belgenin Farsça metni için bk. İmâdüddin Şeyhü'l-Hükemâyî. "Ferman-ı Tevliyet-i Buk'a-yı Ebû İshâkiyye-i Musalla-yı Şiraz", *Gozarişi Mirs* 100 (Yaz 2024), 5-7: Filiz Çağman – Zeren Tanını, "Manuscript Producton at the Kāzarūnī Orders in Safavid Shiraz", *Safavid Art and Architecture*, ed. Sheila Canby. (London: The Britsh Museum Press, 2002), 43-48.

[65] Şeyhü'l-Hükemâyî – Lâle, "Benâhâ-yı ma'rûf be Ebû İshâkiyye der İran", 118-119.

[66] Hândmir, *Tarih-i Habibü'-Siyer*, (Tahran: intişarat-i Hayyâm, 2001), 2/566-567; İbn Battûta, *Sefernâme-i İbn Battûta*, (Tahran: 1957), 1/268-267.

sının oldukça fazla olduğu bilinmektedir.[67] Ketebesinde nerede hazırlandığına dair bir not içermeyen, ancak tarikat binalarında, tarikata bağlı katipler ve ressamlar tarafından hazırlanmış, günümüze ulaşamamış veya henüz bilinmeyen bir takım yazma eserlerin var olması da muhtemeldir. Şiraz'daki İshâkiyye Müsâlası'nda hazırlanmış ve günümüze ulaşan iki yazmadan biri, Şeyh Mürşid ed-Din tarafından 896/1491'de yazılan Nizamî'nin *Hamse*'si (TSK, H. 1008) [68] ile Şeyh Mürşid tarafından 899/1494 yılında istinsahı tamamlanmış *Mesnevî* nüshasıdır (SK, Nuruosmaniye 2566). Bu iki yazma özenle hazırlanmış orijinal ciltlerle kaplı yazmalardır. *Hamse-i Nizami* resimli [69] ve müzehhep olduğu halde *Mesnevî* nüshası sadece müzehheptir. (Şekil 15) Bu iki yazmanın kâtipleri olan Şeyh Mürşid ed-Din ve Şeyh Mürşid'in aynı kişi olabileceği tahmin edilebilir. Bu yazmalar gibi, Topkapı Sarayı Kütüphanesinde bulunan 862/1457 tarihli *Mesnevî* nüshası (E.H. 1239) ile Adnan Ötüken Halk Kütüphanesindeki 881/1476 tarihli *Mesnevî* nüshası da (No. 263) hattat Ebu Muhammed Ebi'l-Mekârim Ali el-Mürşidî tarafından istinsah edilmiştir. (Şekil 3, 6)

15. ve 16. yüzyılda İran coğrafyasında hazırlanmış olan çok sayıda el yazmasının ketebe kayıtlarında, hattat adlarının "Mürşid" veya "Mürşidî" lakabını taşıdığı belirlenmiştir. Bu nisbenin, "Mürşid", "el-Mürşidî", "Mürşid el-Kâtib", "Şeyh Mürşid ed-Din", "Şeyh Mürşid", "Mürşidî eş-Şirazî" gibi şekillerde kullanıldığı görülür. [70]

Bu zaman diliminde hattatların bu lakapları hangi amaçla kullandıkları tam olarak bilinmemektedir. Ancak bu kelimenin, muhtemelen hattatların bir tasavvuf tarikatına mensup olmaları sebebiyle kullanıldığı düşünülmektedir. Nitekim "mürşid" kelimesi, "irşad eden" anlamına gelip Hak yolunda sâliklere rehberlik yapan velî ve pîrler için kullanılmaktadır.

Yukarıda bahsedilen Kâzerûniyye veya İshâkiyye tarikatının bir diğer adı da Mürşidiyye'dir ve bu tarikata mensup birçok âlim ve sûfî de Mürşidî nisbesini kullanmıştır. [71] Ancak, adı geçen tüm kâtiplerin bu tarikata bağlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira, tarihi kaynaklardan öğrenildiğine göre, 16. yüzyılın başlarında Şah İsmail tarafından Kâzerûniyye tarikatının İran topraklarındaki tüm faaliyetlerine son verilmiş, tarikata bağlı şeyhler öldürülmüş ve onlara ait tüm binalar yıktırılmıştır. Bu durum, dönemin tarihçilerinden biri tarafından *Cihanguşay-ı Hakan* adlı eserde rivayet edilmiştir. [72] Ancak, 16. yüzyıl İran'ında "Mürşidî" lakabını

[67] Şeyhü'l-Hükemâyî – Lâle, "Benâhâ-yı ma'rûf be Ebû İshâkiyye der İran".
[68] Karatay, *Farsça Yazmalar Kataloğu*, 152, No. 416
[69] Bu yazmanın bir resim üslubu ve bir örneği için bkz Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 175, rs. 169.
[70] Bu konuda bk. Lale Uluç, *Arts of the Book in Sixteenth Century Shiraz*, (New York: New York University, doktora tezi, 2000), 341-345; Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 282-283.
[71] Bazı isimler için bk. Algar, "Kâzerûniyye", 25/146-148.
[72] *Cihanguşay-ı Hakan (Tarih-i Şah İsma'il)*, haz. Allah deta Maztar (Pakistan: 1986), 188.

kullanan çok sayıda kâtibin hâlâ aktif olduğu da bilinmektedir. [73] Dolayısıyla, bu lakabı kullanan kişilerin yalnızca Kâzerûniyye tarikatına bağlı değil, kesin olarak adını belirleyemediğimiz İran'da faaliyet gösteren çok sayıda tarikatlardan birine mensup olabileceklerini söylemek mümkündür.

Türkmen döneminde aktif olan, tasavvuf ve dini konulu çok sayıda eser istinsah eden Muhammed b. Ahmed (el-Hâyri) el-Ensârî, en az yedi adet *Mesnevî* nüshasını da kopyalamıştır. Bu kâtibin isminde yer alan 'el-Ensârî' kelimesi bir soru oluşturmaktadır. Bunun nedeni, 15. yüzyılda İran coğrafyasında diğer hattatların isimlerinde de 'el-Ensârî' kelimesini kullanmış olmasıdır. Çağman-Tanındı'nın araştırmalarında, 15. yüzyılda aktif olan ve sanatlı kitapları istinsah eden Şeyh Muhammed b. Fahreddin Ahmed el-Ensârî, Derviş Ali b. Mansur el-Ensârî, Muhammed b. Hasan Cem'an el-Ensârî ve Abdullah Ensar gibi hattatlardan bahsedilmektedir. Bu sebeple, "'el-Ensârî' kelimesinin bu kâtiplerin isminin bir parçası mı yoksa onların kullandığı bir nisbe midir?" diye sorulabilir.

Bu sorunun cevabını kesin olarak bilmek zor olsa da söz konusu kâtipler arasında Şeyh Muhammed b. Fahreddin Ahmed el-Ensârî'nin yer alması bize bir fikir sunabilir. Şeyh Muhammed'in babası Fahreddin Ahmed, Timurlu ve Türkmen sultanlar için çalışmış, 15. yüzyılın ünlü bir hat hocasıdır. Fahreddin Ahmed'in kariyeri ve istinsah ettiği eserler incelendiğinde, hiçbir imzasında "el-Ensârî" kelimesine rastlanmamaktadır. [74]

Şeyh Muhammed ise babasının bir öğrencisi olarak kariyerine başlamış ve 15. yüzyılın son çeyreğinde aktif bir biçimde çalışmaya devam etmiştir. Günümüze ulaşan yedi imzalı eserinden, 900/1494 tarihli *Divan-ı Evhadi* nüshasını (TSK, R. 1005)[75] ve 905/1499-1500 tarihli Assâr-ı Tebrizî'nin *Mihr ü Müşteri* nüshasını (TSK, H. 831),[76] "Şeyh Muhammed b. Fahreddin Ahmed el-Ensârî" olarak imzalamıştır

Bu bilgi, Şeyh Muhammed'in ailesinden aldığı adında, "el-Ensârî" kelimesinin yer almadığını göstermektedir. Şeyh Muhammed'in isminde geçen "Şeyh" kelimesi ise onun bir tarikata mensup olduğuna işaret edebilir. Buna dayanarak, "el-Ensârî" büyük olasılıkla bu kâtiplerin kullandığı bir nisbe olup onları görevlendiren ve sanatlı yazmaların üretilmesi için çaba sarf eden bir tarikatla bağlantılı olmalıdır. Bu nisbe, mutasavvıf, şair ve âlim olarak bilinen Pir-i Herat Hâce Abdullah el-Ensârî (ö. 481/1089) ile ilişkili bir tarikata işaret ediyor gibi görünse de bu mutasavvıfla bağlantılı olan ve 'Hereviyye' veya 'Ensâriyye' adıyla bilinen bir tarikat

[73] 16. yüzyıl Mürşidi katiplerin ve imzaladıkları eserlerin bir listesi için bk. Uluç, *Arts of the Book in Sixteenth Century Shiraz*, 342-345.
[74] Fahreddin Ahmed'in hayatı ve istinsah ettiği eserler için detaylı bilgi için bk. Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 266-272.
[75] Karatay, *Farsça Yazmalar Kataloğu*, 210, No. 611.
[76] Karatay, *Farsça Yazmalar Kataloğu*, 214, No. 621.

bulunamamıştır. [77] Ancak, 15. yüzyılın düşünce ve tasavvuf dünyasında çok önemli bir şahsiyet olan Hace Abdullah Ensarî'nin fikirleri ve tasavvufî meseleleri açıklayan eserlerinin, birçok tarikatın düşüncelerini doğrudan etkilediğini söylemek mümkündür.[78]

Buna dayanarak, hayatı boyunca yalnızca tasavvuf konulu eserler kopya eden Muhammed b. Ahmed (el-Hâyri) el-Ensârî'nin bir tarikat mensubu olduğu ve kariyeri boyunca bağlı olduğu tarikatın bünyesinde çalıştığı kabul edilebilir ve bu kâtibin kopyaladığı *Mesnevî* yazmalarını da bir tarikatın bünyesinde hazırladığını söylemek mümkündür. Bu makalede ele alınan *Mesnevî* yazmalarının kullanılan malzeme ve işçilik açısından son derece kaliteli bir biçimde hazırlanmış olmaları da adını tam olarak belirleyemediğimiz bir tarikatın, sanatlı kitapların çoğaltılması için ciddi bir maddi ve manevi çaba sarf ettiğini göstermektedir. Bu veriler ışığında tasavvufi düşünceler için değerli kaynaklardan birini oluşturan Mevlânâ Celâleddin Rûmî *Mesnevî*'sinin sanatlı kopyalarının tarikatların bünyesinde, muhtemelen tarikat mensubu olabilecek yetenekli sanatçılarca hazırlandığını varsaymak mümkündür.

Türkmen döneminde tarikatların bünyesinde hazırlanmış olabileceğini düşündüğümüz *Mesnevî* yazmalarının yanı sıra, sanat hamiliği yapan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen şehzadeleri için, onların kitap üretim atölyelerinde sultanî kalitede hazırlanmış *Mesnevî* nüshalarının varlığı da dikkati çekmektedir. Karakoyunlu Şehzadesi Pir Budak'a ithaf edilmiş olan Bodleian Kütüphanesi'ndeki (*Elliot. 251*) yazma ile büyük olasılıkla Akkoyunlu Sultan Halil için hazırlanmış olan (*TİEM 2019*) yazma, yalnızca Türkmen döneminde değil, tarihte üretilmiş en sanatlı *Mesnevî* yazmalarından iki örneği teşkil etmektedir. Türkmen şehzadeleri için hazırlanmış bu *Mesnevî* yazmaları, aynı zamanda söz konusu dönemde eserin kendisinin de ne denli önemli olduğunu ve tercih edilen eserler arasında yer aldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Günümüze ulaşmış ve Pir Budak'a ithaf edilmiş bilinen 13 yazmadan 12'si edebî Divan, bir tanesi ise bu *Mesnevî* nüshasıdır. [79] Bu durum, Türkmen şehzadesinin *Mesnevî* eserini tercih etme sebebinin, eserin zengin bir Farsça manzum eser olmasıyla ilgili olabileceğini göstermektedir. Ancak, Akkoyunlu Sultan Halil için hazırlanmış eserlerin listesine baktığımızda, edebî konulu eserlerin yanı sıra tasavvuf, felsefe, ahlak ve siyaset konulu eserlerin de çoğaltıldığı görülmektedir. [80] Bu da Akkoyunlu döneminde *Mesnevî* eserinin, içeriği itibarıyla da önem kazandığını ortaya koymaktadır.

[77] Tahsin Yazıcı- Süleyman Uludağ, "HEREVÎ, Hâce Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/224.
[78] Hace Abdullah Ensarî'nin eserleri hakkında bk. Yazıcı - Uludağ, "HEREVÎ, Hâce Abdullah", 17/222-226.
[79] Bu eserlerin listesi için bk. Hüseyni, *"Karakoyunlu Türkmen Dönemi Tezhip Üslupları",* 65-67.
[80] Hüseyni, *Sanatçı ve Sultan,* 264.

Yukarıda incelenen Türkmen dönemi *Mesnevî* yazmaları kitap sanatları açısından değerlendirildiğinde, Karakoyunlu döneminde başlayan ve Akkoyunlu döneminde daha da yaygınlaşan bir süsleme programının varlığı fark edilebilir. Bu programda, nüshanın açılış yapraklarında *Mesnevî*'nin ilk defterinin dibace kısmı altın kalemle tevki hattıyla yazılır ve tezhipli bir pervazla çerçevelenir (şekil 8, 12, 17). Genellikle bu dibace, karşılıklı iki sayfa hâlinde yazmaların 1b-2a yapraklarında yer alır. Bu karşılıklı dibace sayfasını takiben, yazmaların 2b-3a yapraklarına bir serlevha tezhibi uygulanır ve *Mesnevî*'nin ilk defterinin metni serlevhanın ortasından başlar. Bu programda, *Mesnevî*'nin diğer defterlerinin başında unvan tezhibi uygulanır ve her defterin sonunda bir ketebe kaydı yer alır. Karakoyunlu dönemine ait *Mesnevî* yazmalarında bu programın daha az sayıda uygulandığı görülmektedir (bk. Tablo 1). İncelenen bu döneme ait yedi *Mesnevî* nüshasından yalnızca ikisinde bu programın kullanıldığı tespit edilmiştir. Ancak, Akkoyunlu döneminde hazırlanmış *Mesnevî* yazmaları arasında, programın değişiklik göstermeden daha yaygın bir biçimde uygulandığı ve döneme ait olan incelenen dokuz *Mesnevî* nüshasından yedisinde kullanıldığı izlenmiştir (bk. Tablo 2). Dibace süslemesi bulunmayan Türkmen *Mesnevî* yazmalarında, yine de her birinde bir adet tezhipli serlevha ile beş adet unvan tezhibi uygulandığı dikkat çekmektedir. 14. yüzyılda Anadolu'nun farklı merkezlerinde üretilmiş olan sanatlı *Mesnevî* yazmalarında, dibace metinleri ile açılış yapraklarında yoğun bir tezhip programı uygulanmıştır. [81] Bu tezhip programının, 15. yüzyılda İran coğrafyasında Türkmen *Mesnevî* yazmalarında geliştirilen tezhip programdan tamamen farklı olduğu da ayrıca dikkat çekmektedir. Ayrıca, Türkmen *Mesnevî* nüshalarının çoğaltılmasında daha çok nesih hattının tercih edildiği gözlemlenmiştir.

Sonuç

Türkmen döneminde Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin eserleri arasında *Mesnevî*, diğer eserlerinden daha fazla rağbet görmüş ve çoğaltılmıştır. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen şehzadeleri, kurdukları sanat atölyelerinde yetenekli sanatçıları hizmetlerine alarak sanatlı *Mesnevî* el yazması eserlerinin üretilmesini himaye etmişlerdir. Bu araştırmanın sonucunda, 15. yüzyılın ikinci yarısında, hükümdar atölyelerinden bağımsız olarak, tarikat dergahlarında aktif olan kitap üretim atölyelerinin de *Mesnevî*'nin çoğaltılması ve bezenmiş nüshalarının üretilmesi için himaye sağladığı ortaya çıkmıştır. Tüm bu detaylar ışığında, İran coğrafyasında Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin eserlerinin iyi derecede tanınmış olduğu ve *Mesnevî*'nin hem Farsça zengin bir edebiyat eseri olması, hem de tasavvufi düşüncenin tüm konularını içermesi nedeniyle tasavvuf yolculuğunda olanlar için bir kılavuz

[81] Bu eserlerin tezhip programı için bk. Demircan Aksoy, *XIV Anadolu Türk Tezhip Sanatı Tasarımları*, 165-285.

niteliği taşıdığı ve bu sebepten dolayı çoğaltıldığını söylemek mümkündür. Bu yazmaların tümü, Türkmen dönemi kitap sanatının hat, tezhip ve cilt dallarındaki en iyi örneklerini sunmaktadır.

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

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

Kaynakça

Algar, Hamid. "Kâzerûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Anadolu Ârifleri ve Âlimleri; *Yazma Eser Sergisi (Kataloğu)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Arberry, A. vd. The Chester Beatty Library, A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures; Volume I, MSS. 101-150. Dublin: Hodges Figgis & Co. Ltd, 1959.

Atılgan, Sevay. "Karakoyunlu ve Akkoyunlu Miniyatür Sanatı". *Anadolu Selçukları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (Mimarlik ve Sanat).* ed. Ali Uzay Peker-Kenan Bilici, 2/587-598. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 2006.

Atılgan, Sevay. "XV. Yüzyılda İran ve Çevresinde Gelişen Minyatür Üslupları ve Sorunları Üzerine Bir Etüt", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (İCANAS 38; International Congress of Asian and North African Studies)*. 347-364. Ankara: 2012.

Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Cihanguşay-ı Hakan (Tarih-i Şah İsma'il). haz. Allah deta Maztar, Pakistan: 1986.

Çağman, Filiz - Tanındı, Zeren. "Manuscript Production at the Kāzarūnī Orders in Safavid Shiraz". *Safavid Art and Architecture.* ed. Sheila Canby. 43-48. London: The Britsh Museum Press, 2002.

Çağman, Filiz - Tanındı, Zeren. "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufler.* ed. Ahmet Yaşar Ocak. 685-732. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. basım, 2014.

Demircan Aksoy, Zeynep. *XIV Anadolu Türk Tezhip Sanatı Tasarımları*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Devvânî, Celalüddin. "Arz-ı Sipâh-ı Uzun Hasan". haz. İrec Afşar. *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyat-ı Dânişgâh-ı Tehran* 3 (1956 /1335hş), 26-66.

Doğan, Esra. "Çelebioğlu Külliyesi; Mevlevîliğin İran'daki ilk Temsilciliği". *Tasavvuf ilmî ve akademik araştırma dergisi* 38 (2016), 25-46.

Ethe, Hermann - Sachu, Eduard, Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani, and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library. Oxford: 1889.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı Felsefesi, Eserleri***.** İstanbul: İnkılap Kitapevi, 7. Basım, 1999.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1983.

Hândmir. *Tarih-i Habibü'-Siyer*. 2 Cilt. haz. Debîr Siyâkî. Tahran: intişarat-i Hayyâm, 2001(1380hş).

Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd; XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*. çev. Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

Hoffmann, Brigitt. "Turkmen Princes and Religious Dignitaries: A Sketch in Group Profiles". *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century; Supplements to Muqarnas VI* (1992). 23-28.

Hüseynî, Mercan. *"Karakoyunlu Türkmen Dönemi Tezhip Üslupları". Güzel Sanatlar Alanında Geleneksel ve Güncel Bakış.* ed. Emine Filiz Yiğit- Gülşen Aslan Elkıran. 61-94, Ankara: Bidge Yayınları. 1. Basım. Aralık 2023.

Hüseynî, Mercan. Sanatçı ve Sultan; Akkoyunlu Sultan Halil Dönemi Kitap Sanatları. İstanbul: IRCICA, 2024.

Hüseyni, Seyid Muhammed Taki. *Ayasofya Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu*. Tahran: Meclis Kütüphanesi, 2010 (1390ş).

Hüseyni, Seyid Muhammed Taki. *Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin Farsça Yazmalar Kataloğu*. Tahran: Meclis Kütüphanesi, 2015 (1394ş).

İbn Battûta. *Sefernâme-i İbn Battûta*. 2 Cilt. Çev. Muhamed Ali Muvahhid. Tahran: 1957 (1376 hş).

Jackson, Cailah. Islamic Manuscripts of Late Medieval Rum, 1270s-1370s, Production,

Patronage and the Arts of the Book. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
Karatay, Fehmi Erdem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Küçük aydın Matbaası, 1961.
Kazvînî, Mir Yahya. *Lübbü't-tevârîh,* haz. Mir Haşim Mühaddis. Tahran: Encümen-I Âsâr ve Mefâhir-I Ferhengî, 2007(1386 hş).
Mazzaoui, Michaele M. *The Origins of the Safawids: Si'ism, Sufism and the Gulat*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
Minorsky, Veladimir. "İran der Sede-yî Pânzdehom beyn-i Türkiye ve Venîz". çev. Muhammed Bâkır Emîrhânî. *Neşriye-i Dânişkede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsani-yi Tebrîz* 102 (1972/1351hş), 155-192.
Ohta, Alison. "Turcoman Bindings: Dissemination of Technique and Decoration", At the Crossroads of Empires: 14th-15th Century Eastern Anatolia, Proceedings of the International Symposium held in Iıstanbul, 4th-6th May 2007, 209-219, İstanbul: Publications de l'Institut Français d'Études Anatoliennes, 2012.
Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/441-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
Öngören, Reşat. "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Richard, Fransis. Cilvehâ-yi Hüner-i Pârsî; Nüshahâ-yi Nafis-i İranî dar Garn-ı 6-11. hicrî, Mevcüt dar Ketabhâne-i Mellî-i Frânse. çev. Ruhbahşiyân. Tahran: İntişârât-ı Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 2004 (1383 hş).
Robinson, B. W. "The Turkmen School to 1503". *The Arts of the Book in Central Asia*. ed. Basil Gray. 215-247. London: UNESCO, 1979.
Roemer, H. R. "Turkmen Daynasties". *The Cambridge History of Iran*; *Volume 6, The Timurid and Safavid Periods*. ed. Peter Jackson - Laurence Lockhart. 147-189. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Roxburgh, David. "Many a Wish Has Turned to Dust: Pir Budaq and the Formation of Turkmen Arts of the Book". *Envisioning Islamic Art and Architecture; Essays in Honor of Renata Holod*. ed. David J. Roxburgh. 175-222. Leiden: Brill, 2014.
Sims, Eleanor. "The Art of Illumination in Islamic Manuscripts in the Gulbenkian Museum, Lisbon". Halı 114 (2001), 96-99.
Sümer, Faruk. "Akkoyunlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
Sümer, Faruk. "Kara Koyunlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Şeyhü'l-Hükemâyî, İmâdüddin – Lâle, Hâide. "Benâhâ-yı ma'rûf be Ebû İshâkiyye der İran ve serzeminhâ-yı İslâmî". *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Tahran* 2 (Yaz 2008/1387hş), 111-131.
Şeyhü'l-Hükemâyî, İmâdüddin. "Ferman-ı Tevliyet-i Buk'a-yı Ebû İshâkiyye-i Musalla-yı Şiraz". *Gozarişi Mirs* 100 (Yaz 2024), 5-7.
Tanındı, Zeren. "1278 Tarihli En Eski Mesnevî'nin Tezhipleri". *Kültür ve Sanat* 8 *(Aralık 1990), 17-22.*
Tanındı, Zeren. "Anadolu Selçuklu Sanatında Tezhip: Müzehhip Muhlis b. Abdullah el-Hindi ve Halefleri". *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları, Yıldız Demiriz'e Armağan*. ed. M. Baha Tanman ve Uşun Tükel. 141-150. İstanbul: 2001.
Tanındı, Zeren. "Bezmiâlem Valide Sultan'ın Kitap Hazinesi'nden Musavver ve Müzehhep Bir Mesnevî". *Bir Ömür Tarih, Yusuf Oğuzoğlu'na Armağan*, ed. İsmail Yaşayanlar. 235-267. Bursa: Osmangazi Belediyesi, 2022.
Tanındı, Zeren. "İslam Kitap Sanatında Mesnevî'nin Örnekleri". *Mesnevî. Nüsha-i Kadîme'nin Tıpkı Basımına Dâir*. haz. Adnan Karaismailoğlu vd. 41-93, İstanbul: T.C. Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2022.
Tanındı, Zeren. "Karamanlı Beyliği'nde Kitap Sanatı". *Kültür ve Sanat* 12 (Aralık 1991), 42-44.
Tanındı, Zeren. "Mevlâna Celaleddin Rumî'nin ve Sultan Veled'in Konya Mevlâna

Müzesindeki Eserlerinin Tezhipli İlk Örnekleri". *Mevlâna Ocağı, Mevlâna'nın Doğumunun 800. Yılına Armağan*. haz. M. Bayyiğit. 163-178. Konya: Kombasan Vakfı, 2007.

Tanındı, Zeren. "Seçkin Bir Mevlevî'nin Tezhipli Kitapları". *M. Uğur Derman 65 Yaş Armağan Kitabı*. ed. Irvin C. Schick. 513-536. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000.

Tanrıkorur, Ş. Barihüda. "Mevleviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/468-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Tihrânî, Abū Bakr. *Kitâb-i Diyârbakriyya*; *Ak-Koyunlu Tarihi.* haz. Necati Lugal - Faruk Sümer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.

Uluç, Lale. *Arts of the Book in Sixteenth Century Shiraz*. New York: New York University, doktora tezi, 2000.

Woods, John. *Akkoyunlular; Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk*. çev. Sibel Özbudun. Ek Yazılar ve Açıklamalar: Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993.

Wright, Elaine. *The Look of the Book, Manuscript Production in Shiraz, 1303-1452*. Seattle: University of Washington Press, 2013.

Yazıcı, Tahsin- Uludağ, Süleyman, "HEREVÎ, Hâce Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yazıcı, Tahsin, "Arif Çelebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zerrinkûb, Abdulhüseyin. *Erziş-i Mirâs-i Sufiyye*. Tahran: İntişarat-ı Âriya, 1965(1344ş).

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Anadolu'da Bir Eğitim Şehri: Kayseri Danişmentli ve Selçuklu Medreselerinden Örnekler

A City of Education in Anatolia: Examples from Kayseri Danishmendid and Seljuk Madrasahs

Müberra Şahin*
Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Ankara, Türkiye
PhD student, Hacettepe University, Faculty of Literature, Department of Art History, Ankara, Türkiye
muberrasahin@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-1688-8302
*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Nermin Şaman Doğan
Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Ankara, Türkiye
Professor, Hacettepe University, Faculty of Literature, Department of Art History, Ankara, Türkiye
nerminsd@hacettepe.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-9954-2429

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1615999

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 09.01.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Şahin, Müberra – Şaman Doğan, Nermin. "Anadolu'da Bir Eğitim Şehri: Kayseri Danişmentli ve Selçuklu Medreselerinden Örnekler". *İstem* 45 (2025), 475-508. https://doi.org/10.31591/istem.1615999

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

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

Ethical Statement / Etik Beyan
This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "An Overview of the Anatolian Seljuks and Principalities Period Madrasas in the Light of Documents", supervised by Nermin Şaman Doğan (Ph.D. Dissertation, Hacettepe University, Ankara/Türkiye, 2025). Bu çalışma Nermin Şaman Doğan danışmanlığında yürütülen "Belgeler Işığında Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Medreselerine Bakış" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır

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

Anadolu'da Bir Eğitim Şehri: Kayseri Danişmentli ve Selçuklu Medreselerinden Örnekler

Öz

Kayseri ve çevresindeki yerleşimler tarihin her döneminde önemli olmuştur. Eski çağlarda "Kapadokya" adı verilen bölgede yer alan ve ilk olarak Erciyes Dağı (Argios) eteklerinde kurulan kent, Mazaka, Eusebia, Caesereia Mazaka, Caesarea, Kaysaria adlarıyla bilinmektedir. Cumhuriyet dönemiyle birlikte Kayseri ismiyle anılan şehir; kuzeyde Yozgat, kuzeydoğuda Sivas, güneyde Adana, güneydoğuda Kahramanmaraş, batıda Nevşehir ve güneybatıda Niğde illeri ile komşudur. Çok sayıda kültüre ev sahipliği yapmış ve her dönemin ticaret merkezlerinden biri olan kent, Akdeniz'i, Karadeniz ve Ege'ye bağlayan yollar üzerinde bulunmaktadır. Roma ve Bizans döneminde de önemini koruyan Kayseri'de Türk dönemi Danişmentliler ile başlar ve Anadolu Selçukluları ile devam eder. Anadolu Selçuklu döneminde de ticaretin yanı sıra özellikle eğitim yapılarının fazlalığı ve çeşitliliği ile Orta Çağ Türk mimarisinin önemli bir kesitini sunan şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu medreselere genellikle sultanlar, sultan eşleri ve varlıklı devlet adamları banilik yaparak, kentin şehir dokusuna da katkı sağlayan zengin vakıflarla desteklenmiştir. Kentin tarihi dokusunda çok sayıda ve çeşitte medrese örneklerinin yayılım göstermesi hem şehrin genişlemesine hem de şehirde oluşan entelektüel ortama ve bilgi birikimine gönderme yapmaktadır. Bu çerçevede, kentin eğitime katkısının bir yansıması olarak "makarr-ı ulema/bilginler şehri" diye anıldığı da bilinmektedir. Kayseri medreseleri plan, mimari ve süsleme özellikleri ile klasik Selçuklu üslubunu yansıtan özel örneklerdir. Tümü açık avlulu olan medreselerin cepheden dışa taşkın, yüksek ve çok süslü tutulmuş, genellikle kitabeli olan taç kapıları bu örnekleri farklı kılar. Kentin en anıtsal yapılarını meydana getiren Kölük, Gevher Nesibe, Huand Hatun, Hacı Kılıç ve Sahibiye medreseleri ile Anadolu Selçuklu döneminin günümüze ulaşan ilk hastanesi Gevher Nesibe Darüşşifası dikkati çeken özgün eserlerdir.

Anahtar Kelimeler: *Kayseri, Danişmentli, Anadolu Selçuklu, Medrese, Eğitim.*

A City of Education in Anatolia: Examples from Kayseri Danishmendid and Seljuk Madrasahs

Abstract

Kayseri, located in the historical region of Cappadocia at the foothills of Mount Erciyes (Argios), has been a prominent settlement throughout history. Known by names such as Mazaka, Eusebia, Caeserea Mazaka, and Kaysaria before being renamed Kayseri during the Republican period, the city is surrounded by Yozgat to the north, Sivas to the northeast, Adana to the south, Kahramanmaraş to the southeast, Nevşehir to the west, and Niğde to the southwest. Its position on key trade routes connecting the Mediterranean, Black Sea, and Aegean regions ensured its status as a center of commerce and culture in every era. Kayseri, which preserved its significance during the Roman and Byzantine periods, began its Turkish era with the Danishmends and continued with the Anatolian Seljuks. During the Anatolian Seljuk period, Kayseri emerged as a city that represents a significant cross-section of medieval Turkish architecture, marked by the abundance and diversity of its educational buildings, in addition to its role in trade. These madrasahs, established by sultans, royal families, and influential statesmen, were supported by extensive endowments. The abundance of madrasahs in the historical fabric of the city points to both its expansion and the intellectual environment and accumulation of knowledge that developed within it. These institutions not only shaped the urban landscape but also created an environment of intellectual and scholarly growth, leading to Kayseri's recognition as "makarr-ı ulema" (city of scholars). The madrasahs of Kayseri are exceptional examples of classical Seljuk architecture, characterized by open courtyards, intricate ornamentation, and monumental crown gates inscribed with detailed carvings. Among these are Kölük, Gevher Nesibe, Huand Hatun, Hacı Kılıç and Sahibiye madrasahs. The Gevher Nesibe Darüşşifa, the first surviving Seljuk hospital, further highlights the city's historical contributions to education and healthcare.

Keywords: *Kayseri, Danishmendid, Anatolian Seljuk, Madrasa, Education.*

Giriş

Eski Çağlardan günümüze kadar pek çok kültüre ev sahipliği yapmış olan ve ilk olarak Mazaka adı ile anılan Kayseri, Akdeniz'i Karadeniz ve Ege'ye bağlayan yollar üzerinde bulunması nedeniyle her zaman önemli bir ticaret ve kültür merkezi olmuştur. Roma ve Bizans döneminde de önemini koruyan şehirde Türk dönemi; Danişmentli (1080-1178), Selçuklu (1169-1308), İlhanlı (1308-1345), Eretnalılar (1345-1381), Kadı Burhaneddin Ahmet Beyliği (1381-1398), Dulkadiroğulları (1419-1438), Karamanoğulları (1402-1468) ile Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e uzanan tarihi bir geçmişe sahiptir. Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde de hem ticari hem kültürel hem de eğitim alanında önemli kentlerden biri olma özelliğini devam ettirmiştir.

Bilindiği gibi İslâm ilim kurumu olan medrese, ders okunan yer, öğrencinin içinde oturup kalktığı bina anlamına gelmektedir[1]. Okumak, bir metni öğrenmek, anlamak, ezberlemek ve tekrar etmek anlamındaki ders (derase) kökünden gelir[2]. Cami ve mescitlerin içinde bir halka (daire biçimli oturma düzeni) etrafında başlayan eğitim, giderek ders programları ve öğrenci sayısının artması ile yetersiz kalmış bu nedenle yeni mekân arayışları başlamıştır. Örneğin kelam gibi ilim dallarında eğitim, tartışma metoduna dayandığından, mescit gibi sessizlik ve huzur ortamı isteyen ibadet yerinde yapılmasına uygun değildi. Bunun sonucu olarak eğitim- öğretim, mescit ve camilerden ayrılmış özel yapılara aktarılmıştır. Yine de camiler birer eğitim-öğretim merkezi olmaya devam etmiştir[3].

Medreselerin kökeni ve kuruluşuna dair farklı görüşler bulunsa da özellikle Büyük Selçuklu döneminde önem kazanmış, Sultan Alp Arslan (1063-1072) zamanında kurumsallaşmış ve devlet tarafından desteklenmiştir[4]. Dönemin ünlü veziri ve Siyasetname adlı eserin de yazarı olan Nizamülmülk, yaklaşık otuz yıllık vezirliği sırasında (1063-1092) sultanın desteği ile Nizamiye Medreselerini inşa ettirmiştir[5]. Başlangıçta fakihler ve bilginler için, daha küçük ölçekte özel imaretler açılır-

[1] H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları No.9, 1969), "Medrese", 197.

[2] Mehmed Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Basımevi, 1983), "Medrese", 2/436; Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 274; Ayşe Furat, "Eğitim-Mimari İlişkileri Açısından Kuruluş Dönemi Osmanlı Medreseleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 181-208; Nebi Bozkurt, "Medrese" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323; Türker Göktürk - İsa Dağ, "Nizamiye Medreselerinin Eğitim Öğretimdeki Rolü", *The Journel of Academic Social Studies* 27 (2014), 457-469; Muhammed Kemaloğlu, "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim-Öğretim (Medreseler)", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/5 (2015), 89-106.

[3] Ahmet Yavuzyılmaz, *Anadolu'da XVI. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi (1500-1600)* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 26.

[4] Mehmet Ali Köymen, "Alp Arslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri I Üniversiteler", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* IV (1975), 110; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1983), 373.

[5] M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim,* çev. Sadık Cihan (Samsun: Etüt Yayınları, 2000); Ahmet Beken, "Nizâmiye Medreselerinde Öğretim Yapılan İlimler", *Çukurova Üniversitesi* →

ken Nizamiye Medreseleri ile daha geniş bir kitleye eğitim verilmesi sağlanmıştır. Bu medreselerle amaçlanan; ilim adamlarını bünyesinde toplayıp ilmi geliştirmek, onlara maaş bağlayıp devletin yanında tutmak, öğrencilere ücretsiz eğitim vermek, Fatımîlerin, Şiilik propagandalarına karşı Sünnî-Şafii usulüne göre savunmak olmuştur[6]. Nizamiye medreseleri, Batınî unsurlara karşı Sünnî İslâm anlayışını geliştirmekle kalmamış, Orta Çağ'ın önemli eğitim kurumlarından birine dönüşmüştür.

1071 Malazgirt Savaşı zaferi sonrasında Türklerin Anadolu'ya gelişiyle, Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminde farklı coğrafyalarda çok sayıda yapı inşa edilmiştir. Bu dönemlerde kentlerin tarihi dokusu içinde en anıtsal yapılardan biri de medreseler olmuştur. Bu bağlamda medreseler plan, mimari ve süsleme özellikleri ile şehirlerin simgesi durumundadır. Medrese mimarisi bir avlu çevresinde (revaklar, eyvanlar, öğrenci odaları) düzenlendiği için açık ve kapalı avlulu olarak iki ana başlıkta gruplanır. Anadolu'da kapalı avlulu medreselerin ilk örnekleri Danişmentli, açık avlulu medreseler ise Artuklu kültür çevresinde karşımıza çıkmaktadır[7].

Medreselerle ilgili kitabe, vakfiye, dönemin tarih kitapları birincil kaynak olarak önem taşır. Özellikle vakfiyeler yapının işleyişi, eğitim-öğretimin niteliği, medrese görevlileri (müderris, muid, öğrenci, imam, diğer görevli), yapının konumu ve şehrin dokusu hakkında bilgiler vermektedir. Anadolu Selçuklu döneminden günümüze gelebilen vakfiyelere göre; Konya Şemseddin Altun-aba Medresesi 38, Amasya Halifet Gazi Medresesi 12, Sivas Gök Medrese 20, Sivas Buruciye Medresesi 30, Kırşehir Cacabey Medresesi 24, Niğde Ak Medrese 15 öğrenci sayısı ile karşımıza çıkmaktadır. Medreselerde verilen dersler ise Usul, Şeriat, Hilaf, Bahis, İstidlal, Münazara, Hadis, Tefsir, Fıkıh (İslam hukuku), Ulûmu Edebiye, Sarf, Nahiv, Ulûmu Âliye'dir[8]. Eğitim süresi de 3- 5 yıl arasında değişmektedir. Vakfiyelerde belirtilen öğrenci sayıları genellikle burs alan öğrencileri kapsamaktadır. Bu durumda burs almayan öğrenciler de olduğu düşünülmelidir. Bu da öğrenci sayısının daha fazla olduğuna işaret etmektedir.

→

İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2 (2021), 418.

[6] Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 373; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/64, Ahmet Yavuzyılmaz-Cahit Karakök, "Konya Medreseleri", *Konya Kitabı XIX -Türkiye Selçukluları ve Konya*, ed. Caner Arabacı vd. (Konya: Konya Ticaret Odası, 2023), 4/214-215.

[7] Abdullah Kuran, *Anadolu Medreseleri* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1969), 11-115; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri* (İstanbul: İTÜ Matbaası, 1970), Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978).

[8] İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 45-89; Osman Turan, "Selçuklu Vakfiyeleri I. Şemseddin Altun-aba, Vakfiyyesi ve Hayatı", *Belleten* 11/42 (1947), 202. Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III. Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten* 12/45 (1948), 74; Sadi Bayram – A. Hamdi Karabacak, "Sahib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 37; Refet Yinanç, "Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, 15 (1982), 5-22; Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi,* (Ankara: TTK, 1989).

Medreselerde eğitim-öğretim salı ve cuma günleri dışında, haftanın beş günü yapılmaktadır[9]. Dersler ezberleme, tekrar, müzakere ve imla yöntemiyle öğretilir. Öğrenci, medreseye başladığı günden itibaren, hangi ders için hangi eserleri okumuşsa, o eserlerden sınav yapılır ve başarılı olanlar hocasından icazetname adlı belgesini alır. Derslerden başarısız olan öğrencilerin belli bir süre sonra medreseyle ilişiği kesilir[10].

Osmanlı Dönemine gelindiğinde ise medreseler Anadolu Selçuklu ve Beylikler medreselerinin devamı gibi görünse de Yıldırım Bayezid (1389-1402) ve II. Murat (1421-1451) devrinden itibaren önemli değişiklikler olduğu, medreselerde düzenlemeye ve derecelendirmeye gidildiği görülmektedir. Bu derecelendirmede medresede okutulan dersler esas alınmıştır[11]. Osmanlı medreseleri, Fatih Sultan Mehmet döneminde (1451-1481) belirgin bir sistem üzerine oturmuştur. Fatih, ilk olarak Anadolu Selçukluları ve Beyliklerden, Osmanlıya ulaşan medreseleri ardından da kendisinden önce kurulan Osmanlı medreselerini teşkilatlandırmıştır. Bu teşkilatlandırmada, medreselerde okutulan derslerin yanı sıra medreselerin inşa edildiği dönem, müderrislerin maaşları, kurucularının unvanları da göz önünde bulundurulmuştur. Buna göre medrese derecelendirmeleri şu şekilde yapılmıştır; Haşiye-i Tecrid yani 20'li medreselerde, müderris günlük 20-25 akçe ücret alır ve Haşiye-i Tecrid kitabı okutulurdu, Miftah/30'lu medreselerde müderrisler günlük 30-35 akçe ücretle belagata dair Miftâh adlı eseri okuturdu. Kırklı medreselerde, müderris günlük 40 akçe alırdı. Hariç Ellili medreseler, kırklılardan bir derece yüksek medreselerdir. Ardından Dahil (Musıla-i Sahn) ve en yüksek seviyede Sahn-ı Seman Medreseleri yer almaktadır[12]. Kırklı ve Hariç Ellili medreselerin konumuz açısından önemi de Osmanlılardan önceki hükümdarlar, onların oğulları, kızları, eşleri ya da devlet erkânı tarafından yapılmış olmalarıdır.

Osmanlı medrese teşkilatının tamamlanması ise Kanuni Sultan Süleyman zamanında olmuştur. Bu dönemde kurulan Süleymaniye medreseleriyle müderrisler dolayısıyla da medreseler şu şekilde derecelendirilmiştir. Başlangıçtan itibaren İptida-i Hariç, Hareket-i Hariç, İptida-i Dahil, Hareket-i Dahil, Musıla-i Sahn, İptida-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Musıla-i Süleymaniye, Hamise-i Süleymaniye, Süleymaniye, Darül' Hadis derecelerinden oluşmaktadır[13].

[9] Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III", 140-142.

[10] Bozkurt, "Medrese", 323.

[11] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: TTK, 1992), 2, Yavuzyılmaz, *Anadolu'da XVI. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi (1500-1600)*, 35-36.

[12] Ersoy Taşdemirci, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Medreseler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 523-524; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı,* 10-11; Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri,* 15, Yekta Demiralp, *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 5-6, Yavuzyılmaz, *Anadolu'da XVI. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi (1500-1600), 39-40.*

[13] Taşdemirci, "Osmanlı İmparatorluğunda Medreseler", 526, Yavuzyılmaz, *Anadolu'da XVI. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi (1500-1600),* 39. Ayrıca Osmanlı Dönemi medreseleri hakkında detaylar →

Bu çalışmada Kayseri'deki Danişmentli ve Selçuklu medreselerinin kısaca plan ve mimari özellikleri tanıtılarak, özellikle yapılarla ilgili birinci el kaynaklar ve Osmanlı dönemine ait Arşiv Belgelerindeki verilerin tartışılması ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Kayseri'de bulunan Kölük/Gülük, Çifte/Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp, Huand Hatun, Hacı Kılıç, Sahibiye medreseleri ele alınacaktır[14]. Sultan ve Vezir yapıları olan seçilmiş örneklerin, ulaşılan belgeler ışığında Osmanlı dönemi onarımları, kullanımları ve medrese sistemi içindeki konumları hakkında bilgiler sunulacaktır. Kayseri medreseleri birçok bilimsel çalışmaya konu olmuş ancak Osmanlı zamanındaki durumları değerlendirilmemiştir. Bu nedenle yapılar, belgelerle birlikte yeniden ele alınacaktır. Araştırmada kullanılan Osmanlı dönemi belgeleri; Ali Emiri Abdülhamid I, Ali Emiri Osman III, Bab-ı Asafî Ruus Kalemi Defterleri, Cevdet Maarif, Evkaf Defterleri, Evkaf Muhasebe Kalemi, İbnülemin Vakıf, Kâmil Kepeci Defterleri, Tapu Tahrir Defterleri ve Kayseri Şer'iyye Sicil kayıtlarından oluşmaktadır.

1. Medreselerin Kayseri Şehir Dokusu İçindeki Yeri

Bir iç kale ve onu çevreleyen dış kalesiyle açık kent grubuna giren Kayseri, Anadolu Selçuklu şehirlerinin tipik bir örneği olarak karşımıza çıkar[15].

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde, Kayseri şehri ve bazı yapıları hakkında bilgi verilmiş, kentin İç Kalesi tanıtılmıştır. Ayrıca şehirdeki medreselerden de kısaca söz ederek yapıların adlarını vermiştir. Bu yapılar Köşk Medrese, Huand Hatun, Hacı Kılıç ve Müftî Medresesi'dir[16].

Kayseri'de özellikle batı, güney ve güneybatıya doğru başlayan yerleşme düzeni 13. yüzyıl başlarından itibaren şehrin kuzeyine yönelmiştir. Dış kale surlarının dışında konumlanan bağımsız ya da bir yapıya bitişik olarak tasarlanan birçok

→

için bkz. Yıldız Ötüken, "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanlı Medreseleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi. In Memoriam Prof. Albert Louis Gabriel Özel Sayısı* 9 (1978) 337-371; Hakan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç-Yapı-İşleyiş)*, (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997).

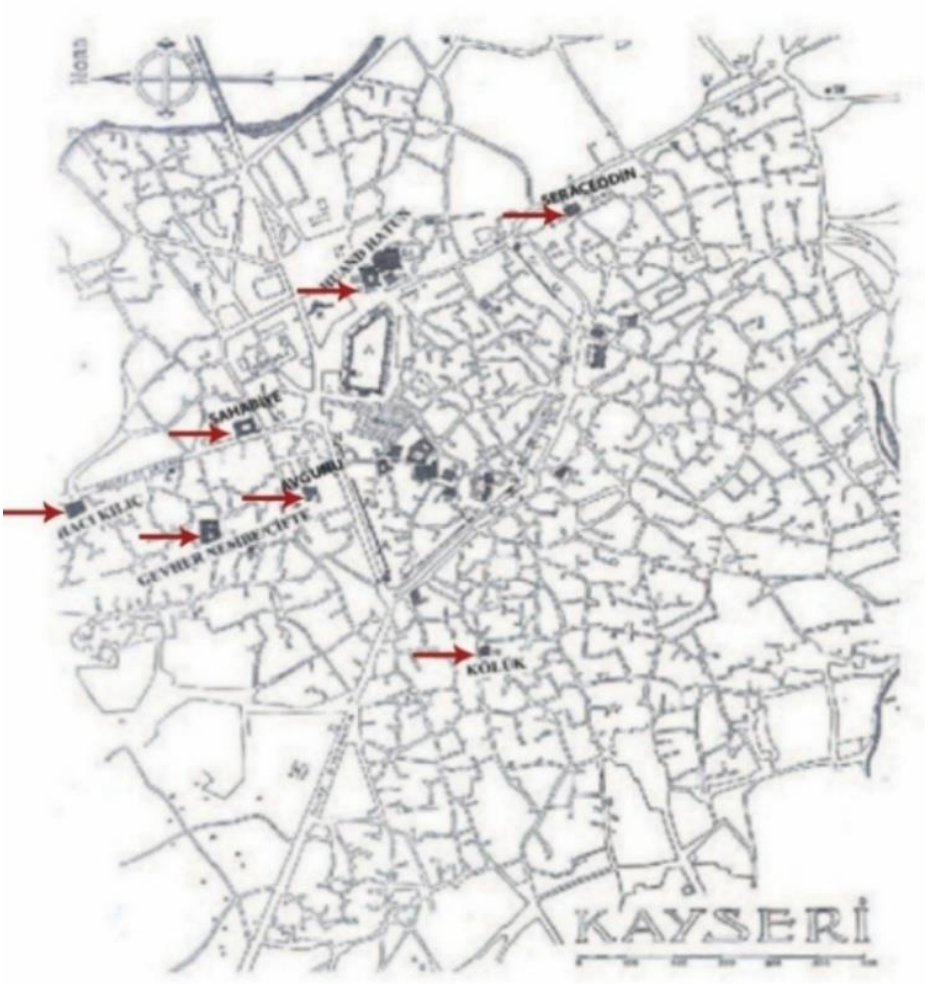
[14] Medreseler için bkz.; Charles Texier, *Description de L' Asie Mineure* (Paris: Firmin Didot Frères, 1849), 58-290-292; Albert Gabriel, *Monuments Turcs D'Anatolie Kayseri-Niğde* (Paris: Librarie Des Ecoles Françaises D'athenes Et De Rome, 1931), 46-49-64-66; Mahmut Akok, "Kayseri'de Huand Mimari Külliyesinin Rölövesi", *Türk Arkeoloji Dergisi* 25 (1967), 5-47; Mahmut Akok, "Kayseri'de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası ve Sahabiye Medresesi Rölöve ve Mimarisi", *Türk Arkeoloji Dergisi* 17/1 (1968), 133-181; Kuran, *Anadolu Medreseleri*; Sözen, *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*; Erol Yurdakul, "Kayseri Külük Camii ve Medresesinde Yapılan Hafriyat ve Araştırma Sonuçları ile ilgili Yeni Görüşler", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi* 1 (1974), 167-207; Haluk Karamağaralı, "Kayseri'deki Hunad Camiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzumesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 199-246; Osman Eravşar, *Ortaçağ'da Kayseri Kent Dokusunun Gelişimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998); Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014); Alptekin Yavaş, *Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015).

[15] Kent modelleriyle ilgili detaylar için bkz. Uğur Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11-15. yy) (*İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1987), 41-66.

[16] Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Konya- Kayseri- Antakya- Şam- Urfa- Maraş- Sivas- Gazze- Sofya- Edirne*, çev. S. Ali Kahraman-Yücel Dağlı (İstanbul: YKY, 1999), 3/1, 236.

medrese bulunmaktadır. Kaynaklarda adı geçen bazı medreseler ise günümüze ulaşmamıştır.

Kayseri'de dış kale surlarının dışında, batıda bir kısmı günümüze gelen Hoca Hasan Medresesi (1193), güneybatıda Kölük/Gülük Camii ve Medresesi (onarım 1211), kuzeybatıda Gevher Nesibe/Çifte Medrese (1205) ve Avgunu Medresesi (13. yüzyıl ortası), kuzeyde Hacı Kılıç Camii ve Medresesi (1249), doğuda Huand Hatun Camii ve Medresesi (1238), kuzeydoğuda Sahibiye Medresesi (1267), güneydoğuda ise Seraceddin Medresesi (1239) yer almaktadır. Günümüze ulaşmayan, sadece kaynaklarda adı geçen Kayseri Ulu Camii'nin güney cephesine bitişik olan Melik Gazi Medresesi (1134–1143), Sahibiye Medresesi'nin doğusunda Ziyaiye Medresesi ile Kazancılar Çarşısının batısında da Pervane Medresesi'nin bulunduğu anlaşılmaktadır.



Şekil 1. *Medreselerin Şehirdeki Konumu (A. Gabriel, 1931)*

Yukarıda saydığımız örnekler kentin dört yönden medreseler ile kuşatıldı-

ğını göstermektedir. Bir başka deyişle medreselerin yer seçimi, kentin dört yönüne doğru yayılımını göstermesi açısından önemlidir. Özellikle külliyeler içinde yer alan medreseler sur kapılarının açıldığı meydanlarda konumlanarak kentin yeni bölgelerinin gelişmesine katkı sağlarlar[17]. Bu medreseler Osmanlı döneminde de aktif olarak kullanılmıştır.

1.1. Kölük/Gülük Medresesi

İlk örneğimiz dış kale surlarının güneybatısında, Boyacı Kapısı'nın yaklaşık 400 m kuzeyinde bulunan Kölük/ Gülük Medresesi'dir. Çok sayıda onarım geçiren yapı 1335 yılındaki depremde oldukça zarar görmüştür. Kölük Şemseddin tarafından onarıldığı için onun adını taşımaktadır[18].

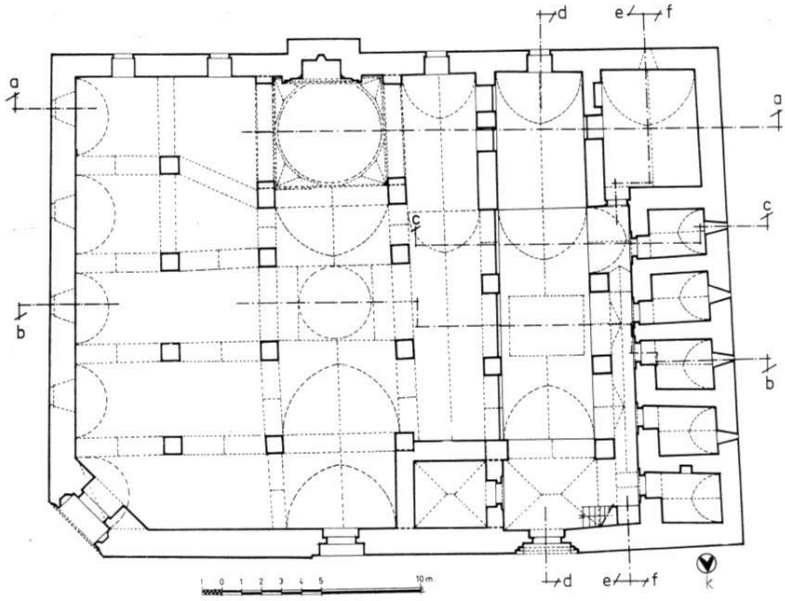
Caminin kuzeydoğu köşesindeki taç kapısı üzerinde yer alan onarım kitabesinde; "*Bu binayı Keyhüsrev'in oğlu, dünya ve dinin şerefi, fetihler sahibi, Mü'minlerin Emirinin ortağı, büyük Sultan Keykâvus'un hâkimiyeti zamanında, Allah'ın en zayıf kulu, iffetli kadın, Yağıbasan oğlu Mahmud'un kızı Atsuz Elti Hatun 607(1210–11) yılında onartmıştır*" yazılıdır[19]. Bu kitabe verisi, Danişmentli Beyliği'nin ortadan kalkmasına rağmen şehrin imarına yönelik faaliyette bulunduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Danişmentli döneminde ilk defa Kayseri Kölük Camii ve Medresesinde karşımıza çıkan cami-medrese birleşimi dikkat çekicidir. Medrese, cami ve hamamdan oluşan külliyenin parçasıdır. Külliyeye daha sonra bir çeşme eklenmiştir. Örnek caminin içinde batı duvar, kuzeybatı ve güneybatı duvarların önündeki medrese mekanlarından (eyvan, odalar) oluşan kurgusuyla, bir başka deyimle camiyle iç içe düzenlemesi ile ünik bir yapıdır. Ayna yansımalı "L" planlı medrese, avlusuz, tek eyvanlı, iki yönden revaklı, iki katlıdır. Medresede birimler sivri tonoz ile örtülüdür.

[17] Nermin Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 16* (2012), 195.

[18] Yurdakul, "Kayseri Külük Camii ve Medresesinde Yapılan Hafriyat ve Araştırma Sonuçları ile ilgili Yeni Görüşler", 167; Eravşar, *Ortaçağ'da Kayseri Kent Dokusunun Gelişimi*, 163; Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 196.

[19] Kemal Göde, *Halil Edhem (Eldem) ve Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm* (Kayseri: Kültür Yayınları, 2011), 43-44.



Şekil 2. *Kölük Camii ve Medresesi Plan (Yurdakul, 1974)*

Medresenin onarıma bilinen ilk kayıt, onarım kitabesinde de yazdığına göre 1335 yılında yaşanan depremin ardından Alemuddin oğlu Şemseddin Gülük tarafından onarıldığıdır. 1970 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından bir restorasyon çalışması gerçekleştirilmiştir. Caminin damı bakır çatı ile kaplanmış, medresenin eksik odaları tamamlanmış, sonradan eklenen kadınlar mahfili kaldırılmıştır[20]. Günümüzde cami olarak kullanılmaktadır.

Osmanlı dönemi arşiv belgelerinde yer alan 1847 tarihli "*Kayseri Medreselerindeki Talebelerin Tahrir-i Nüfusu"* adlı muhasebe kaydına göre bu tarihte yaş ortalaması 25 olan 5 öğrencisi bulunmaktadır. Bu öğrenciler Niğde, Sivas, Erzurum ve Yozgat şehirlerinden gelmişlerdir[21]. Kayıtlarda medrese ile ilgili başka bir bilgiye rastlanmamıştır. 1584 yılına ait evkaf defterine göre caminin vakıfları arasında; geliri 200 akçe olan Talas nahiyesine bağlı bir köy, günlük geliri 1800 akçe olan Gülük Hacı Mehmet Hamamı, yıllık geliri 20 akçe olan Gülük mahallesinde bir ev yer alır. Caminin yıllık geliri 2.020 akçedir[22].

[20] Eravşar, *Ortaçağ'da Kayseri Kent Dokusunun Gelişimi, 173.*
[21] Osmanlı Arşivi (BOA), *Kâmil Kepeci Defterler [KK.d]*, No. 6534, 57.
[22] Yasemin Demircan Özırmak, *Tahrir ve Evkaf Defterine Göre Kayseri Vakıfları* (Kayseri: Kayseri Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, 1992), 68.



Şekil 3. *Kölük Camii Taç Kapısı*



Şekil 4. *Kölük Camii ve Medresesi Kuzey cephe (Şahin, 2024)*

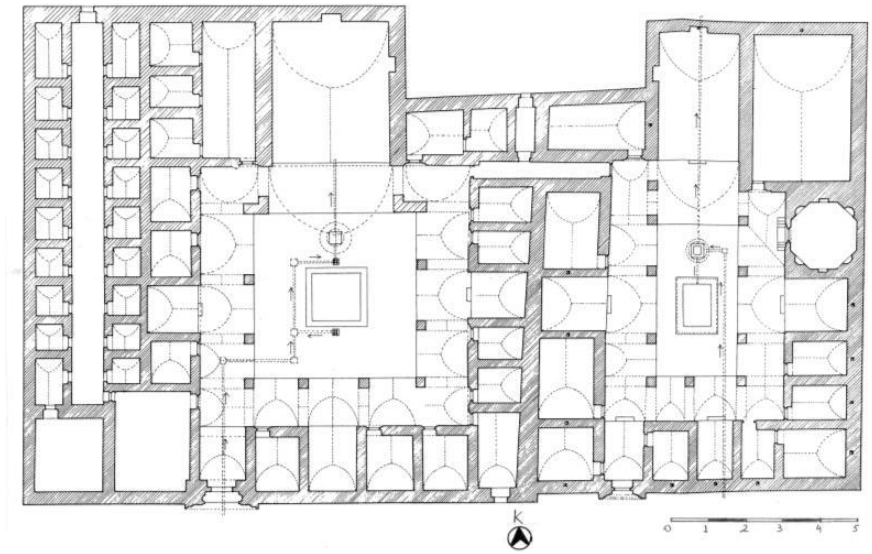
1.2. Gevher Nesibe Darüşşifası- Tıp Medresesi /Çifte Medrese

İç kalenin kuzeyinde, Kayseri kent merkezinde, Mimar Sinan Parkı içinde yer almaktadır. Darüşşifa taç kapısında, mukarnaslı kavsaranın üzerindeki mermer üzerine sülüsle yazılı iki satırlık kitabesinde: *"Bu Maristan'ın yapılmasına -daim*

kılınsın- Kılıçarslan oğlu din ve dünyanın bereketi yüce sultan Keyhüsrev zamanında -Allah rızası için- 602 yılında Kılıçarslan'ın kızı din ve dünyanın ismetlisi (iffetlisi) Melike Gevher Nesibe'nin vasiyeti üzerine karar verilmiştir" yazılıdır[23]. Kitabeden de anlaşılacağı üzere darüşşifa, I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196, 1205-1211) tarafından, kız kardeşi Gevher Nesibe'nin vasiyeti üzerine inşa ettirilmiştir.

Medresenin kitabesi yoktur ancak darüşşifayla beraber yapıldıkları mimari özelliklerinden anlaşılmaktadır. Yapı, Anadolu Selçuklu döneminin günümüze ulaşan ilk Darüşşifası ve Kayseri'deki ilk külliyesidir. Külliye, farklı iki yapının bitiştirildiği, medrese ve darüşşifanın birlikte inşa edildiği, türbenin ilk planlamada tasarlandığı yapılar gurubunda değerlendirilmektedir. Kitle olarak bir bütünlük göstermesine karşılık ön/güney cephede girişleri ayrı düzenlenerek iki işlevli olduğu vurgulanmıştır. Güney cephenin doğusunda medreseye, batısında ise darüşşifaya girilen taç kapılar bulunur. Medresenin taç kapısı cephe duvarıyla aynı seviyede, darüşşifa taç kapısı ise cepheden yüksek tutulmuştur[24].

Aynı kurguda bitişik olarak tasarlanan iki yapı da kuzey-güney yönünde dikdörtgen planlı, açık avlulu, avlusu dört yönden revaklı, dört eyvanlı ve tek katlıdır. İki yapı kuzeydeki bir koridor aracılığı ile birbirlerine bağlanır. Taç kapılar, giriş eyvanı- avlu- havuz- ana eyvan dizilimi aynı eksen üzerinde yer almamaktadır.



Şekil 5. *Kayseri Çifte Medrese, Plan (VGM Arşivi)*

[23] Göde, *Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm,* 43.

[24] Başak İpekoğlu, "Birleşik İşlevli Yapılar", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, ed. A. Uzay Peker-Kenan Bilici (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 2/122-123; Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 199.

Anadolu'da inşa edilen günümüzün Tıp Fakültelerinin ön örnekleri olan bu yapılar, Selçuklu döneminin ilk ve özelde Kayseri şehrinin Darüşşifa-Tıp Medresesi birlikteliği ile uygulamalı bir tıp merkezidir. Darüşşifanın batı kanadı Bimarhane (Ruh Sağlığı Merkezi) olarak düzenlenmiştir.

Darüşşifa merkezli bir külliyenin, dönemin sultanı tarafından kız kardeşinin vasiyeti üzerine onun adına Kayseri'de inşa edilmesi, sultan ve ailesinin yaşamı için şehrin önemini göstermesi açısından anlamlıdır ve bilinçli bir tercih olmalıdır[25]. Darüşşifanın, tarihi kent dokusu içinde kolay ulaşılabilir bir yerde bulunması hasta ve yakınlarının kullanımı için ideal bir seçimdir.



Şekil 6. *Kayseri Çifte Medrese Genel Görünüş (Şahin, 2024)*

Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde, Konya sancağı evkaf defterleri içinde yer alan "*Defter-i Mufassal-ı Livâ-yı Kayseriyye (no. 136)"* ve "*Defter-i Evkāf-ı Livâ-yı Konya*'daki *(no. 565, 584)"* kayıtlarda darüşşifa ve medreseye, üç köyün malikânesiyle iki mezra, iki arsa ve bir hamamın vakfedildiği ve 1584 tarihindeki yıllık geliri 43.643 akçe tuttuğu görülmektedir. Bu tarihte medresede görevli iki müderris günlük 20'şer, cabi günlük 2, öğrenciler ise günlük 8 akçe almakta ve her iki medresede de 5'er öğrenci bulunmaktadır[26]. Müderrislerin aldığı ücretten de anlaşılacağı üzere medrese başlangıçta paye bakımından yirmili medrese grubundaydı[27].

[25] A. Hulusi Köker, "Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/39; Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 201.

[26] Refet Yinanç, "Kayseri ve Sivas Darüşşifalarının Vakıfları", *Belleten* 48/189-190 (1984), 300; A. Hulusi Köker, *Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi (Tıp Mektebi) (1206)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1991), 39.

[27] Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, 79.*

Vakıfları	Yıllık Gelir
Talas Köyünün malikanesi 485 vergi nüfusu	10.080 akçe
Erkilet köyünün malikanesi 272 vergi nüfuslu	8.310 akçe
Yozgat köyü malikanesinin 1/3'ü 26 vergi nüfuslu	Yıllık gelir 2862 akçe bunun 954'ü adı geçen medreselere
Acı Kuyu Mezrası	300 akçe
Saslu mezrası malikanesi	500 akçe
Sultan Hamamı	8250 akçe
Hamamın darüşşifa yanındaki arsasının icarı	50 akçe
Gıyasiye medresesi yakınındaki arsanın icarı	30 akçe
Toplam	43.643 akçe

Şekil 7. *Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesinin 1584 Yılına Ait Gelirleri*

Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Osmanlı arşivinde bulunan kayda göre Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresenin 1864 yılında geliri 16.764, 1865 yılında 14.414, 1866 tarihinde 21.646, 1870 tarihinde 28.459, 1878 yılında ise 23.363 kuruştur[28].

Osmanlı dönemi arşiv kayıtlarında ve Şer'iyye Sicillerinde yapıların onarımı ve kullanımına dair çeşitli bilgiler bulunmaktadır. 1645 tarihli *Kayseri Şer'iyye Sicil Defteri'ndeki 228 numaralı* belgede, Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp medresenin müderrisi olan ve on yıllığına vakıf gelirlerini toplayan Seyyid Ahmed Efendi'nin görevlerini ihmal ettiği anlaşılmıştır. Bu iddialar üzerine yapılan keşif sonucunda medreselerin dış duvarlarında çatlamalar olduğu görülmüş, onarımı için 400 kuruş gerekli olduğu tespit edilmiştir[29]. 1871 yılında yapıların onarımı için 1.811 kuruş ayrılmıştır[30]. 1886 yılına gelindiğinde ise tamirat için 32.670 kuruş masraf belirtilmiştir. Ancak, yapının hangi bölümlerinde onarım yapıldığına dair bir veri yoktur[31]. 1887 tarihli maliyeden müdevver (devredilmiş) defter içinde "Kayseri'de vaki Şifaiye ve Gıyasiye Medreselerinin tamirine vesaireye dair Düyun İdaresi'nin müsvedde defteri" şeklinde bir ibare bulunmaktadır[32].

Yapıların 1955-1956 yıllarındaki onarımları esnasında, darüşşifanın batı duvarının dışındaki temel kalıntıları dikkate alınarak batı kanadı inşa edilmiştir. Bu onarım ve kazı çalışmalarında, darüşşifanın uzaktan gelen bir ısıtma sistemi ile ısıtıldığı da anlaşılmıştır[33]. 1980 yılına gelindiğinde yine bir onarım çalışması ger-

[28] Yancı, "Kayseri Medreseleri", 42.
[29] Remzi Aydın, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Onarım Faaliyetleri: Kayseri Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 301.
[30] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH]*, No. 1224, Gömlek No. 30.
[31] Aydın, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Onarım Faaliyetleri,* 302.
[32] Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver [MA*D], 12888.
[33] Köker, *Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi*, 28.

çekleştirilmiştir. Bu çalışmada, yapının kuzeyinde, eksende bulunan yedigen kaidenin üzeri açılmış; bu kısımda şifahaneye suyu getiren ve dağıtan su terazisi olduğu tespit edilmiştir[34]. Günümüzde Kayseri Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı, "Selçuklu Uygarlığı Müzesi" adıyla hizmet vermektedir.

Darüşşifa ve medresenin Anadolu Selçuklu döneminde kullanımına değerlendirildiğinde, görev yapan müderrisler ve doktorlar hakkında da kısmen de olsa bilgi sahibiyiz. Darüşşifanın ilk kadrosunda biri aynı zamanda başhekim olmak üzere iki hekim, bir cerrah, bir eczacı bir de idareci bulunmaktadır. Tabip Ekmeleddin en-Nahcuvani, göz hekimi (kehhal) Kutbiddin Şirazi, Kayseri müftüsü İnayetullah'ın yer aldığı görülmektedir[35]. Darüşşifada görevli hekimlerin Konya başhekimi Ekmeleddin ile iletişim halinde olmaları başkente bağlı yönetildiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Arşiv kayıtlarından elde edilen diğer bilgilere göre; 1609 yılında günlük 50 akçe ile müderris Mevlâna Hızır Efendi, mütevelli ise Recep Çelebi'dir[36]. 1609 yılına ait Ruus kaydına göre Gıyasiye Medresesine 50 akçe ile görevlendirilen müderris, fetva verme yetkisi olan müft-i müderristi. Haksız yere görevden uzaklaştırılıp yerine 25 akçe ücret ile başka bir müderris görevlendirilmiştir[37]. Bu bize yeni görevlendirilen müderrisin, görevden uzaklaştırılan müderristen derece olarak daha düşük olduğunu ve fetva verme yetkisinin de olmadığını göstermektedir. 1617 yılında günlük 30 akçe ile müderris Abdullah Efendi[38], 1645 tarihinde mütevelli Mustafa'dır[39]. 1651 yılında Eshad Efendi[40], 1653 yılında Müslü Bey[41], 1657 tarihinde Mevlâna İsmail[42], 1731 yılında "iptida-i dahil" payesi verilen Hasan Efendi[43],

[34] Eravşar, *Ortaçağ'da Kayseri Kent Dokusunun Gelişimi,* 241.

[35] Afet İnan, "Kayseri'nin 749 yıllık Şifaiye Tıp Medresesi", *Belleten* 20/78 (1956), 219; Nermin Şaman Doğan, "Orta Çağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekanları: Selçuklu Medreseleri- Darüşşifalarından Örnekler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/2 (2013), 34; Kifayet Özkul, "Anadolu'da İlk Tıp Medresesi Gevher Nesibe Hatun Darüşşifası", *Uluslararası Göbeklitepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Kongresi*, ed. Olha Bykova-Zhanuzak Alimgerey (Şanlıurfa: İksad Yayınları, 2020), 35; Ülkü Yancı, "Kayseri Medreseleri: Şifaiye, Hunat Hatun, Sahabiye ve Avgunu Medreseleri", *Kayseri Eğitim Tarihi Araştırmaları Eski Çağlardan Osmanlı Devleti'nin Sonuna Kadar*, ed. Aziz Atlı-S. Sevim Kartal (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 39.

[36] Mustafa Ertürk, *Kayseri'nin 13 Numaralı Şer'iyye Sicili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 32-33.

[37] Osmanlı Arşivi (BOA), Bab-ı Asafî Ruus Kalemi Defterleri [A.RSK.d], No.1482, 38.

[38] Mustafa Süslü, *20/2 numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili H.1027-1028 (M.1617-1618)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 330.

[39] Sefure Deveci, *55/2 numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1055/M.1645) Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 226.

[40] Erdinç Demir, *61/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1061-M.1651) Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 142.

[41] Ayla Akgün, *63/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1063-1064/M.1653-1654) Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40.

[42] Murat Tan, *66/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1067/68-M.1656/57)* (Kayseri*:* Erciyes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1998), 182.

[43] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF],* No. 98, Gömlek No. 4891.

1745 yılında sülüsan hisseli Mehmed Efendi[44], 1769 tarihinde nısf hisseli Seyyid Ali[45], 1793 yılında Seyyid Ali vefat etmiş yerine oğlu Yusuf[46] müderris olarak görevlendirilmişlerdir. 1842 yılında müderris Hafız Kasım Halife vefat etmiş, erkek çocuğu olmadığı için yerine ulemadan Seyyid Mehmed âlim ibn-i es-Seyyid Mehmed getirilmiştir[47]. 1857 yılında ise müderris Seyyid Mehmed Enver, Seyyid Mehmed Nail Efendi görev almıştır[48].

Yukarıda sözü edilen belgelerdeki bilgiler; Anadolu Selçuklularından Osmanlıya miras kalan medreselerin Osmanlı eğitim sistemi içindeki konumları ve kullanımlarını anlamamıza olanak sağlaması nedeniyle değerlidir. 1609 tarihinde medreseye fetva verme yetkisine sahip bir müderrisin atanması demek medresenin ellili medrese derecesinde olduğunu ve fıkıh alanında derinlemesine eğitim verildiğini göstermesi sebebiyle önemli bir detaydır. Ardından 1731 yılında müderrise iptida-i dahil payesinin verilmesi de dikkat çekicidir. Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesinin doğrudan Süleymaniye ya da Sahn-ı Seman gibi merkezî yüksek bir medrese olmasa da dahil derecesine yükselmiş olması; Kayseri medreselerinin ara kademe ya da hazırlayıcı kurum olduklarına işaret etmektedir.

Evkaf Defteri kayıtlarına göre, 1842-1845 tarihinde müderris 2100, duagü (duacı) 110, talebeler 190, kapıcı 30, ferraş 60, imam 30 kuruş ücret almaktadır[49]. Öğrenci sayısı belirtilmemiştir. Medreseye 1901 yılında imam, mütevelli, müderris tayin edildiği görülmektedir[50]. Bu veriler medresenin uzun süre kullanıldığını göstermektedir.



Şekil 8. *Gevher Nesibe Darüşşifası, Güney Cephe (Şahin, 2024)*

[44] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF],* No. 133, Gömlek No. 6604.
[45] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF],* No. 14, Gömlek No. 663.
[46] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Abdülhamid I [AE.SABH.I]*, No. 157, Gömlek No. 10496.
[47] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH]*, No. 1048, Gömlek No. 4.
[48] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF]*, No. 171, Gömlek No. 8512.
[49] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, No. 10940, 39b.
[50] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, No. 29554.

1.3. Huand Hatun Medresesi

Kayseri Huand Hatun Külliyesinin (cami, medrese, türbe, çifte hamam) bir parçası olan medrese, caminin kuzey cephesinin batısına bitişik inşa edilmiştir. Külliye, Kayseri il merkezinde, iç kalenin dışında ve doğusunda, Sivas, Dizdar ve Yeni sur kapılarının açıldığı ortak alanda konumlanmıştır[51]. Cami, batı ve doğu taç kapılarında yer alan kitabeye göre, 1237-1238 yılında Mahperi Huand Hatun tarafından inşa ettirilmiştir. Mahperi Huand Hatun I. Alâeddin Keykud'ın ilk eşi ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesidir.

Sultan eşi olan Mahperi Huand Hatun'un, Kayseri'de bulunan külliyesinden başka Tokat ve Yozgat'ta da inşa ettirdiği yapılar bulunmaktadır. Bunlar arasında Tokat- Pazar Mahperi Hatun Hanı (1238- 1239), Tokat Tahtoba Hanı (13. yüzyıl), Tokat-Çamlıbel Çiftlik (Çamlıbel) Hanı (13. yüzyıl) ve İbibse Hanı, Yozgat-Saraykent Çınçınlı Sultan Hanı (1239-1240) ve Kayseri- İncesu Şeyh Turesan Zaviyesi (1240), Amasya Ezinepazar Hanı, Yozgat- Örencik Çekereksu Hanı (13. yüzyıl) sayılabilir[52]. Görülüyor ki bani Huand Hatun'un eşi/I. Keykubad'ın ölümünden sonra çok sayıda vakıf eser yaptırarak, adını duyurması çok anlamlıdır.

Külliye cami, medrese, türbe ve hamamdan oluşmaktadır. Araştırmacılardan B. İpekoğlu, yapıları "*Zaman Süreci İçinde Oluşan Yapı Grupları* ana başlığı, *Her Bir Yapı Farklı Bir Zamanda İnşa Edilmiş, Bütün Yapılar Birbirine Bitişik"* alt başlığında sınıflandırmıştır[53]. Cami merkezli külliyede cami-türbe, medrese ve hamam bitişik tasarlanmıştır. Türbenin caminin içinde yer alması camiyle fiziksel bir bağlantı kurarken, medreseden girişi olması, medrese ile organik bir ilişki sağlar[54].

Medrese, doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı, açık avlulu, avlusu dört yönden revaklı, iki eyvanlı, tek katlıdır. Avlunun kuzey ve güney kanadında sekizer öğrenci hücresi yer almaktadır. Büyük boyutlu medresede eyvanlar dışında, yirmi dört birim vardır.

Seyyah Charles Texier, 1849 tarihli L' Asie Mineure adlı eserinin II. cildinde Kayseri başlığı altında sunulan bölümün sonunda Kayseri Huand Hatun Külliyesi'nin planını vermiştir. Adı geçen plan yapı topluluğunun en erken tarihli planı olarak karşımıza çıkar. Ayrıca kitapta Huand Hatun Türbesi'nin ayrıntılı çizimleri de bulunmaktadır[55].

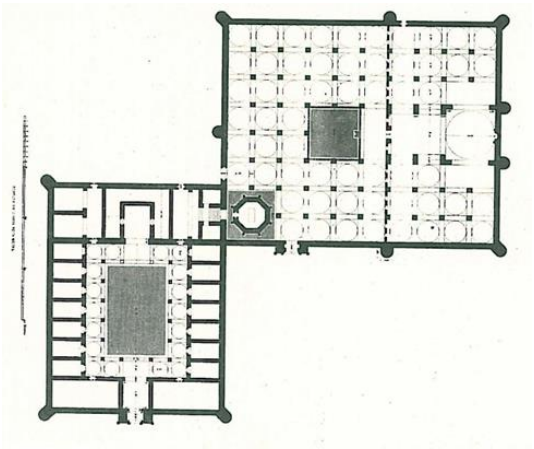
[51] Gabriel, *Monuments Turcs D'Anatolie*, 39-51; Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 202.

[52] Kurt Erdmann, *Das Anatolısche Karavansaray Des 13. Jahrhunderts* (Berlin: Werlag Gebr. Mann, 1961) ,57-58-157-160-191; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'nin İncesu ilçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi", *Belleten* XLIV/74 (1980), 271-279; Hakkı Acun, *Bozok Sancağı'nda (Yozgat İli) Türk Mimarisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 527; Aynur Durukan, "Anadolu Selçuklularında Vakıf Eserleri Yaptırmış Kadınlar", *Vakıf Kuran Kadınlar*, ed. Fahameddin Beşer (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2019), 21-36; Demet Kara, "Türkiye Selçuklu Sultan Eşlerinden Mahperi Huand Hatun'un Yaptırdığı Yapılar", T*urkish Studies Historical* Analysis 14/1 (2019), 114; Yancı, "Kayseri Medreseleri", 49.

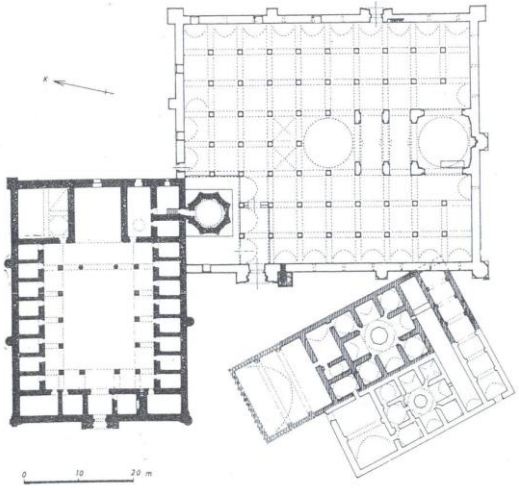
[53] Başak İpekoğlu, "Birleşik İşlevli Yapılar", 2/125.

[54] Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 203.

[55] Texier, *L' Asie Mineure,* 58-290-294.



Şekil 9. *Huand Hatun Camii ve Medresesi, Plan (Texier, 1849)*



Şekil 10. Plan, *(Karamağaralı, 1976)*

Medresenin inşa kitabesi bulunmamaktadır. Ancak külliyenin erken tarihli yapılarından biri olduğu belirtilmektedir[56]. Huand Hatun'un türbesine geçiş medreseden olduğu için medresenin, cami ile eş zamanlı inşa edilmiş olması olasıdır.

Vakfiyesi bulunmayan yapının daha sonraki dönemlerde Şer'iyye Sicilleri ve Osmanlı Arşiv kayıtlarında vakıflarıyla ilgili kayıtlar bulunmaktadır. 1500 yılında medresenin geliri 27.729 akçe, 1584 tarihinde ise 10.166 akçe olduğu görülmektedir. Bu tarihte medresenin mütevellisine 5 akçe, müderrisine 20 akçe, öğrencilere ise 20 akçe ödenmiştir. Ayrıca 3 akçe de kitap alma ücreti olarak belirlenmiştir. 1584 yılında müderrise 40, öğrencilere de 10 akçe ayrılmıştır[57].

[56] Karamağaralı, "Kayseri'deki Huand Camiinin Restütisyonu", 210.
[57] Demircan Özırmak, *Tahrir ve Evkaf Defterine Göre Kayseri Vakıfları,* 76-77.

	Vakıfları	1500	1584			1500	1584
GELİR	Zencidere köyü malikanesi	2.400	2.090	GİDER	Mütevelli	5	
	Salur köyü malikanesinin yarısı	2.332	5.828		Müderris	20	40
	Sahra nahiyesi Yayanı köyü malikanesinin yarısı	1.325	1.278		Öğrenci	10	10
	Emirhan mezrası	7.332			Kitap alma ücreti	3	
	Tokat Kazova köyü	7.000					
	Asmalık Emirdad köyü		970				
	Huand Hatun hamamı	6.840					
	Hasan bey malikanesinin 3/5'ü	200					
	Sivas yolunda arsa	300					
	Huand Hatun hamamı yanında bir yer	80					
	Toplam (Akçe)	27.729	10.166				

Şekil 11. *Huand Hatun Medresesinin 1500-1584 Yıllarına Ait Gelir-Gider Dağılımı*

Medresenin bilinen ilk onarımı 1726 yılında batı cephenin/taç kapının güneyinde abdest almak için inşa edilen revaklı alanın kaldırılmasıdır. Batı cephenin güneyinde üst seviyede otuzdan fazla kare biçimli deliğin revaklı alanı oluşturduğu düşünülmektedir. 1751 yılında Matbah ve Sur Emini olan Hacı Halil Efendi, Huand Hatun medresenin ana eyvanının önüne bir duvar ördürüp ara bölme yaparak bu birimi kütüphaneye dönüştürmüştür[58].



Şekil 12. *Kayseri Huand Hatun Medresesi, Batı Cephe (Şahin, 2024)*

[58] Mehmet Çayırdağ, *Kayseri Tarihi Araştırmaları* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları No: 184, 2022), 264.



Şekil 13. *Kayseri Huand Hatun Medresesi Ana Eyvan (Gabriel, 1931)*

1969 yılından 1998 yılına kadar Etnografya Müzesi olarak kullanılan medresenin kapalı birimleri günümüzde Kayseri Türk İslâm Sanatları Derneği'ne bağlı olarak kullanılmaktadır. Avlu ise Kayseri Büyükşehir Belediyesi tarafından işletilmektedir.

Huand Hatun Medresesi 1528 yılında otuzlu (miftah) medrese grubunda iken daha sonra kırklı ve 1652 tarihinde ellili medrese derecesine ulaşmıştır[59]. 1652 yılına ait Ruus Defterinde yer alan kayıtta *"Medrese-i Hundi Hatun der-Kayseriyye Hâric elli ve izn bi'l-iftâ ile müderris olan Seyyid Mehmed Efendi ehl-i ilim ve tarîk eskisi olmağla yerinde dâhil itibar olunmak üzere şeyhülislâm hazretlerinin tertibleri üzere verilmek buyuruldu"* yazılıdır[60]. Fetva verme yetkisine sahip müftü müderrisler ise 50 akçe ücret almaktaydı. Daha önce bahsedildiği gibi medrese derecelerindeki bu değişiklikler, aldıkları ücretler genellikle müderrislerin kıdem durumları ile bağlantılıdır.

Medresenin müderrisleri arasında, 1438 yılında Sivaslı Şeyh İbrahim Tennuri Efendi[61], 1612'de Seyyit Hâkim, 1618'de günlük 4 akçe ile Seyyid İbrahim

[59] Otuzlu medreselerde eğitim, iki- üç ay ve iki yıl gibi sürelerde değişiklik gösterir. Fıkıh, Belagat, Kelam ve Hadis dersleri verilirdi. Kırklı medreselerde eğitim süreleri üç- beş ay ve iki- üç yıl olarak değişir. Fıkıh, Kelam, Hadis, Belagat ve Usul-ü Fıkıh eğitimi alırlar. Detaylı bilgi için bkz. Tunay Karakök, "Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlı'da Medreseler: Bir Değerlendirme", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 208-234.

[60] Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Ruus Kalemi Defterleri [A.RSK.d]*, No. 1522, 16.

[61] Mustafa Uzun, ""Ni'me'l-Ceyş"den Kayseri'yi Tenvir Eden Âşık-ı İlâh'i İbrâhim Tennûr'i", *İbrahim Tennuri Sempozyumu* (Kayseri: Melikgazi Belediyesi Yayınları, 2011), 291.

Efendi[62], 1618'de günlük 25 akçe ile Mevlâna Hüseyin Efendi[63], 1656'da Seyyid Mehmet Efendi, 1657'de Mevlâna Efendi[64], Sefer bin Mehmed Kapanî (Muhtesipzade) yer almaktadır[65]. 1847 tarihinde medresede, yaşları 15 ile 37 arasında değişen 32 öğrencisi bulunmaktadır[66].

Evkaf Kayıtlarındaki bilgiye göre, 1864 yılında medresede görev yapan nısf hisseli müderrisler Hacı Mustafa ve Mustafa Efendi'ye 2700'şer kuruş; ferraş Şeyh Mehmed'e 270 kuruş, muid Şükrü ve Nuh Efendi'ye 157'şer kuruş, cabi Mehmed Efendi'ye ise 360 kuruş ödenmiştir. 1866 yılına gelindiğinde ise nısf hisseli müderrisler Hacı Mustafa ve Mustafa Efendi 2.652'şer kuruş, müderrisler Ahmet ve Mehmet Efendi'ye 49 kuruş, muid Şükrü ve Nuh Efendi 148'er kuruş ücret ödendiği belirtilmiştir[67]. Ödenen miktarlarda çok değişiklik olmaması medrese gelirlerinin bu süre içinde değişmediği göstermektedir.

Ayrıca belgelerden medresedeki müderrislerle ilgili şu bilgilere ulaşılmıştır. Örneğin; 1687 tarihinde müderris Mevlâna Ali Efendi herhangi sebep yokken görevden uzaklaştırılmıştır[68]. Bir süre sonra 1714 yılında şeyhülislam huzurunda yapılan sınavı kazanan İshak Efendi müderris olmuştur[69].

1758 yılında Huand Hatun Camii, Medrese ve Hamam Evkafı su yollarının günlük üç akçe ile rah-ı abı olan (yol bulan) el-Hac Osman'ın ölümüyle yerine oğlu Seyyid İbrahim görevlendirilmiştir[70].

1.4. Hacı Kılıç Medresesi

Medrese, Kayseri şehrinde dış kale surlarının dışında ve kuzeyde, günümüzde İstasyon Caddesi üzerinde bulunmaktadır. Yapının doğu cephesindeki yedi sıra mukarnas kavsaralı taç kapının kademeli sivri kuşatma kemerinin üzerinde sülüsle yazılı iki satırlık kitabesinde *"Bu mübarek medresenin yapılmasını Keyhüsrev oğlu, yüce sultan, din ve dünyanın şerefi, fetihler sahibi Keykâvus zamanında altı yüz kırk yedi yılında, zayıf kul Tuslu Ali oğlu Ebû'l-Kasım eliyle emretti"* yazılıdır[71]. Anadolu'da 1243 yılında yaşanan Kösedağ Savaşı yenilgisi sonucu Moğolların hâkim olduğu süreçte inşa edilen yapının banisi, komşu kültür çevresi olan İran'ın

[62] Selahaddin Çördük, *20/1 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1027-M.1617)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 47.
[63] Süslü, *20/2 numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili,* 255.
[64] Tan, *66/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili, 239.*
[65] Çayırdağ, *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, 1/131.
[66] BOA, *KK.d,* No: 6534, 65-67.
[67] Yancı, "Kayseri Medreseleri", 52-54.
[68] Ayşe Türkmen, *96 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1099/1100-M.1687/89) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 74.
[69] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF],* No. 46, Gömlek No. 2276.
[70] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Osman III [AE.SOSM.III]*, No. 26, Gömlek No. 1867.
[71] Gönül Öney, *"*Hacı Kılıç Cami ve Medresesi", *Belleten* 30/119 (1966), 377-390, Halit Erkiletlioğlu, *Kayseri Tarihi (Eski Zamanlardan Osmanlılara Kadar)* (Kayseri: İl Müftülüğü Yayınları 1993), 113*;* Göde, *Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm,* 72*.*

Tus şehrinden gelen *Tuslu Ali oğlu Ebû'l-Kasım'* dır[72].

Kavsara nişini üç yönden dolaşan kitabede de Arapça Celî karakterde Tevbe Suresi 18. Ayet yazılıdır*. "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve Allah'tan başka bir kimseden korkmayanlar onarırlar. İşte onlar doğru yolu bulanlardan olabilirler. Allah doğrudur"[73].* Aynı kitabeden cami taç kapsında da bulunur. Hem medrese hem de cami taç kapı kitabelerinde Tevbe Suresi 18. ayetin tercih edilmesi dikkat çekicidir. Ayette genel olarak bir Müslümanın vasıfları yani temelde hangi inanç ve davranışa sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ayetin medresede de kullanılmasının nedeni medrese talebelerine Müslümanın temel sorumluluklarını hatırlamak olmalıdır.

Kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı yapının güneyinde cami, kuzeyinde medrese bulunmaktadır. Doğu cephede eksenin güneyinde camiye, kuzeyinde ise medreseye açılan birer taç kapı yer alır. Cami mihraba dikey beş sahınlı, mihrap önü bir sahın genişliğinde kubbe ile örtülüdür. Caminin harim kısmının kuzeyi medresenin avlusuna açılmaktadır. Bir başka deyişle cami ve medrese doğu- batı yönünde dikdörtgen planlı olan ortak/aynı avluya açılmaktadır. Medrese açık avlulu, avlusu kuzey, doğu ve batıdan olan üç yönden revaklı, iki eyvanlı ve tek katlı bir yapıdır.

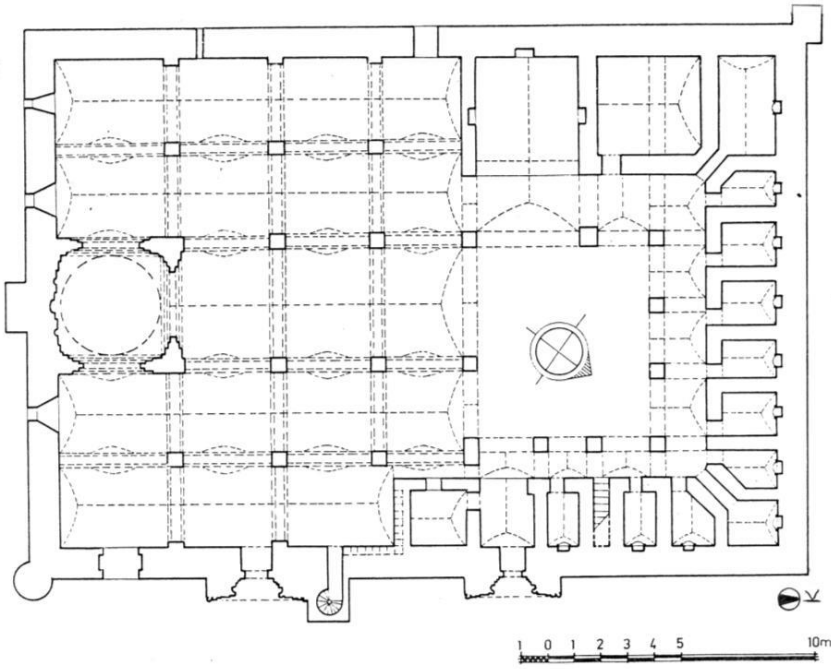
Cami ve medresenin ortak olan doğu/ön cephesinde dışa taşkın ve cepheden yüksek, mukarnas kavsaralı birer taç kapı yer alır. Aynı cephede iki taç kapının varlığı, dıştan da cami ve medreseye ayrı ayrı açılması, kullanıcılar için pratik bir çözümleme oluşmuştur. Ön cephe kurgusunda iki taç kapının olması, kapılardan birinin camii, diğerinin medreseye açılması özelliği, Kayseri'de bu yapının yakınında ve batısında bulunan, Gevher Nesibe Darüşşifası ve bitişiğindeki Tıp Medresesi'nin güney/ön cephe düzenlemesi ile aynıdır.

Bu çerçevede Hacı Kılıç örneği yukarıda tanıttığımız Danişmentli yapısı Kölük Camii ve Medresesi'nin kurgusundaki cami- medrese birlikteliği ile de ilişkilendirilebilir. Görüldüğü gibi cami ve medresenin inşa edildiği süreç, siyasi olarak devinimli bir döneme rastlasa da mimari anlamda yeni arayışlara evrildiğini göstermesi açısından değerlidir[74].

[72] Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 209.

[73] Halit Erkiletlioğlu, *Kayseri Kitabeleri* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2001), 73.

[74] Şaman Doğan, "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri", 209.



Şekil 14. *Kayseri Hacı Kılıç Camisi ve Medresesi, Plan (Öney, 1966)*

Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nin onarım ve kullanımına yönelik bazı arşiv kayıtları bulunmaktadır. Bilinen ilk onarımı 1547 tarihinde vakıf kuran Hüseyin Bey tarafından yaptırılmıştır ve bu tarihte bir imaret, çeşme ve ölümünden sonra 1552 yılında mezar eklenmiştir. İmaret, Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde 1864 tarihinden itibaren güherçile fabrikası olarak kullanılmış ve 1950'den önceki bir tarihte yıkılmıştır[75]. 1901 yılında yapıya minare eklenmiştir. Günümüzde cami olarak kullanılmaktadır.

İmarete ait vakfiyede, Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nin gelirleri ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır; Yorgat (Erkilet yakınında, şimdi yok) köyü malikanesinin üçte biri, yıllık 2.862 akçe gelirinden 954 akçe vakıf olarak verilmiştir[76]. Kayseri Şer'iyye Sicil kayıtlarında camide görevli hatip, ferraş ve muarrif (tarif edici) ile ilgili bilgiler mevcuttur[77]. Bu tarihte medrese görevlileri hakkında bir kayıt olmadığı anlaşılmaktadır.

Daha geç tarihli Şer'iyye Sicili kaydına göre, 1711 yılında Beğdik cemaatinden Molla Yusuf adlı bir kişinin müderris olarak görev aldığı belirtilmiştir[78]. 1847

[75] Halit Erkiletlioğlu, *Geniş Kayseri Tarihi*, (Kayseri: Bel-sin Eğitim, Hizmet, Güzelleştirme ve Yardım Vakfı Kültür Yayını, 2006), 346.

[76] Yinanç, "Kayseri ve Sivas Darüşşifalarının Vakıfları", 300; Çayırdağ, *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, 1/343.

[77] Demircan Özırmak, *Tahrir ve Evkaf Defterine Göre Kayseri Vakıfları, 78.*

[78] Mehmet Karagöz, *XVIII. Asrın Başlarında Kayseri (1700-1730)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal →

tarihli defterde yaşları 17-45 arasında değişen 14 öğrenciden ve çevre illerden geldiklerinden söz edilir[79]. 1864 yılına gelindiğinde es-Seyyid Osman Efendi hem mütevellilik hem de hatiplik görevini üstlenmiştir[80]. 1877 tarihinde ise caminin hububattan elde edilmiş toplam gelirinin 506 kuruş olduğu, gelirinin tamamının giderler için tahsis edildiği, bu tarihte vakfın mutasarrıfı olan Tartuszâde Osman Efendi'ye de yılda 230 kuruş ödendiği anlatılmaktadır[81].



Şekil 15. *Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi, Doğu Cephe (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Arşivi)*

1.5. Sahibiye Medresesi

Kayseri kent merkezinde, kalenin kuzeyinde yer alır. Yapının güney cephesinin ekseninde cepheden dışa taşkın ve yüksek mukarnas kavsaralı taç kapının kuşatma kemerinin üzerinde, sülüsle yazılmış iki satırlık inşa kitabesinde "*Bu mübarek medresenin yapılmasını Kılıç Arslanoğlu, yüce sultan, sultanlar sultanı, din ve dünyanın koruyucusu, fetihler sahibi III. Keyhüsrev zamanında -Allah mülkünü daim kıla-H.666/M.1267 yılı içerisinde Allahu Teâla'nın rahmetini uman kul, Hüseyin oğlu Sahib Ali -Allah onun sonlarını iyi eyleye – emretti"* yazılıdır[82].

Ayrıca taç kapıda basık kemerli giriş kapısının üzerinde, tek satırlık medresenin fıkıh öğrenimi ile bağlantılı hadis kitabeleri yer alır. Giriş kapısı üzerindeki bu kitabelerin taç kapının en çok görünen, algılanan bir seviyede olması dikkat çekicidir. Kitabelerde**;** Dinde, Allah'a ibadet için, fıkıhtan daha üstün bir şey yoktur.

→

Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 98.

[79] BOA, *KK.d*, 6534, 34–35.

[80] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, No. 17482, 1b.

[81] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, No. 39066.

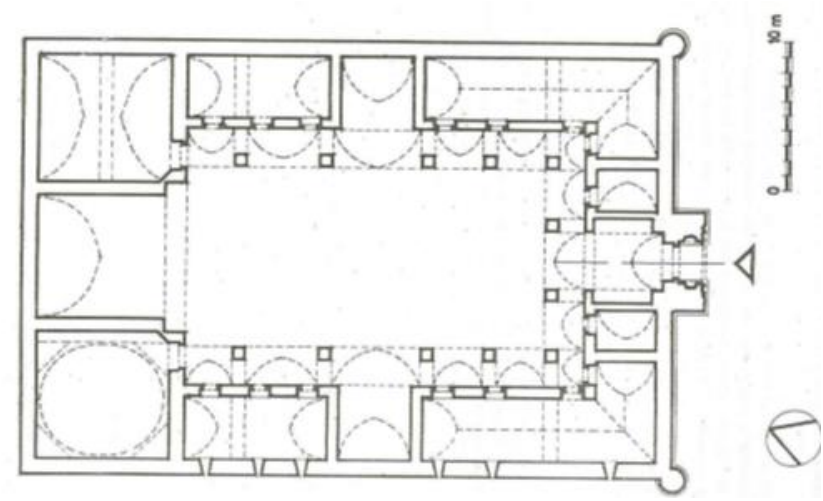
[82] Yıldıray Özbek - Celil Arslan, *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008), 2/350; Yavaş, *Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri*, 121-122-127.

Şeytana karşı bir fakih bin sofudan daha çetindir. Her şeyin bir direği vardır, bu dinin direği de fıkıhtır[83] yazılıdır. Her üç hadiste de medresenin işlevine de (fıkıh medresesi) gönderme yapan fıkıh eğitiminin üstünlüğü vurgulanmıştır.

Medrese kuzey-güney yönünde dikdörtgen planlı, açık avlulu, avlusu üç yönden revaklı ve dört eyvanlıdır. Yapının özgününde bugün günümüze gelemeyen, güney cephenin karşısında olan yapıdan bağımsız bir mescit ve çeşme bulunur. Bugün mescit yıkılmış, çeşme ise yapının önünden geçen yol sebebiyle medresenin güney cephesinin doğusuna bitişik yeniden yapılmıştır.

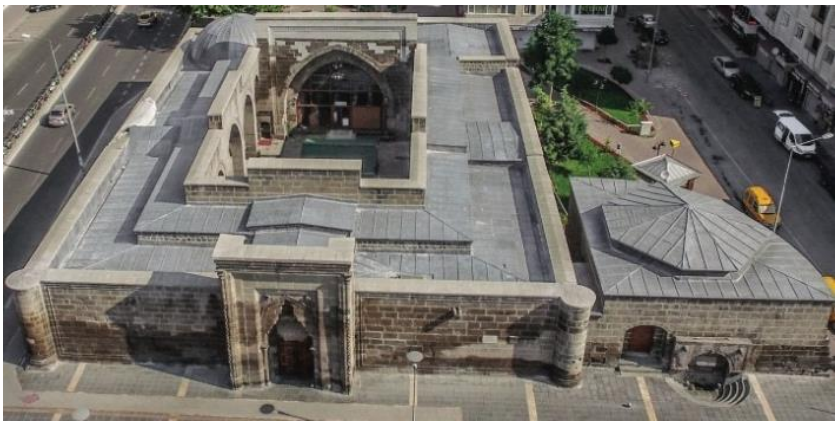
Anadolu'da İlhanlıların etkin olduğu bir süreçte inşa edilen medresenin plan ve süsleme özellikleri İlhanlı döneminde Anadolu'da inşa edilen yapılardan çok, Selçuklu mimarisinin örnekleriyle benzerlik göstermektedir. Güney cephenin eksenindeki sekiz sıra mukarnaslı kavsaralı taç kapı ve elemanları (niş, sütünce, kavsara, bordürler vb.) ile geometrik, bitkisel ve figürlü süslemeleri örnek verilebilir.

Medresenin açık avlulu, dört eyvanlı plan şeması Kayseri'deki Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesi'nin yanı sıra, komşu kültür çevresinde olan Sivas'taki İlhanlı döneminde inşa edilen Buruciye ve Gök medreseleri ile bağlantı kurmamızı sağlar.



Şekil 16. Kayseri *Sahibiye Medresesi, Plan*, *(Sözen, 1970)*

[83] Mehmet Işık, "Kayseri'deki Tarihi Eserlerde Geçen Hadisler", *IV. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri,* ed. Ali Aktan vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2003), 291.



Şekil 17. *Kayseri Sahibiye Medresesi Genel Görünüş (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Arşivi)*

Yapının onarım ve kullanımı ile ilgili bazı kayıtlar bulunmaktadır. 1717 yılında yaşanan deprem nedeniyle yapı büyük ölçüde yıkılır. 1726 tarihinde *"medresenin harap olduğu ve müderris olan Mahmud kendi hevâ ve hevesine uyub ta'mir ve terhimi ve ta'lim ve tedrisi terk ettiği"* ve "*… çoğu kısmının harap bir halde olduğunu, talebenin ikametine elverişli olabilen ancak on iki odası kaldığından"* söz edilir[84]. Osmanlı arşivindeki belgelerden 1864 yılında medresenin onarımı için 1.350 kuruş ücret ayrıldığı ve bu onarımlar için her yıl düzenli olarak yaklaşık aynı miktarlarda para tahsis edildiği görülmektedir. Daha sonra 1890 yılına gelindiğinde medresenin onarımı için 11.319 kuruş harcama yapılmıştır. Üstelik ek olarak medresenin en az yirmi üç odası bulunduğu bilgisi de yer alır. Bu belgeyi ayrıca önemli kılan ise onarım malzemesinden tutun onarımın nasıl yapıldığına dair detaylı bilgiler içermesidir[85].

1930'lu yıllarda Kayseri'yi ziyaret eden A. Gabriel, yapının durumunun oldukça kötü olduğundan, tonozların bazı kısımlarının, revakların ise tamamen yıkıldığını bahsetmiştir[86]. Yapı 1950 yılına kadar Kayseri Müze Müdürlüğü tarafından depo, 1959 yılında ise Öğretmenler Derneği Lokali olarak kullanılmıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyonu yapılmış, taç kapının üst sıraları, avluyu çevreleyen revaklar, tonoz örtü ve hücreler onarımlarla tamamlanmıştır. 1977 yılında yapılan onarım çalışmasından sonra "Kitapçılar Çarşısı" olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihte yapılan onarımında her bir mekânın kitap satışına uygun olarak yeniden düzenlenmesi sırasında

[84] Ahmet Nazif Efendi, *Mir'at-ı Kayseriyye veya Kayseri Tarihi,* çev. Mehmet Palamutoğlu (Kayseri: Kayseri İl Özel İdare Müdürlüğü Yayınları, 1987), 36; Karagöz, *XVIII. Asrın Başlarında Kayseri (1700-1730),* 96.

[85] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Mektubi Kalemi [EV.MKT]*, No. 2363, Gömlek No. 77; Yancı, "Kayseri Medreseleri", 61.

[86] Gabriel, *Monuments Turcs D'Anatolie*, 64-66.

birtakım değişikliklere uğratıldığı görülmektedir. Özgün mekânsal dizgisi korunmuş, ancak ana eyvan ve yan eyvanların kapatılmasıyla mekânsal kurgu zedelenmiştir[87]. Günümüzde halen aynı işlevi sürdürmektedir.

Vakfiyesi günümüze ulaşamayan medresenin, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan 565 nolu Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri'nin 196/b sayfasında *"Vakf-ı Medrese-i Sahabiye"* başlıklı belgede vakıfları kaydedilmiştir. Buna göre, Tomarza/Gergürin (Kirkorin) Mezrasında bir malikâne, Talas yolu üzerinde bir arazi, Yaylacık nahiyesine bağlı Maderderin Köyü Ulupazarda arazi, Talas yolu üzerinde bir arazi icarı medresenin vakıfları arasında yer almaktadır. Medresenin 1500 yılında 6.855 akçe olan gelirinin 1584 tarihinde 4.760 akçeye düştüğü görülmektedir[88]. Kirkorin mezrasından yıllık geliri; asıl-ı el-gaile (hububat hasılatı), hinta (buğday) 45 mud (1 mud 500 kg), şair (arpa) 25 mud, toplam 2100 akçe olarak belirlenmiştir[89]. 1652 yılında ise yapının vakıfları arasında Gülhanı Kapısı karşısında bulunan bir dükkânın 6/12 hissesi de yer almaktadır[90].

Tapu Tahrir ve Şer'iyye Sicil defterlerinde medresede görevli müderrisler hakkında da bilgi bulunmaktadır. 1530 yılında müderris olarak Hoca Makbul Efendi'nin[91], 1617 yılında mütevelli Şemseddin'in, 1624'te müderris Hüsam Efendi ve Abdüsselam Efendi'nin[92], 1658 yılında mütevelli Derviş Ömer'in[93], 1687 tarihinde de müderris İbrahim'in görev yaptığı belirtilmektedir[94]. Ancak aldıkları ücretler belirtilmemiştir.

1657 yılına ait Ruus defterinde *"Medrese-i Sahibiyye der-Kayseriyye Medrese-i mezbûre mahlûle olmağla Kayseriyye'de Handi Medresesi'nden ma'zûl olan Mevlânâ es-Seyyid (boş) Efendi zîde fazluhûya fazîletlü şeyhülislâm hazretlerinin işâretleriyle kema-fi'l-evvel izn bi'l-iftâ ile verilmek"* yazılıdır[95]. Sahibiye Medresesinde müderrislik makamı boşaldığı için, daha önce Kayseri'deki Huand Hatun Medresesi'nden azledilmiş olan Mevlânâ es-Seyyid Efendi, şeyhülislâmın onayıyla ve fetva verme yetkisiyle birlikte bu göreve atanmıştır. Fetva verme yetkisine sahip yani müft-i müderrisin en az 50 akçe aldığı bilinmektedir. Buradan medresenin 50 akçelik medrese grubunda olduğu anlaşılmaktadır.

[87] Esra Yaldız – N. Gül Asatekin, "Anıtsal Yapıların Yeniden Kullanımında İşlevsel Adaptasyonun, Mekânsal Analiz Yolu ile Değerlendirilmesi; Kayseri Sahabiye Medresesi", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/21 (2016), 110-111.

[88] Demircan Özırmak, *Tahrir ve Evkaf Defterine Göre Kayseri Vakıfları,* 82.

[89] Yancı, "Kayseri Medreseleri", 58; Çayırdağ, *Kayseri Tarih Araştırmaları*, 1/12.

[90] Mustafa Oğuz, *59 Numaralı Şer'iyye Sicili (H.10602/M.1652) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 62.

[91] Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defteri [TT.d],* No. 387, 217.

[92] Çördük, *20/1 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili*, 47-62.

[93] Sevinç Özgen Fidan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri'nde Adı Geçen Yapılar (Günümüze Ulaşan ve Ulaşmayan Yapılar)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 51.

[94] Türkmen, *96 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili,* 143.

[95] Osmanlı Arşivi (BOA), *Kâmil Kepeci Defteri [KK.d],* No. 270, 88.

Sözü edilen arşiv belgelerinden Kayseri'deki Selçuklu dönemine ait medreselerin Osmanlı zamanındaki konumlarını daha net anlamamızı sağlayan kayıtlar bulunmaktadır. Örnekte 1704 yılında Sahibiye Medresesi Müderrisi Abdullah Efendi, kendisine *"musıla-i sahn"* unvanının verilmesini Maarif Nezareti yüksek makamına bildirmiştir[96]. Bu belge, müderrisin Osmanlı ilmiye hiyerarşisinde daha yüksek düzeyde bir müderrisliğe geçmek istediğini göstermesi açısından önemli bir bilgidir. "Musıla-i Sahn" unvanı, Sahn-ı Seman gibi yüksek dereceli medreselere atanmak isteyen müderrislerin bir nevi "geçiş belgesi" niteliğindedir. Medresenin de derece olarak ellili medrese gurubunda olduğunu ve eğitim düzeyi hakkında bilgi vermektedir.

Ayrıca, müderrisler gerektiğinde görevden çekilmişlerdir. 1758 yılında Sahibiye Medresesi müderrisi ve mütevellisi olan Müftü Halil Efendi görevinden feragat etmiş, yerine oğulları Mehmed Emin ve Yakub Efendiler görevlendirilmiştir[97].

Arşiv belgelerinde, medresenin 1847 yılında 41 öğrencisi olduğu anlatılmaktadır.[98]. 1848 tarihinde müderris ve mütevelli olarak el-hac Abdullah bin Mehmed görevlidir. Bu tarihte vakfın aşardan elde edilen toplam geliri 465 kuruştur[99]. 1864 tarihinde nısf hisseli mütevelli ve müderrisler Ahmet, Mehmet ve Abdurrahman Efendiler 1.133'er kuruş ücret almışlardır. Daha sonra 1867 yılında alınan ücretin 800 kuruşa kadar düştüğü anlaşılmaktadır[100].

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada incelenen Kayseri'deki Kölük, Gevher Nesibe, Huand Hatun, Hacı Kılıç ve Sahibiye medreseleri ile Gevher Nesibe Darüşşifası Anadolu Selçuklu döneminden günümüze ulaşan özgün örneklerdir. Medreselerin bağımsız değil, bir külliye içinde yer almaları ortak özellikleridir. Selçuklu dönemi tarihi kent dokusu içinde, dış kalenin dışında konumlanan anıtsal kurgulu örneklerden Gevher Nesibe, Sahibiye ve Hacı Kılıç medreselerinin kuzeyde ve birbirlerine yakın, Kölük Medresesi batıda, Huand Hatun Medresesi ise doğuda yer alarak şehri çepeçevre kuşatmışlardır. Yakın konumdaki medreselerin varlığı farklı alanlarda (tıp, fıkıh, hadis vb.) eğitim verdiklerini göstermektedir. Aynı zamanda medreselerin bulunduğu ortak alanın Kayseri şehrinin eğitim merkezi olduğunu da vurgulamak gerekir. Medreseler özellikle bulundukları ana caddeye yönlendirilerek, ön yüzlerindeki anıtsal kurgulu, mukarnas kavsaralı taç kapıları ile kent kurgusu içinde yerini alır.

Çalışmanın asıl amacı belgeler üzerinden medreselerin kullanımı ve onarım

[96] Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnül Emin Vakıf [İE.EV]*, No. 46, Gömlek No. 5164.
[97] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF],* No. 146, Gömlek No. 7263.
[98] BOA, *KK.d,* No. 6534, 21–24.
[99] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, No. 13555, 3b.
[100] Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH]*, No. 1291, Gömlek No. 65; Yancı, "Kayseri Medreseleri", 60.

sürecini izlemek olduğu için, bu bölümde önce Selçuklu kaynakları, sonra çoğunluğu Osmanlı dönemine ait olan arşiv belgeleri üzerinden elde edilen bilgiler değerlendirilecektir.

Bu bağlamda kitabeleri bulunan medreselerin, yapı kitabeleri bize tarih, Sultan, dönem, bani ve işlev hakkında ayrıntılı bilgi sunar. Kitabesi mevcut olmayan Huand Hatun Medresesi'nin ise tarihlendirilmesi daha çok bitişiğindeki cami kitabeleri aracılığı ile yapılmaktadır. Yapıların kitabe verilerindeki zenginlik dikkat çekicidir. Bu duruma Kayseri Sahibiye Medresesi taç kapısında bulunan fıkıh işlevi ve önemini vurgulayan hadis kitabelerini örnek verebiliriz.

Yapıların onarım ve kullanım sürecine baktığımızda, çoğunluğu vakıf eserleri olarak inşa edilen medreselerin Osmanlı dönemi onarımlarında Selçuklu vakıf şartlarına uygun kullanıldığı görülmektedir. Yapılan onarımlarda da özgün durumlarını büyük ölçüde korudukları dikkati çekmektedir.

Anılan medreselerin Osmanlı Dönemi eğitim sistemi içindeki yeri değerlendirildiğinde banilerinin Sultan, Sultan eşi, Vezir ve Emir gibi devlet adamları olması, şehir merkezinde yer alan konumları ve zengin vakıfları nedeniyle kırklı ve ellili medrese grupları içinde yer aldıkları görülmektedir. Bu durum müderrislerin aldıkları ücretlerden de anlaşılmaktadır. Örneğin; Gevher Nesibe Medresesi müderrisinin 1609 yılında 50 akçe alırken 1617 yılında aldığı ücretin 30 akçeye düştüğü görülmektedir. Bu durum ise akla birkaç şeyi getirmektedir. İlki vakıf gelirlerinde bir azalma olduğu ya da medresede verilen dersin niteliğinin değiştiğini ve daha düşük ücret alan bir müderrisin atandığıdır.

Bu dönemde sultanlar tarafından inşa edilen ve vakıf gelirleri diğerlerine oranla daha yüksek olan medreselerin bulundukları şehirlere fetva verme yetkisiyle atanan müftü müderrislere yer verildiğini görüyoruz. Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesi, Huand Hatun, Sahibiye medreselerinde müftüler görevlendirilmiştir. Medreselere fetva verme yetkisine sahip müderrislerin atanması da fıkıh alanında derinlemesine eğitim verildiğini ifade etmektedir. Ayrıca, Gevher Nesibe Darüşşifasına, Osmanlı Döneminde tabip atamasının yapılmaması ve müft-i müderrislerin atanmış olması da medresenin tıp medresesi olarak kullanılmadığı fıkıh alanında eğitim verildiği yani medresenin mekânsal olarak korunduğu ancak eğitim içeriği değiştiği anlamına gelmektedir.

Kayseri medreselerinin yalnızca birer taşra medresesi olarak kalmayıp İstanbul Medreseleriyle yarışır nitelikte olduğu ve "Sahn" medreselerine bir nevi geçiş aşaması olan "musıla-i sahn" unvanının müderrislere verildiği görülmektedir. Yapılardan Sahibiye Medresesi'nin müderrisi Abdullah Efendi'nin "musıla-i sahn" unvanının verilmesine dair başvuruda bulunduğu belirtilmektedir. Kendisini Sahn-ı Seman medreselerine uygun görmüş olması önemli bir veridir. Ayrıca 1731 yılında Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesinin görevli müderrise iptida-i dahil

payesinin verilmesi medresenin resmi olarak Osmanlı ilmiye teşkilatına dahil olduğunun işaretidir.

Medreselerin eğitim- öğretim ve işleyiş şekli, hoca ve öğrencilerin niteliği ve diğer görevlilerin atanmasında ve aldıkları ücretler konusunda Selçuklu vakıf şartlarına uygun hareket edildiği bilinmektedir. Örnek olarak müderrisler, muidler, şeyhülislam huzurunda yapılan sınavla göreve getirilmekte ya da görevden uzaklaştırılabilmektedir. Bir belgede belirtildiği gibi 1689 tarihinde Huand Hatun Medresesi müderrisi Mevlâna Ali Efendi'nin hiçbir neden yok iken görevi sonlandırılmıştır. Hatta bazı çalışanlar görevden alınmanın yanında, kendi istekleri ile görevlerini bırakmışlardır. Sahibiye Medresesi müderrisi Müftü Halil Efendi, 1758 yılında görevden kendi isteğiyle ayrılmıştır.

Anadolu Selçuklu döneminde olduğu gibi Osmanlı Döneminde de medreselerdeki atamalarda kendi soyundan olmak koşulu ile sadece erkek kişiler tarafından devam ettirilmiştir. Örnek olarak Çifte Medresede görevli müderris Abdürrauf vefat etiği zaman yerine oğlu Mehmet Emin, yapılan bir sınavda başarılı olduktan sonra getirilmiştir.

Bu çerçevede bazı medreselere birden fazla müderris atandığı da görülmektedir. Belki artan öğrenci sayısından dolayı belki de mezun öğrencilere bir çözüm bulmak için yapılmıştır. Bu durumda "nısf-ı hisseli müderrislik 1/2", "sülüsan hisseli müderrislik 1/3" kadroları ortaya çıkmış ve müderrislik görevi iki ve daha fazla kişi arasında paylaştırılmıştır. Söz gelimi Gevher Nesibe Medresesi'nde, 1745 yılında müderris sülüsan hisseli, Mehmed Efendi, 1769 yılında ise nısf hisseli, Seyyid Ali'nin görev yaptığı bilinmektedir.

Kayıtlardan müderrislerin görev süreleri hakkında da bilgiye ulaşılmaktadır. Örneğin, Gevher Nesibe Medresesinde nısf hisseli müderris Seyyid Ali 1793 yılında vefat etmiş, yerine Seyyid Ali bin Yusuf müderris olarak görevlendirilmişlerdir. Bu bilgiden, görevden azil ya da feragat yoksa ölene kadar görevlerini devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.

Arşiv kayıtlarında sadece medreselerle ilgili bilgi değil, kentteki çeşitli mesleklere dair bilgiler de vardır. Özellikle su kaynakları ile ilgili bilgiler şaşırtıcıdır. Su yollarının rah-ı abı olan yani su yolu bulan bir kişiden bahsedilir.

Son söz olarak Kayseri medreselerinin konumları, sayısal olarak fazlalığı ve çeşitliliğine bakarak, dönemin eğitim şehri olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu özelliğini Osmanlı Döneminde de koruduğu görülmektedir. Kayseri medreseleri kesintiye uğramadan Osmanlı ilim dünyasına uyum sağlamış ve kurumsal bir süreklilik sağlanmıştır. Anadolu şehirlerinde olduğu gibi burada yer alan medreseler de şehir surlarının, giriş kapılarının hemen karşısına ya da yakınına inşa edilmişlerdir. Kente gelenleri karşılayan- gidenleri uğurlayan gösterişli, anıtsal yapıları ve kapıları aracılığı ile verdiği mesajlar açıktır. Eğitim yapıları ile kentin, özellikle yaşayan

halkın ilmi, bilimi, bilgiyi önceliklerini göstermektedir.

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

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

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

Kaynakça

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Abdülhamid I [AE.SABH.I]*. No. 157, Gömlek No. 10496.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Osman III [AE.SOSM.III].* No. 26, Gömlek No. 1867.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafî Ruus Kalemi Defterleri [A.RSK.d].* No.1482, 38.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafî Ruus Kalemi Defterleri [A.RSK.d].* No.1522, 16.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF].* No. 14, Gömlek No. 663.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF].* No. 46, Gömlek No. 2276.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF].* No. 98, Gömlek No. 4891.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF].* No. 133, Gömlek No. 6604.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF].* No. 146, Gömlek No. 7263.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF].* No. 171, Gömlek No. 8512.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV.d]*. No. 10940.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV.d]. No*. 13555.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV.d].* No. 17482.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV.d].* No. 29554.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV.d].* No. 39066.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH].* No. 1048, Gömlek No. 4.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH].* No. 1224, Gömlek No. 30.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH].* No. 1291, Gömlek No. 65.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Mektubi Kalemi [EV.MKT]*. No. 2363, Gömlek No. 77.
BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf [İE.EV].* No. 46, Gömlek No. 5164.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Kâmil Kepeci Defteri [KK.d]*. No. 270, 88.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Kâmil Kepeci Defterler [KK.d]*. No. 6534.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*. No. 387.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliyeden Müdevver [MAD].* 12888.
Acun, Hakkı. *Bozok Sancağı'nda (Yozgat İli) Türk Mimarisi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.
Ahmed, Nazif. *Mir'at-ı Kayseriyye veya Kayseri Tarihi.* çev. Mehmet Palamutoğlu. Kayseri: Kayseri İl Özel İdare Yayınları, 1987.
Akgün, Ayla. *63/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1063-1064/M.1653-1654) Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
Akgündüz, Hakan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç-Yapı-İşleyiş)*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
Akok, Mahmut. "Kayseri'de Huand Mimari Külliyesinin Rölövesi". *Türk Arkeoloji Dergisi* 25 (1967), 5-47.
Akok, Mahmut. "Kayseri'de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası ve Sahabiye Medresesi Rölöve ve Mimarisi". *Türk Arkeoloji Dergisi* 17/1 (1968), 133-181.
Altun, Ara. *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
Aydın, Remzi. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Onarım Faaliyetleri: Kayseri Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri.* 2 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
Bayram, Sadi - Karabacak, Hamdi. "Sahib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Vakfiyeleri". *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 31-69.
Beken, Ahmet. "Nizâmiye Medreselerinde Öğretim Yapılan İlimler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 415-443.
Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Cantay, Gönül. *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014.
Çayırdağ, Mehmet. "Kayseri'nin İncesu ilçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi". *Belleten* XLIV/174

(1980), 271-279.
Çayırdağ, Mehmet. *Kayseri Tarihi Araştırmaları*. 2 Cilt. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları No: 184, 2022.
Çördük, Selahaddin. *20/1 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1027-M.1617).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
Demir, Erdinç. *61/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1061-M.1651) Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
Demiralp, Yekta. *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
Demircan Özırmak, Yasemin. *Tahrir ve Evkaf Defterine Göre Kayseri Vakıfları*. Kayseri: Kayseri Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, 1992.
Deveci, Sefure. *55/2 numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1055/M.1645) Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
Durukan, Aynur. "Anadolu Selçuklularında Vakıf Eserleri Yaptırmış Kadınlar". *Vakıf Kuran Kadınlar*. ed. Fahameddin Beşer. 21-36. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2019.
Eravşar, Osman. *Ortaçağ'da Kayseri Kent Dokusunun Gelişimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
Erdmann, Kurt. *Das Anatolische Karavansaray Des 13. Jahrhunderts*. Berlin: Werlag Gebr. Mann, 1961.
Erkiletlioğlu, Halit. *Kayseri Tarihi (Eski Zamanlardan Osmanlılara Kadar).* Kayseri: İl Müftülüğü Yayınları, 1993.
Erkiletlioğlu, Halit. *Kayseri Kitabeleri.* Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2001.
Erkiletlioğlu, Halit. *Geniş Kayseri Tarihi*. Kayseri: Bel-sin Eğitim, Hizmet, Güzelleştirme ve Yardım Vakfı Kültür Yayını, 2006.
Ertürk, Mustafa. *Kayseri'nin 13 Numaralı Şer'iyye Sicili.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Konya- Kayseri- Antakya- Şam- Urfa- Maraş- Sivas- Gazze- Sofya- Edirne*. çev. S. Ali Kahraman-Yücel Dağlı. 10 Cilt. İstanbul: YKY, 1999.
Furat, Ayşe. "Eğitim-Mimari İlişkileri Açısından Kuruluş Dönemi Osmanlı Medreseleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 181-208.
Gabriel, Albert. *Monuments Turcs D'Anatolie Kayseri-Niğde*. Paris: Librarie Des Ecoles Françaises D'athenes Et De Rome, 1931.
Göde, Kemal. *Halil Edhem (Eldem) ve Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm-*. Kayseri: Kültür Yayınları, 2011.
Göktürk, Türker - Dağ, İsa. "Nizamiye Medreselerinin Eğitim Öğretimdeki Rolü". *The Journel of Academic Social Studies* 27 (2014), 457-469.
Hızlı, Mefail. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 273-281.
İnan, Afet. "Kayseri'nin 749 yılık Şifaiye Tıp Medresesi". *Belleten* 20/78 (1956), 217-222.
İpekoğlu, Başak. "Birleşik İşlevli Yapılar". *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*. ed. A. Uzay Peker-Kenan Bilici. 2/11-125. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
Işık, Mehmet. "Kayseri'deki Tarihi Eserlerde Geçen Hadisler". *IV. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ali Aktan vd. 285-296. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2003.
Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1983.
Kara, Demet. "Türkiye Selçuklu Sultan Eşlerinden Mahperi Huand Hatun'un Yaptırdığı Yapılar". *Turkish Studies Historical Analysis* 14/1 (2019), 107-136.
Karagöz, Mehmet. *XVIII. Asrın Başlarında Kayseri (1700-1730)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Karakök, Tunay. "Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlı'da Medreseler: Bir Değerlendirme". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 208-234.

Karamağaralı, Haluk. "Kayseri'deki Hunad Camiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzumesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 199-246.

Kemaloğlu, Muhammed. "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim-Öğretim (Medreseler)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/5 (2015), 89-106.

Köker, A. Hulusi. *Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi (Tıp Mektebi) (1206)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1991.

Köker, A. Hulusi. "Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/39. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Köymen, Mehmet Ali. "Alp Arslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri I Üniversiteler". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* IV (1975), 127-155.

Kuran, Abdullah. *Anadolu Medreseleri*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1969.

Oğuz, Mustafa. *59 Numaralı Şer'iyye Sicili (H.10602/M.1652) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Öney, Gönül. "Hacı Kılıç Cami ve Medresesi". *Belleten* 30/119 (1966), 377-390.

Ötüken, Yıldız. "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanlı Medreseleri". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi. In Memoriam Prof. Albert Louis Gabriel Özel Sayısı* 9 (1978), 337-371

Özbek, Yıldıray – Arslan, Celil. *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları*. 3 Cilt. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008.

Özgen Fidan, Sevinç. *Kayseri Şer'iyye Sicilleri'nde Adı Geçen Yapılar (Günümüze Ulaşan ve Ulaşmayan Yapılar)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Özkul, Kifayet. "Anadolu'da İlk Tıp Medresesi Gevher Nesibe Hatun Darüşşifası". *Uluslararası Göbeklitepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Kongresi.* ed. Olha Bykova-Zhanuzak Alimgerey. 19-39. Şanlıurfa: İksad Yayınları, 2020.

Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Basımevi, 1983.

Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*. İstanbul: İTÜ Matbaası, 1970.

Süslü, Mustafa. *20/2 numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili H.1027-1028 (M.1617-1618).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Şaman Doğan, Nermin. "Kayseri'deki Selçuklu Külliyeleri". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2012), 191-214.

Şaman Doğan, Nermin. "Ortaçağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekanları: Selçuklu Medreseleri-Darüşşifalarından Örnekler". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/2 (2013), 429-443.

Talas, M. Asad. *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*. çev. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Tan, Murat. *66/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1067/68-M.1656/57).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1998.

Tanyeli, Uğur. *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11-15. yy).* İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1987.

Taşdemirci, Ersoy. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Medreseler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 519-532.

Texier, Charles. *Description de L' Asie Mineure*. Paris: Firmin Didot Frères, 1849.

Turan, Osman. "Selçuklu Vakfiyeleri I. Şemseddin Altun-aba, Vakfiyyesi ve Hayatı". *Belleten* 11/42 (1947), 193-221.

Turan, Osman. "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III. Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri". *Belleten* 12/45 (1948), 17-170.

Türkmen, Ayşe. *96 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1099/1100-M.1687/89) Transkripsiyon*

ve Değerlendirmesi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Uzun, Mustafa. ""Ni'me'l-Ceyş"den Kayseri'yi Tenvir Eden Âşık-ı İlâh'i İbrâhim Tennûr'i". *İbrahim Tennuri Sempozyumu.* ed. Ali Çavuşoğlu. 291-296. Kayseri: Melikgazi Belediyesi Yayınları, 2011.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 45-89

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları, 1992.

Ülken, H. Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları No.9, 1969.

Yaldız, Esra – Asatekin, N. Gül. "Anıtsal Yapıların Yeniden Kullanımında İşlevsel Adaptasyonun, Mekânsal Analiz Yolu İle Değerlendirilmesi; Kayseri Sahabiye Medresesi". *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/21 (2016), 89-112.

Yancı, Ülkü. "Kayseri Medreseleri: Şifaiye, Hunat Hatun, Sahabiye ve Avgunu Medreseleri". *Kayseri Eğitim Tarihi Araştırmaları Eski Çağlardan Osmanlı Devleti'nin Sonuna Kadar.* ed. Aziz Atlı-S. Sevim Kartal. 35-70. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Yavaş, Alptekin. *Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Yavuzyılmaz, Ahmet. Anadolu'da XVI. *Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi (1500-1600).* Konya: Palet Yayınları, 2023.

Yavuzyılmaz, Ahmet – Karakök, Cahit. "Konya Medreseleri". *Konya Kitabı XIX -Türkiye Selçukluları ve Konya.* ed. Caner Arabacı vd. 4/213-252. Konya: Konya Ticaret Odası, 2023.

Yinanç, Refet. "Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 15 (1982), 5-22.

Yinanç, Refet. "Kayseri ve Sivas Darüşşifalarının Vakıfları". *Belleten* 48/189-190 (1984), 299-307.

Yurdakul, Erol. "Kayseri Külük Camii ve Medresesinde Yapılan Hafriyat ve Araştırma Sonuçları ile ilgili Yeni Görüşler". *Rölöve ve Restorasyon Dergisi* 1 (1974), 167-207.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatında Yer Alan Celî Dîvânî Yazılarının Analizi

Analysis of Halim Efendi's Djalî Dîwânî Writings in The Darulelhan Collection

Yunus Emre Çelik

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, Bursa, Türkiye
Assit. Prof., Bursa Uludag University, Faculty of Fine Arts, Traditional Turkish Arts Department, Bursa, Türkiye
yemrecelik@uludag.edu.tr | https://orcid.org/0000-0002-8189-8048

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1635028

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 07.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Çelik, Yunus Emre. "Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatında Yer Alan Celî Dîvânî Yazılarının Analizi". *İstem* 45 (2025), 509-536. https://doi.org/10.31591/istem.1635028

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

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

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

Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatında Yer Alan Celî Dîvânî Yazılarının Analizi

Öz

Celî dîvânî, hat sanatında kullanılan yazı cinslerinden biridir. Ancak 16. yüzyıl dolaylarında icat edildiği tahmin edilen bu yazının, devlet dairelerinde resmî işlere hasredilmesiyle gelişimi yavaş ilerlemiştir. Buna bağlı olarak günümüzde sanat yazılarından biri olarak varlığını sürdürmesine rağmen, estetik zaviyeden güçlü özellikler taşıyan örnekleri oldukça azdır. Bu çalışmada, Mustafa Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatı'nın eski harflerle basılan ilk 120 sayısında yer alan kapak yazılarından celî dîvânî bestekâr isimlerinin hat sanatı açısından tahlili konu edilmiştir. Bu tahlille, başta celî dîvânî için önemli bir kaynak olan bu yazılar üzerine dikkat çekilirken hat sanatı adına birkaç yönden bilgi toplamak amaçlanmaktadır. Bunlardan biri, Halim Efendi'nin celî dîvânî üslubunun anlaşılmasına dair bu metinlerin incelenmesidir. Diğer bir amaç, bir müessese olarak Türk mûsikîsi cihetinden Dârülelhan ile hat sanatı cihetinden Medresetü'l-Hattatîn'in hem Külliyat üzerinden hem tarihi bağlam çerçevesinde ilişkisini sorgulamaktır. Son bir amaç ise matbu eserlerde kullanılan sanatlı yazıların hat sanatında örnek olarak kullanılabilirliğini araştırmaktır. Bu tetkik ve tahliller çerçevesinden çalışma, hat estetiğine dair bağlamlarla zenginleştirilmek suretiyle celî dîvânî hattıyla ilgili kaynakları artırmak yönünden bir önemi taşımaktadır. Celî dîvânî hattına dair çok kısıtlı bir akademik literatürün olduğu göz önüne alındığında bu araştırma, literatürü genişletmek bağlamında bir önem taşımaktadır. Araştırmada kapakta kullanılan diğer yazı cinsleri de kısaca incelendikten sonra celî dîvânî isimler, istif ve harf yönünden ele alınmıştır. En sonda ise kapak yazılarından çıkarılan harflerle Halim Efendi'nin meşk murakkaındaki aynı harfler bir kıyasa tabi tutularak konunun sağlaması yapılmaya çalışılmıştır. Nihayetinde Halim Efendi'nin sanatkâr tavrının matbu çalışmalarda da sürdüğü ve celî dîvânî hattı için bu isimlerin önemli bir kaynak oluşturduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mustafa Halim Efendi, Hat Sanatı, Celî Dîvânî, Dârülelhan, Medresetü'l-Hattatîn.*

Analysis of Halim Efendi's Djalî Dîwânî Writings in The Darulelhan Collection

Abstract

Djalî dîwânî is one of the types of writing used in calligraphy. However, it is estimated that this writing was invented around the 16th century and its development progressed slowly due to its being reserved for official business in government offices. Accordingly, although it continues to exist as one of the types of artistic script today, there are very few examples that have strong features from an aesthetic perspective. This study analyzes the cover writings in the first 120 issues of Dârulelhan Collection, printed in Arabic letters, focusing on the names of composers writing djalî dîwânî by Mustafa Halim Efendi. The analysis aims to gather information from various perspectives related to Islamic calligraphy. One of these aims is to examine these texts in order to understand Halim Efendi's djalî dîwânî style. Another aim is to explore the relationship between Dârulelhan as a Turkish music institution and Medresetü'l-Hattatîn as a calligraphy institution, both through the Collection and within the historical context. Finally, the study questions the usability of artistic writings in printed works as examples in calligraphy. Within the framework of these examinations and analyses, the study is important in terms of increasing the resources related to the djalî dîwânî script by enriching it with contexts related to calligraphy aesthetics. Considering that there is a very limited academic literature on the djalî dîwânî script, this research is important in terms of expanding the literature. After briefly examining other types of writing used on the cover, the djalî dîwânî composer names are analyzed in terms of their composition and letters. Finally, the letters extracted from the cover writings are compared with the same letters in Halim Efendi's calligraphy workbook, attempting to verify the subject. Ultimately, it has been determined that Halim Efendi's artistic approach continues in printed works and that these names constitute a significant source for djalî dîwânî script.

Keywords: *Mustafa Halim Efendi, Khatt, Djalî Dîwânî, Dârulelhan, Medresetu'l Hattatin.*

Giriş

Doğup geliştiği medeniyet havzası içinde sanatlar, temel dinamikleri itibariyle bir bütünlük arz eder. Bir medeniyete ait sanat anlayışı içerimindeki tüm türlerde bu temele dair yansımalar, tikel veya tümel açıklamalar sunmak açısından birçok ipuçları barındırır. Bu anlayış çerçevesinden hareket eden çalışmanın konusu, tekil örneklerin bütün içindeki ortak paydaları yahut tikel unsurların daha özel alanlarını açımlama imkânı üzerine kurgulanmıştır. Daha açık bir ifadeyle Dârülelhan ve Medresetü'l-Hattatîn'in tekil varlıklarının dönem sanatı açısından bütünlük arz eden etkisi ile *Dârülelhan Külliyatı* kapaklarında yer alan yazıların Halim Efendi'nin celî dîvânî yazı üslubuna dair taşıdığı veriler, bu çalışmanın araştırma konusunu teşkil etmektedir.

Araştırmanın verileri, *Dârülelhan Külliyatı* ismiyle yayımlanan nota mecmualarının Osmanlı Türkçesi ile basılmış ilk 120 sayısından elde edilmiştir. *Külliyat*ın kapak sayfalarında yer alan yazılar, dönemin önemli bir hattatı olan Halim Efendi tarafından yazılmıştır. Halim Efendi, aynı zamanda hat sanatının öğretimi ve geliştirilmesi bağlamında kurulmuş bir eğitim kurumu olan Medresetü'l-Hattatîn'in öğrencilerindendir. Çalışma bu veriler kapsamında iki kurum ilişkisi üzerinden karşılaştırmalı bir analizle ele alınmış ve devamında *Külliyat* kapaklarındaki yazılar, özellikle bestekâr isimlerinin yazıldığı celî dîvânî metinler yazı estetiği açısından bir analize tabi tutulmuştur.

Aklâm-ı sitte ismiyle anılan altı yazı cinsinden ayrı olarak 13. yüzyılda İran'da icat edilen talik hattı ya da talik-i kadimden, sonraları dîvânî isminde yeni bir yazı cinsi çıkarılmıştır. Dîvânînin ilk ne zaman kullanıldığı hakkında elde yeterli veri bulunmamaktadır. Fakat 15. yüzyıl örneklerindeki olgun yapı, yazının bir süredir kullanıldığını kanıtlamaktadır. Bununla birlikte 16. yüzyıl dolaylarında Osmanlılar tarafından dîvânî yazıdan celî dîvânî isminde bir yazı türü geliştirildiği günümüze ulaşan veriler yoluyla anlaşılmaktadır. Celî, herhangi bir yazının daha kalın kalemle yazılması şeklinde tarif edilebilirken özellikle aklâm-ı sitte ve talik gibi yazı cinslerine bakıldığında celî yazılarda harf bünyeleri çok değişmemektedir. Ancak celî dîvânîde yalnız kalem kalınlığı değil harf anatomileri de önemli değişimlere uğramaktadır. Bu vesileyle ismine rağmen dîvânînin celîsi değil yeni bir yazı türü olarak belirmektedir. Resmî işlerde kullanılmak üzere geliştirilen celî dîvânî, başlangıcından itibaren yaklaşık üç yüz yıl resmî dairelerde kapalı kalmıştır.[1] Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra sanatsal bazda levhalarda yer bulmuş, bu sebeple gelişimi yavaş ilerlemiştir. Bu vesileyle konu kapsamında Halim Efendi'ye ait kapak yazıları, celî dîvânî yazının gelişimi hakkında önemli veriler barındırması açısından önem arz etmektedir.

[1] Yunus Emre Çelik, *Celî Dîvanî Yazının XIX ve XX. Yüzyıl Örnekleri Üzerinden Yazı Üsluplarının İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2024), 21-24.

Ne var ki sanat yazıları arasına girmesine rağmen sanatsal bağlamda asıl kullanım yoğunluğuna 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulaşan celî dîvânî yazı hakkında, tarihi veçhesi ve estetik yönleri açısından önemli bir literatür de henüz meydana gelmemiştir. Celî dîvânî, son dönem yazılı kaynaklarında çoklukla ancak bir veya iki paragraflık bir tanımlama ile yer edebilmiştir. Celî dîvânî yazının teorik açıklamalarına dair detaylı anlatım açısından başlıca Ali Aktan'ın *Divânî Yazı* isimli metni, Ali Alparslan'ın *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* isimli kitabı ve son dönemde yapılmış *Celî Dîvanî Yazının XIX ve XX. Yüzyıl Örnekleri Üzerinden Yazı Üsluplarının İncelenmesi* başlıklı sanatta yeterlik tezi sayılabilir. Ali Aktan'ın metni, dîvânî yazıyı esasa almakta ve Osmanlı Devrine ait kaynaklara başvurarak dîvânî yazının genel tarihi, ortaya çıkışı hakkındaki fikirler, celî dîvânîyi de bir alt tür olarak dâhil etmekle dîvânî yazının türleri hakkında malumat vermektedir. 18. yüzyıla kadar tespit edilebilen dîvânî hattatlarının isimlerini de zikrederek tamamlanan çalışma, dîvânî ve özellikle celî dîvânî yazı hakkında giriş niteliğinde önemli bir kaynaktır.[2] Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*'nde yine tarihi veçhede kalsa da biraz daha geniş bilgi vermekte ve celî dîvânî yazı için hususi bir bölüm oluşturarak yazının genel yapısı ve dîvânîden ayrılan yönleri konusunda açıklayıcı bilgiler barındırmaktadır.[3] *Celî Dîvanî Yazının XIX ve XX. Yüzyıl Örnekleri Üzerinden Yazı Üsluplarının İncelenmesi* başlıklı tezde, bahsi geçen kaynaklar dâhil celî dîvânî hakkındaki tüm bilgiler derlenirken konuya dair farklı kaynaklar arasındaki çelişkiler açıklanmaya çalışılmış, bilgilerin bir sentezi oluşturularak tarihi vesikalar ışığında detaylandırılmıştır. Ayrıca celî dîvânî metinler anatomik ve estetik açıdan da detaylı tahlillerle ele alınmıştır. Bu makale de bunlara ek olarak celî dîvânî üzerine yapılan çalışma ve analizleri artırmak, celî dîvânîye ait perspektifi geliştirmek adına yazılmıştır. Bu yaklaşımla yazının yakın tarihi ve bugünü, buradan hareketle geleceğe dair imkân sahasının anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Tarama modeliyle yapılan araştırmada nitel araştırma yöntem ve teknikleri ile verilerin elde edilmesinde "doküman analizi ve görsel analiz" yöntemleri kullanılmıştır. Buradan hareketle araştırmada Halim Efendi'nin hat sanatı için önemi üzerinde durularak kapak yazılarının incelenmeye değer yönü üzerinde durulmuştur. Sanatların ortak paydalarına vurguyla Dârülelhan'ın Türk sanat ve medeniyeti açısından önemi açıklanmaya çalışılmıştır. Tüm bu bakış açılarını detaylı bir analizle bütünlemek ve hat sanatı açısından önemli bir veri kaynağını ortaya çıkarmak adına Halim Efendi'nin Dârülelhan bünyesinde çıkan nota arşivindeki yazıları istif ve harfler açısından incelenmiştir. Elde edilen veriler daha somut bir zemine oturtulmak adına Halim Efendi'nin meşk murakkaındaki harfleriyle kıyaslanmış ve verilerin doğruluğu ve kıymeti adına bir sağlaması yapılmaya çalışılmıştır.

[2] Ali Aktan, "Divanî Yazı", *Vakıflar Dergisi* 21 (1990), 361-373.
[3] Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 191-197.

1. Halim Efendi'nin Hat Sanatı Açısından Önemi

1316/1898 senesinde İstanbul'da dünyaya gelen Mustafa Halim (Özyazıcı) Efendi, hat sanatının müstesna ve büyük şahsiyetlerinden biridir. Necmettin Okyay'ın (ö. 1396/1976) *"yazıyı yenmiş, kalemi kendine esir etmiş"* diye tarif ettiği, Güzel Sanatlar Akademisi hocası (1946-63), serî'ü'l-kalem Halim Efendi, tüm yazı cinslerinde hüner sahibi bir hattattır.[4] Bu hususiyeti sebebiyle ve yazılarının bugün hala öğretici bir konumda olmasından hareketle onun hat sanatında kapladığı yeri tayin etmek güç olmayacaktır. Halim Efendi'nin yazıları üzerinde yapılacak detaylı tetkik ve tahlillerin, hüsn-i hat sanatına yapacağı katkılar aşikârdır.

Ali Alparslan'ın (ö. 1427/2006), 20. yüzyıl hat sanatını tek başına temsil kabiliyetine sahip dediği Halim Efendi, Kırımlı nalıncı Hacı Cemal Efendi ile Sudanlı Adviye Hanım'ın oğludur. İbtidaî Mekteb'in ardından girdiği Gülşen-i Maarif Rüşdiyesi'nde Hamid Aytaç'tan (ö. 1402/1982) rik'a yazısı ile ilk geleneksel hat meşkine başladı. Halim Efendi, kendi ifadesiyle babasının teşviki, talimi ve sevdirmesi sonucu başladığı hat sanatında, Hamid Aytaç'ın ondaki kabiliyeti sezmesi ve hususi ilgi göstermesi sonucu iyi bir terakki sahası bulmuştur. Rüşdiyeden mezun olduktan sonra (1332/1914) hakk ve resim şubelerinde bir yıl kadar Sanayî-i Nefîse Mektebi'ne devam etti. Bu zaman zarfının ardından Şeyhülislam Hayri Efendi (ö. 1339/1921) tavassutu ile 1915 senesinde açılan Medresetü'l-Hattâtîn'e kaydoldu. Hat sanatına büyük katkılar yapacağı sürecin esas başlangıcı olan bu okulda Hasan Rıza Efendi (ö. 1338/1920) ve Hacı Kâmil Akdik'ten (ö. 1360/1941) sülüs, nesih ve hatt-ı icâzeyi, Hulusi Efendi'den (ö. 1359/1940) ta'lik hattını, Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer'den (ö. 1365/1946) celî ve tuğrayı, Ferid Bey'den (ö. 1344?/1925?) dîvânî ve celî dîvânîyi, Said Bey'den (ö. 1357/1938) ise rik'a hattını meşk ederek 26 Eylül 1918'de mezun oldu. Mezuniyetinin ardından askerî matbaa ve Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası gibi kurumlarda çalışan Halim Efendi, 1924'te hususi bir yazı dükkânı açarak çalışmalarına burada devam etmiştir. Bu çalışma sürecinde yazdığı kıt'a ve levhalar yanında pek çok kartvizit, kitap başlığı ve mühür, Halim Efendi'nin kaleminden çıkmıştır.[5]

[4] M. Uğur Derman, "Özyazıcı, Mustafa Halim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/135; Şevket Rado, *Türk Hattatları* (İstanbul: Yayın Matbaacılık), 260; Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 140; Şinasi Acar, *İstanbul'un Hattat Mezar Taşları Gelimli Gidimli Dünya* (İstanbul: Ofset Yapımevi Yayınları, 2023), 199; Fatih Özkafa, *Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023), 142; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), 227; Muammer Ülker, *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1987), 42.

[5] İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: İstanbul Maarif Basımevi, 1955), 106; Derman, "Özyazıcı, Mustafa Halim", 34/135-136; Rado, *Türk Hattatları*, 260; Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 140-141; Özkafa, *Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne*, 142-143; Muhittin Serin, *Halim Efendi'nin Meşk Mecmuası Nesih, Sülüs-Nesih, Rik'a, Dîvânî, Celî Dîvânî* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017), 7; Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,* 227; Acar, *İstanbul'un Hattat Mezar Taşları,* 199; Ülker, *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,* 42.

Otuz yaşına vardığında (1928) sanatının zirve noktasına ulaşmış olan Mustafa Halim Özyazıcı, harf devriminin tesiriyle birçok hattat gibi mesleğinden kopmuş fakat sanatını terk etmemiştir. İstanbul Tepebağ'da satın aldığı bir araziyi üzüm bağına çevirmiş ve yazılarını yazmayı burada sürdürmüştür. Latin harflerini de en güzel şekilde yazan Halim Efendi, bu yazıyla da çalışmalar yapmıştır. 1930 senesi sonunda Vakıflar Umum Müdürlüğü uhdesinde tamirine karar verilen camilerin yazılarını yenileme vazifesi Halim Efendi'ye verilmiştir. Bu çalışma evresinde İstanbul'da Yavuz Selim Camii, Sokollu Mehmed Paşa Camii, Edirne'de Selimiye Camii, Ankara'da Hacı Bayram Veli Camii gibi Türkiye'deki birçok cami ve sair mimari yapının kubbe, kuşak, taç kapı yazılarını yazmıştır. Bu çalışmalarıyla Halim Efendi, en çok kubbe ve kuşak yazısı bulunan hattat olmuştur.[6]

1946 senesinde Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi'nde hüsn-i hat hocası olarak atanarak yaş haddine eriştiği 1963 yılına kadar bu vazifesini sürdürmüştür. Halim Efendi'nin hüsn-i hat ile bezeli hayatı ve yukarda bahsedilen çalışmaları, onu hat sanatının müstesna bir mevkiine yerleştirmiştir. Halim Efendi, ıstılah olarak serî'ü'l-kalem denilen ve her yazıyı süratle yazabilen bir sanatkârdır. Yazılarını çoklukla müsveddeye gerek duymadan tek kalemle yazabilecek bir sanat dehasına sahipti. Zihninde kurduğu kompozisyonları ya doğrudan yahut kâğıt üzerine kurşun kalemle belirterek hızlıca ve maharetle yazabilmekteydi. Bu hususiyeti sebebiyle tashihe lüzum gösteren yazılarını tashih etmek yerine baştan yazdığı aktarılmaktadır. Yazılarında çok az tashih yapmakla birlikte tashihlerini hiç belli olmayacak ustalıkla yapabilmekteydi.[7] Uğur Derman bu konuda Halim Efendi'nin celî yazılarda kalıp hazırlamak yerine "daha başlarken kurşun kalemi veya füzenle harflerin yerlerini tasarlayıp provasız olarak doğrudan celî kalemiyle ve çok süratle" yazabildiğini aktarır.[8] Daha önce Yesârîzâde Mustafa İzzet ve Şefik Bey gibi başka hattatlarda da görülen bu özelliğe karşılık Halim Efendi bu yapısını daha çok yazı türünde göstermiştir. Yine 30 metrelik bir kubbe yazısını hiçbir düzeltme ve istif hatası olmadan kalıpsız olarak yazdığını Muhittin Serin aktarmaktadır.[9] Eski ve yıpranmış kıymetli eserlerin tamire muhtaç kısımlarını da orijinalinden ayırt edilemeyecek şekilde yazarak tamamlamaktaydı.[10] Süheyl Ünver'in, "Halim, yazacağı metni önce kafasında istifine sokardı, sonra kâğıda naklederdi. Âyân-ı sâbitesi bu kadar kuvvetli idi. Halim bundan dolayı büyük bir sanatkârdı. Öyle ki onu geçmek kabil değildir" diyerek hakkı teslim ederken Halim

[6] İnal, *Son Hattatlar,* 106-107; Derman, "Özyazıcı, Mustafa Halim", 34/136; Rado, *Türk Hattatları*, 260; Özkafa, *Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne*, 143-144; Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,* 231-232; Acar, *İstanbul'un Hattat Mezar Taşları,* 199; Ülker, *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı,* 42.
[7] Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 142; Rado, *Türk Hattatları*, 260-261; Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,* 230-231.
[8] Derman, "Özyazıcı, Mustafa Halim", 34/136.
[9] Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,* 231.
[10] İnal, *Son Hattatlar,* 107; Rado, *Türk Hattatları*, 261; Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,* 231.

Efendi'nin hat sanatındaki yeri ve önemini en vazıh bir şekilde özetlemiştir.[11]

Bu büyük sanatkâr, bugün hala her biri bir öğretmen vasfındaki eserleriyle yaşamakla birlikte 30 Eylül 1964 senesinde geçirdiği bir trafik kazası sonucu vefat etmiştir. Ufak tefek yapısına atıfla "o küçük adam var ya, herkesi korkutmuştur" diyen Necmettin Okyay, Halim Efendi'nin vefatına şu beyitle tarih düşürmüştür:

Necmiyâ Hattat Halîm Bey oldu mağfur-ı İlâh

İlm-i hattın en büyük üstâdı idi göçtü vâh[12]

Halim Efendi'nin yazdığı birçok yazılardan biri de *Dârülelhan Külliyatı*'nın eski harflerle basılan ilk 120 sayısında yer alan yazılardır. Çalışma, bu yazılardan kapakta yer alan celî dîvânî başlıklara odaklanmaktadır. Ancak *Dârülelhan Külliyatı* içerisinde bulunan yazıların genel bir tasnifi ve bu yazıların hat sanatı için öneminden bahsetmek yerinde olacaktır.

2. Dârülelhan, Külliyatı ve Hat Sanatı Açısından Değeri

20. yüzyıl başlarında Osmanlı'da süregelen siyasi çıkmazlar ve savaşların tesiriyle toplumsal yapı içerisinde sanatlar da az çok etkilenmiştir. Batılılaşma hareketlerinin de yeni bir sistemi ön görmesi hasebiyle bazı sanat okulları bu dönemde açılmıştır. Bunlardan biri, hat sanatının dönem içerisinde malî imkânsızlıklar ve mevcut koşullar içinde kaybolması endişesi gerekçesiyle 1915'te kurulan Medresetü'l-Hattâtîn'dir.[13] Aynı dönemde yine aynı sebeplerin kurulmasını zorunluğu kıldığı diğer bir eğitim kurumu ise mûsikî dalında 1917'de açılan Osmanlı'nın ilk resmî mûsikî okulu Dârülelhan'dır. Batılılaşma sürecinde hat sanatı değilse de Türk mûsikîsinin ihmale uğraması ve bu durumun milli mûsikî birikimini öğretecek ve geleceğe taşıyacak okulların niteliklerini azaltması sonucunda tüm bu sorunlara cevap verecek bir okulun kurulması kararlaştırılmıştır. Bu gerekçelere istinaden Maarif Nezâreti, 1916 yılında okulun kurulma çalışmalarına başlamıştır.[14]

1916 senesinde Dîvân-ı Hümâyûn'a gönderilen Sûrâ-yı Devlet kararında; "mûsikî sanatının ilmi bir surette tâlim ve tedrîsi ve mûsikîye ait âsar-ı mutebere-i eslâfın neşr ve ihyası" olarak amacı belirlenen okulun hazırlıklarına, kararın hızlı bir şekilde onanmasıyla başlanmıştır.[15] Bestekâr Yusuf Ziya Paşa, Ali Rifat Bey, bes-

[11] Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,* 230.
[12] Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 142.
[13] M. Uğur Derman, "Medresetü'l-Hattâtîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/341.
[14] Kubilay Kolukırık, "Osmanlı Devleti'nde İlk Resmî Konservatuvar Olan Dârülelhanda Derleme ve Yayım Faaliyetleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (Haziran 2016), 482-483; Nuri Özcan, "Dârülelhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/518; Ahmet Kara, *Bir Müzik Eğitim Kurumu Olarak Dârülelhan ve Mecmuası* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 21; Gönül Paçacı Tunçay, "Dârü'l-elhân Uzun Hikâye", *Darü'l-Elhan Külliyatı,* haz. Osman Nuri Özpekel (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 21; Osman Nuri Özpekel, *Darü'l-Elhan Külliyatı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 43.
[15] Erhan Özden, "Arşiv Belgeleriyle Dârülelhan", *Konservatoryum Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 103.

tekâr Rahmi Bey ve Refik Talat Bey'in idaresini yürüttüğü okulda Muallim İsmail Hakkı Bey, Refik Fersan, Dürrü Bey, Leon Hancıyan, Zekaizâde Ahmet Efendi gibi önemli isimler öğretim kadrosunu teşkil etmiştir. Ağırlıklı olarak Türk mûsikîsi olsa da Batı müziği için de bir bölümün olması, okulun bir sentez meydana getirme çabasını da göstermektedir.[16] Zorlu savaş ve buhran yıllarında yeterince kendini gösteremeyen okulun erkekler bölümü 1918'de, kadınlar bölümü ise bundan bir süre sonra kapatılmıştır. Medresetü'l Hattâtîn'in ilk mezunlarını verdiği bir devrede kapanan okul 1923'te tekrar açılarak parlak bir dönem geçirmiştir. Dârülelhan'ın yeniden faaliyete başlamasından bir yıl sonra ise Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu gereği ismindeki medrese ibaresinden dolayı Medresetü'l Hattâtîn kapatılmıştır. İki okulun kader birlikteliği devam etmiş, Dârülelhan'da 1926 senesinde Alaturka Bölümü kapatılarak Türk mûsikîsine büyük bir darbe vurulurken 1928'de ise Hattatlar Mektebi olarak yeniden faaliyete başlayan Medresetü'l-Hattâtîn, harf devrimine aykırı olması gerekçesiyle kapatılmıştır. Türk kültür tarihi içinde önemli vazifeler görmüş bu iki okuldan nihayet Dârülelhan, 1927 senesinde İstanbul Mûsıki Konservatuvarı, sonrasında ise İstanbul Belediye Konservatuvarı olarak faaliyetini sürdürmüştür. Medresetü'l-Hattâtîn yahut Hattatlar Mektebi ise 1930'da Şark Tezyinî Sanatları, 1936'da ise Güzel Sanatlar Akademisi'ne bağlanarak Türk Tezyinî Sanatları adıyla faaliyetine devam etmiştir.[17]

Dârülelhan, yayın ve araştırma faaliyetleriyle de öne çıkmaktadır. Araştırma sahasında Dârülelhan Mecmuası ve klasik Türk mûsikîsi nota yayımı için *Dârülelhan Külliyatı*, kurumun iki önemli yayımı olmuştur. Türk sanatları içinde hüsn-i hat ve mûsikînin kader birlikteliğinin bir göstergesi olarak Türk müzik tarihi için önemli bir kaynak teşkil eden *Dârülelhan Külliyatı*, burada önemli bir yer tutmaktadır. Tahminen 1924 senesinde yayımlanmaya başlayan ve Türk mûsikîsinin en kıymetli seçmelerini barındıran bu *Külliyat*, ilk 120 tanesi eski harflerle ve İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı başlığıyla çıkan 60 tanesi ise Latin harfleriyle yayımlanmıştır.[18] Burada bahsi geçen 120 adeti tutan ilk sayılar, araştırma konusunun merkezini ve hat sanatıyla fizikî bağı oluşturmaktadır. Zira bu yayımlarda yazılar, Mustafa Halim Efendi imzasını taşımaktadır. Her ne kadar Dârülelhan Mecmuası kapaklarında yer alan başlıkları da Halim Efendi yazmışsa da *Külliyat*'ta daha geniş bir yazı cinsi ve metin aralığı bulunmaktadır. *Külliyat*'ta sülüs, nesih, tevki', hatt-ı icâze, celî dîvânî ve rik'a yazılardan oluşan farklı kompozisyonlar yer almaktadır. Konuyla ilişkisi bakımından Dârülelhan'a ait logoya da bakıldığında, celî dîvânî ile tasarlanan logonun yine dönemin bir diğer mühim hattatı ve Halim Efendi'nin ilk hocası Hamid Aytaç tarafından tasarlandığı görülür.

[16] Özcan, "Dârülelhan", 8/519; Tunçay, "Dârü'l-elhân Uzun Hikâye", 21.
[17] Özcan, "Dârülelhan", 8/519-520; Derman, "Medresetü'l-Hattâtîn", 28/342.
[18] Özcan, "Dârülelhan", 8/519-520; Kara, *Bir Müzik Eğitim Kurumu Olarak Dârülelhan ve Mecmuası*, 48.

Her sayının kapağında sülüs hattı, *Külliyat*'ın isminde sabit bir şekilde kullanılmıştır. Çok girift olmayan bir istifle yazılmış "*Dârü'l-elhân Külliyyâtı"* ibaresi altında *Halîm* imzası da görülebilmektedir. Yukardan aşağı ikinci sırada icâze hattıyla *"numro"* kelimesi yine her sayıda sabittir. Üçüncü sırada celî dîvânî ile ve en iri şekilde bestekâr ismi ya da isimleri yer alırken bunlar her sayıda değişmektedir. Bu isimlerde de *Halîm* imzasına sıkça rastlanır. Çalışmanın esas konusunu da bu yazılar oluşturmaktadır. Dördüncü sırada, nesih hattı ile makam ve usul bilgisi yer almaktadır. Onun da altında tevki' hattı ile yine her sayıda sabit olan *"Dârü'l-elhânda müteşekkil hey'et-i 'ilmiyye tarafından tedkîk ve kabûl idilmişdir"* ibaresi ve altında yine nesihle "*fi'yâtı 5 guruşdur"* yazmaktadır. Fiyat bilgisi ilerleyen sayılarda rik'a ile yazılmaya başlanmıştır. *Külliyat*'ın 3. sayısından itibaren fiyat bilgisinin üstüne nesihle *"her hakkı mahfuzdur"* ibaresi eklenmiştir. En sonda gayet ince bir sülüs hattı ile *"Ahmed İhsân ve Şürekâsı*" ibaresi ile kapak yazıları son bulmaktadır. Son metin, *Külliyat*'ın basım yerinin değişmesiyle olsa gerek, 8. sayıdan sonra nesihle yazılmış *"Matbaa-i Osmâniyye"* olarak değişmiştir. Ortak çıkan 68-69. sayıdan itibaren matbaa ismi tamamen kalkmıştır. 100. sayıdan sonra bazı sayılarda bestekâr isminin üstüne sülüs hattıyla *"müntehab eski şarkılar"* ibaresi eklenmiştir. *Külliyat*'ın iç sayfalarında ise ilk iki sayıda makam ve usuller yanında notaya bağlı güfte kısmı nesih hattıyladır. Esas güfte ile neredeyse her sayıda bulunan *"ihtâr-ı mahsûs"* başlıklı önemli notlar, rik'a ile yazılmıştır. 3. sayıdan sonra iç kısımda nota altı sözler nesihle yazılmaya devam edilirken diğer tüm kısımlarda rik'a hattı kullanılmıştır (Şekil 1).



Şekil 1. *Kapakta yer alan yazılardan örnekler: Dergi ismi, makam ve usul bilgileri örneği yanında diğer standart kapak unsurları.*

Kısaca tarifi yapılan bu metinlerden özellikle celî dîvânî ile yazılmış bestekâr isimleri, içeriklerinden ziyade bir yazı olarak hat sanatı açısından örnek olacak önemli bir kaynağı temsil etmektedir. Bunun için her sayıda aynen basılmış olan diğer ibarelere de değinmek suretiyle özellikle celî dîvânî yazılar, Halim Efendi'nin celî dîvânî üslubu ve umumi olarak celî dîvânî hattının estetik çerçevesi ekseninde bir tetkik ve tahlile tabi tutulmaya çalışılacaktır. Araştırmada bestekâr ve eserler hakkındaki bilgi ve tasnif, ilk 120 sayı esas alınarak verilecektir.

3. Dârülelhan Külliyatı'nda Bulunan Halim Efendi'ye ait Celî Dîvânî Başlıkların Tahlili

*Külliyat*ta bulunan yazılardan hususiyetle kapaktakiler üzerinde durulacak çalışmada, öncelikle sabit olan metinlere kısaca değinerek geçmek, eksik nokta bırakmamak adına yerinde olacaktır. Bu meyanda karşımıza ilk olarak başlık yazısı, *"Dârü'l-elhân Külliyyâtı"* ibaresi çıkmaktadır. *Halîm* imzasını barındıran sülüs ibarede okunaklı bir istif kurulmuştur. Halim Efendi'nin harf dağılımı ve çizgi değerleri açısından dengeli bir istife imza attığı görülmektedir. Ancak yine de harekelerin biraz kalınca, harflerin bir kısmının ise boy ve enlerinden yarım ila bir nokta tasarruf edilmek suretiyle küçük tutularak yazılmış olduğu görülür (Şekil 1).

Diğer metinlerin yukarıda kısaca izahı yapılmıştı. Bunlardan en dikkat çekenler, yine her sayıda değişen, çoğunluk nesihle, bazen de icâze hattıyla yazılan makam ve usulü belirten metinlerdir. Bunlar dışında kalanlar değişmeden her sayıya basılmıştır. Bu yazılarla birlikte *Külliyat*ın kapağı, bir hutût-ı mütenevvia levhası gibi neredeyse her yazı cinsinden bir örnek barındırmaktadır.

Sıra bestekâr isimlerine ve çalışmanın esas konusuna geldiğinde celî dîvânî ile yazılmış bu metinler, daha önce bahsedildiği üzere *Külliyat*ın 120 sayısını teşkil etmektedir. Bu 120 sayı içerisinde ise aynı bestekâr isimlerinin tekrarları çıkarılıp ayrıca birkaç defa karşılaşılan aynı bestekâr isminin farklı istifleri de hesaba katıldığında toplamda 62 farklı celî dîvânî istif tespit edilmiştir. Bu istiflerin 21 tanesi Halim imzasını taşırken kalan 41 tanesinde imza kullanılmamıştır. Dellâlzâde İsmail Efendi, Eyyûbî Ebubekir Ağa, Hacı Sa'dullah Ağa, Hammâmîzâde İsmail Dede ve Tanbûrî İsak isimleri, çeşitli sayılarda iki veya üç farklı kompozisyonda yazılmıştır. Bir tabloyla incelemeye konu olan veriyi toplu halde göstermek yerinde olacaktır. Bestekâr isimleri tabloda alfabetik olarak alınmıştır (Tablo 1).

Tablo 1. *Dârülelhan Külliyatı'nda Geçen Celî Dîvânî Bestekâr İsimleri ve Kullanıldıkları Sayılar.*

Bestekâr İsmi	Açıklama	Bestekâr İsmi	Açıklama
1. Arabzâde	Kullanıldığı sayılar: 37, 77. İmzasız.	32. Kara İsmail Ağa	Kullanıldığı sayılar: 34. İmzasız.
2. Ârif Muhammed Ağa	Kullanıldığı sayılar: 8, 9, 11, 83, 91. İmzalı	33. Kemani Ali Ağa	Kullanıldığı sayılar: 53, 118. İmzasız.
3. Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi	Kullanıldığı sayılar: 24, 25, 66, 72, 74, 79, 92. İmzalı.	34. Kemani Nişan Ağa	Kullanıldığı sayılar: 86. İmzasız.
4. Cerrahpaşa Müezzini Halil Efendi	Kullanıldığı sayılar: 7. İmzasız.	35. Kemani Rıza Efendi	Kullanıldığı sayılar: 86. İmzasız.
5. Dede Efendi	Kullanıldığı sayılar: 118. İmzalı.	36. Kömürcüzade Hafız Efendi	Kullanıldığı sayılar: 61, 62, 110, 111. İmzasız.
6. Dellalzade İsmail Efendi	Kullanıldığı sayılar: 22. İmzalı.	37. Küçük Mehmed Ağa	Kullanıldığı sayılar: 33. İmzasız.
7. Dellalzade Hacı İsmail Efendi	Kullanıldığı sayılar: 113. İmzalı.	38. Latif Efendi	Kullanıldığı sayılar: 112. İmzasız.
8. Diyarbekirli Seyyid Nuh Efendi	Kullanıldığı sayılar: 32, 64. İmzasız.	39. Mir Cemil	Kullanıldığı sayılar: 80. İmzalı.
9. Enfi Hasan Ağa	Kullanıldığı sayılar: 90. İmzasız.	40. Muhlis Efendi	Kullanıldığı sayılar: 40. İmzasız.
10. Esbak Şeyhülislam Esad Efendi	Kullanıldığı sayılar: 67. İmzasız.	41. Musahib Tanbûrî Seyyid Ahmed Ağa	Kullanıldığı sayılar: 104, 107. İmzasız.
11. Eyyubi Ebubekir Ağa	Kullanıldığı sayılar: 3. İmzalı.	42. Nayi Osman Dede Efendi	Kullanıldığı sayılar: 100. İmzalı.
12. Eyyubi Ebubekir Ağa	Kullanıldığı sayılar: 22, 65, 66, 89. İmzasız.	43. Nayi Salim Bey	Kullanıldığı sayılar: 63, 99. İmzasız.
13. Eyyubi Mehmed Bey	Kullanıldığı sayılar: 45, 46, 51. İmzalı.	44. Nayi Şeyh Said Efendi	Kullanıldığı sayılar: 108. İmzalı.
14. Gazi Giray Han	Kullanıldığı sayılar: 23, 42. İmzasız.	45. Reisülulema Mustafa İzzet Efendi	Kullanıldığı sayılar: 120. İmzalı.
15. Gevrekzade Mustafa Ağa	Kullanıldığı sayılar: 21. İmzalı.	46. Schuman 10	Kullanıldığı sayılar: 10. İmzasız.

16. Hace Abdülkadir Meragi	Kullanıldığı sayılar: 43, 75, 87, 88, 105. İmzasız.	47. Sensans	Kullanıldığı sayılar: 5. İmzalı.
17. Hace Zekai Dede Efendi	Kullanıldığı sayılar: 14, 19. İmzasız.	48. Sermüezzin Rıfat Bey	Kullanıldığı sayılar: 112. İmzasız.
18. Hacı Arif Bey	Kullanıldığı sayılar: 113. İmzasız.	49. Sermüezzin Şakir Ağa	Kullanıldığı sayılar: 55, 56, 58, 119. İmzasız.
19. Hacı Sadullah Ağa	Kullanıldığı sayılar: 1. İmzalı.	50. Sernayi Ali Dede	Kullanıldığı sayılar: 103. İmzasız.
20. Hacı Sadullah Ağa	Kullanıldığı sayılar: 68, 69, 70, 71, 93, 94, 95, 96, 98. İmzasız.	51. Sernayi Dede Salih Efendi	Kullanıldığı sayılar: 37, 59. İmzalı.
21. Hacı Sadullah Ağa ve Tanbûrî İsak	Kullanıldığı sayılar: 4. İmzasız.	52. Suyolcuzade Salih Efendi	Kullanıldığı sayılar: 114. İmzalı.
22. Hacı Salih Ağa	Kullanıldığı sayılar: 40. İmzasız.	53. Şair-i Şehir Nazım Efendi	Kullanıldığı sayılar: 34, 39, 96. İmzasız.
23. Hafız Şeyda Efendi	Kullanıldığı sayılar: 106. İmzasız.	54. Tanbûrî Abdülhalim Ağa	Kullanıldığı sayılar: 20. İmzalı.
24. Hammâmîzâde İsmail Dede	Kullanıldığı sayılar: 6. İmzalı.	55. Tanbûrî Dilhayat Kalfa	Kullanıldığı sayılar: 17, 18. İmzasız.
25. Hammâmîzâde İsmail Dede	Kullanıldığı sayılar: 13, 15, 26, 27, 31, 38, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 57, 58, 60, 62, 73, 76, 85, 101, 103, 107, 109, 111, 115, 116, 117, 120. İmzasız.	56. Tanbûrî Emin Ağa	Kullanıldığı sayılar: 12, 16. İmzalı.
26. Hanende Nikoğos Usta	Kullanıldığı sayılar: 102. İmzasız.	57. Tanbûrî Hızır Ağa	Kullanıldığı sayılar: 81. İmzalı.
27. Hanende Zaharya	Kullanıldığı sayılar: 78, 89. İmzasız.	58. Tanbûrî İsak	Kullanıldığı sayılar: 2. İmzasız.
28. İmamzade Hafız Post Efendi	Kullanıldığı sayılar: 97. İmzalı.	59. Tanbûrî İsak	Kullanıldığı sayılar: 28, 29, 30, 36, 41, 82, 84. İmzasız.
29. Kadri Efendi	Kullanıldığı sayılar: 27. İmzasız.	60. Tanbûrî Numan Ağa	Kullanıldığı sayılar: 108. İmzasız.
30. Kantemiroğlu	Kullanıldığı sayılar: 35. İmzasız.	61. Tanbûrî Zeki Mehmed Ağa	Kullanıldığı sayılar: 35, 53, 114. İmzasız.
31. Kanuni Ömer Efendi	Kullanıldığı sayılar: 59. İmzasız.	62. Zekizade Tanbûrî Osman Bey	Kullanıldığı sayılar: 47, 63. İmzasız.

3.1. İbarelerin İstif Yönünden İncelenmesi

Araştırmada bilgi tekrarlarını ve dağınıklığı önlemek kadar tahlili kolaylaştırmak adına istifler beş grupta toplu bir incelemeye tabi tutulacaktır. Bu doğrultuda hususiyet kesbeden istiflerin tespitinde de bir kolaylık arzulanmaktadır. Buna göre istifler; kısa olanlar, seyrek ve sık olanlar, keşideliler ve birden fazla istiflenen isimler olarak beş kategoriye ayrılmıştır. Bu ayrımlar elbette büyük bir kesinlik arz etmemektedir. Ancak yine de aşikâr etmenler üzerinden böyle bir ayrıma tabi tutulabilmişlerdir.

Kısa istifler: Kısa ve bir oranda beyzi bir yapı barındıran ilk istif grubu içinde üç isim yer almaktadır. Bu isimler, 37 ve 77. sayılarda Arabzâde, 118. sayıda Dede Efendi, 113. sayıda Hacı Ârif Bey ve 112. sayıda Latif Efendi'dir. İstifler genel olarak kalıpsız yazıldıkları izlenimini vermektedir. 18. asırda yaşayan Arabzâde (Ali Dede) isminin geçtiği 37. sayıda şehnaz ve 77. sayıda bestenigâr makamında iki saz semaisi yer almaktadır. İmzasız olan istif, 37. sayıda imzalı olan başka bir isimle birlikte kullanılmışken 77. sayıda tek olarak basılmıştır. İstifte ayn harfi küplü olarak yazılmış, zâde kelimesi be harfinin kasesi içine toplanmıştır. Ayn harfi, kaleme göre biraz küçük kalmıştır. Harekelerin tamamı hareke kalemi ile yazılmıştır. Harfler arasında kalan az bir boşluk harekeler ve tezyinî unsurlarla doldurularak beyzi form tamamlanmıştır. Türk mûsikî tarihinin önemli simalarından Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi'nin ismi, başka sayılarda iki farklı istifte tam olarak yazılmasına rağmen 118. sayıda Dede Efendi olarak kısa bir formatta yazılmıştır. Başka bir isimle birlikte kullanıldığı sayıda istif, imzalı olarak yer almıştır. Dikdörtgen form içinde bir fetha ve iki kalın cezm yazı kalemiyle yazılarak istif dengelenmiştir. Hacı Ârif Bey, 113. sayıda yine başka bir isimle birlikte ve imzasız yazılmışken harflerde dikkat çeken bir hususiyet bulunmaktadır. Buna göre nispeten daha sıkı kurulan istif içinde fe harfi, celî dîvânî karakterinin bir miktar dışına çıkarılmış ve Halim Efendi tarafından noktalı ve vav başına benzer bir başla yazılmıştır. Celî dîvânîde fe harfinin doğal yapısı dışındaki bu kullanım, müstakil bir örnek oluşturmaktadır. Uzunca yazılan ra harfi yanında sondaki kef ise tabii haline göre oldukça geniştir. Ra harfi celî dîvânîde genellikle uzun yazılabilirken kef harfinin geniş yazılmasına fazla başvurulmamaktadır. Ancak Halim Efendi'nin burada bir zorunluluk gereği harfi genişlettiği görülmektedir. Son olarak 112. sayıda yine başka bir isimle ve imzasız olarak yer alan Latif Efendi'nin isminde Ârif Bey'in aksine çok seyrek bir istif görülmektedir. Ya harfi tı harfinin içinden alınmış olmasına rağmen tı ve elif arasındaki boşluk hayli açık kalmıştır. Halim Efendi konsept gereği ibarelerde okunurluğu hedeflemiş olabileceğinden Latif Efendi'nin isminde harfleri daha seyrek istiflemiştir. Buna bağlı olarak elif harfinin fe harfinden uzakta yazılması, bu okunurluk kaygısına denk düşerken, efendi kelimesindeki ya harfinin dal harfinden ayrık yazılması ise istifteki boşluk doluluğu dengelemek maksatlı görünmektedir. Ancak belirtmelidir ki zaruret dışında bu minvalde seyrek bir istif biçimi celî dîvânî hattı için uygun görülmemektedir (Şekil 2).



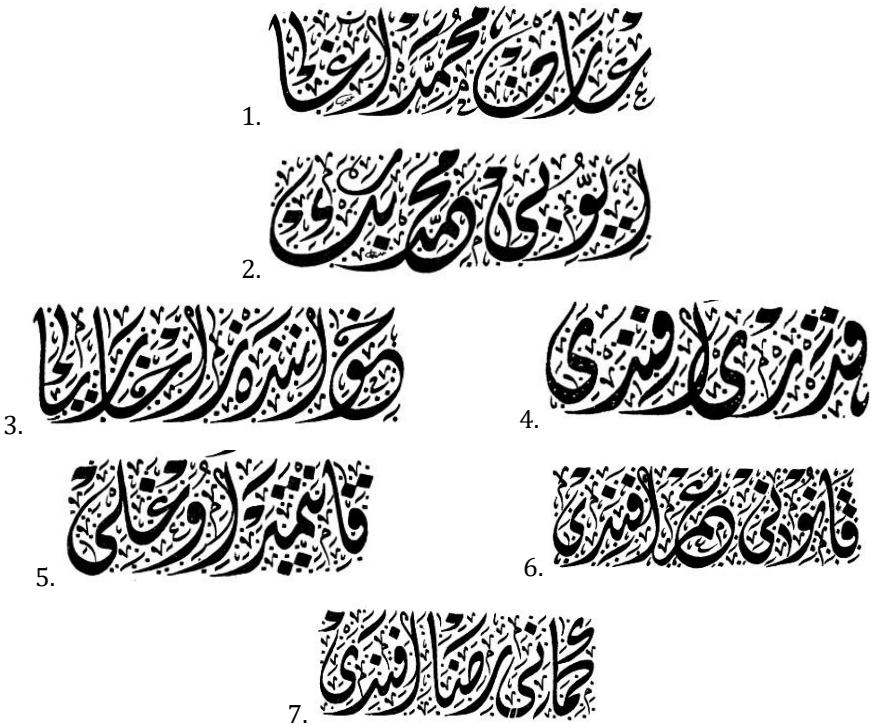
Şekil 2. *Kısa İstifler; 1. Arabzâde, 2. Dede Efendi, 3. Hacı Ârif Bey, 4.Latif Efendi*

Seyrek istifler: İkinci kısmı teşkil eden istifler, metnin kapak üzerinde belli bir satır alanını kaplama kaygısından olduğu izlenimini verecek şekilde oldukça seyrek yazılmıştır. Harflerin neredeyse birbirini hiç kesmeyecek şekilde istiflendiği bu ibarelerde boşluklar yoğun bir harekeleme ile doldurulmuştur. Bu kategori içinde 23 isimden söz edilebilir. İstifler, çoğunlukla belli bir satır uzunluğunu yakalamak ve metinlerde okunurluğu artırmak gayesinin hedeflendiğini düşündürmektedir.

18. yüzyıl bestekârı olan Arif Mehmed (Muhammed) Ağa'ya ait *Külliyat*'ın 8, 9, 11, 83 ve 91. sayılarında yer verilen isimde Mehmed, Muhammed olarak harekelenmiştir. İstif harf araları oldukça geniş bırakılarak yazılmıştır. Bundan dolayı kalın harekelere çokça yer verilmiştir. Mühmel harflerin de normalden kalın oldukları göze çarpmaktadır. Baştaki ra harfi hariç hiçbir harfin birbirini kesmediği istifte, küplerden de kaçınılmış olması okunurluğu artırmanın hedeflendiği fikrini güçlendirmektedir. Sondaki ğayın harfinin altında Halim imzası açık olarak görülmektedir.

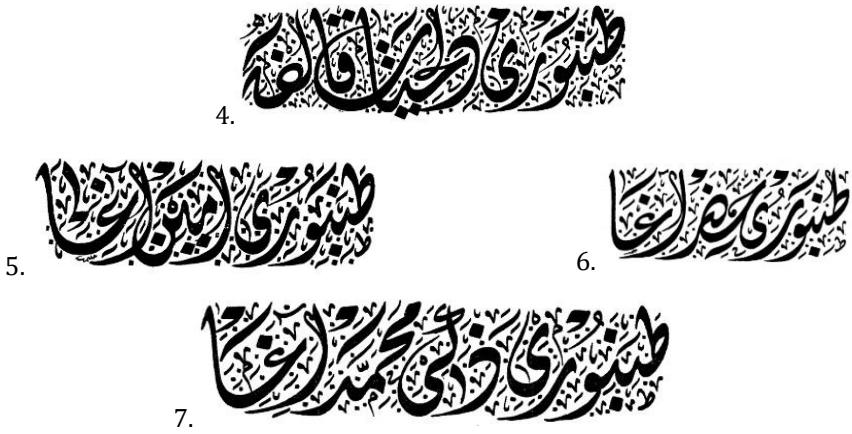
Bu meyanda benzer istif özellikleri, Eyyubî Mehmed Bey (sayı 45, 46, 51), Hânende Zaharya (sayı 78, 89), Kadri Efendi (sayı 27), Kantemiroğlu (sayı 35), Kanuni Ömer Efendi (sayı 59), Kemani Rıza Efendi (sayı 86), Küçük Mehmed Ağa (sayı 33), Sernâyî Ali Dede (sayı 103), Tanburî Abdulhalim Ağa (sayı 20), Tanburî Dilhayat Kalfa (sayı 17, 18), Tanburî Emin Ağa (sayı 12, 16), Tanburî Hızır Ağa (sayı 81) ve Tanburî Zeki Mehmed Ağa (sayı 35,53,114)'nın isimlerinden oluşan yazılarda da görülmektedir. Eyyubi Mehmed Bey, Hânende Zaharya ve Kanuni Ömer Efendi isimlerinde olduğu gibi satır genişliğini ve harf aralığını dengelemek için küpler kullanılmıştır. Sernâyî Ali Dede'de olduğu gibi boşlukların genişlediği yerlerde harfler iç içe istiflenmek yerine dal harfleri biraz irice yazılarak bu alan kapatılmaya çalışılmıştır. Tanburî Emin Ağa'da ayırıcı vasıf, harflerin birbirine çok yakın yazılması olmuştur. Kemanî Rıza Efendi'de ise kef harfinden mime geçişte Halim Efendi farklı bir birleşim kullanmıştır. İmla itibariyle bakıldığında Tanburî Hı-

zır Ağa'da Hızır kelimesinde hı harfine ait nokta koyulmamıştır. Yine imla cihetinden konu incelendiğinde Muhammed/Mehmed isimlerinde Halim Efendi, farklı harekelemelerde bulunmuştur. Kaynaklarda Arif Mehmed Ağa, Eyyubî Mehmed Bey, Küçük Mehmed Ağa ve Tanburî Zeki Mehmed Ağa olarak geçen bestekârların isimlerinde Arif Mehmed Ağa ve Küçük Mehmed Ağa Muhammed olarak harekelenmişken Eyyubî Mehmed Bey ve Tanburî Zeki Mehmed Ağa Mehemmed olarak harekelenmiştir (Şekil 3, 4).



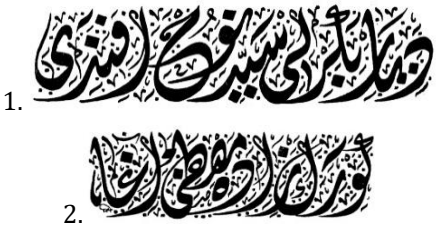
Şekil 3. *Seyrek istifli ibareler: 1. Arif Mehmed Ağa, 2. Eyyubî Mehmed Bey, 3. Hânende Zaharya, 4. Kadri Efendi, 5. Kantemiroğlu, 6. Kanuni Ömer Efendi, 7. Kemani Rıza Efendi.*

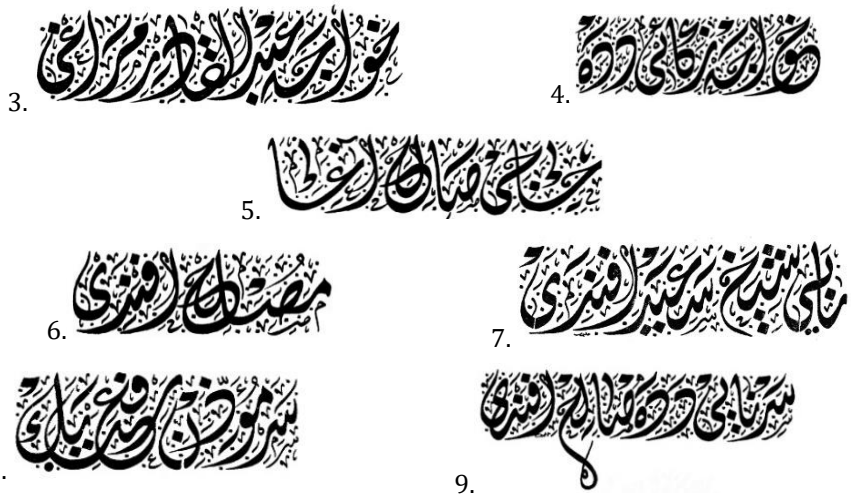




Şekil 4. *Seyrek istifli ibareler: 1. Küçük Mehmed Ağa, 2. Sernayi Ali Dede, 3. Tanbûrî Abdulhalim Ağa, 4. Tanbûrî Dilhayat Kalfa, 5. Tanbûrî Emin Ağa, 6. Tanbûrî Hızır Ağa, 7. Tanbûrî Zeki Mehmed Ağa.*

Aynı kategori içinde bazı farkları hasebiyle bir diğer kısımda ele alınabilecek istifler ise Diyarbekirli Seyyid Nuh Efendi (sayı 32, 64), Gevrekzâde Mustafa Ağa (sayı 21), Hâce Abdülkadir Merağî (sayı 43, 75, 87, 88, 105), Hâce Zekai Dede Efendi (sayı 14, 19), Hacı Salih Ağa (sayı 40), Muslih Efendi (sayı 40), Nayi Şeyh Said Efendi (sayı 108), Sermüezzin Rıf'at Bey (sayı 112) ve Sernâyî Dede Salih Efendi (sayı 37, 59) ibareleridir. Bu istifleri öncekilerden farklı kılan ise harflerin çoğunlukla birbiriyle kesişmemesine rağmen birbirine daha yakın yazılmasıdır. Buna bağlı olarak daha dengeli bir yapı göstermektedirler. Ayrıca bu kısımdaki yazılarda harfler sıklıkla birbirine çengellerle bağlanmıştır. Küp kullanımı da yine bu kısımda fazladır. Gevrekzâde Mustafa Ağa, Hacı Salih Ağa, Muslih Efendi, Nâyî Şeyh Said Efendi, Sermüezzin Rıf'at Bey ve Sernâyî Dede Salih Efendi'de satır yüksekliğinin standart olmasına bağlı olarak uzun terkipler iç içe yahut çengel takarak gerçekleştirilmiştir. Nâyî Şeyh Said Efendi'de hı harfinde ise küp yerine kuyruk kullanılırken harf kuyruğu satır içinde cılız bir surette bırakılmıştır. Benzer yapıya sahip Sernâyî Dede Salih Efendi'de ise ha harfinin kuyruğu tam olarak satır sonuna sarkıtılmıştır. Bu durum da kapakta ismin bulunduğu yerle alakalı bir olgu olarak belirmekle istifleri kapak tasarımının belirlediği anlaşılmaktadır (Şekil 5).





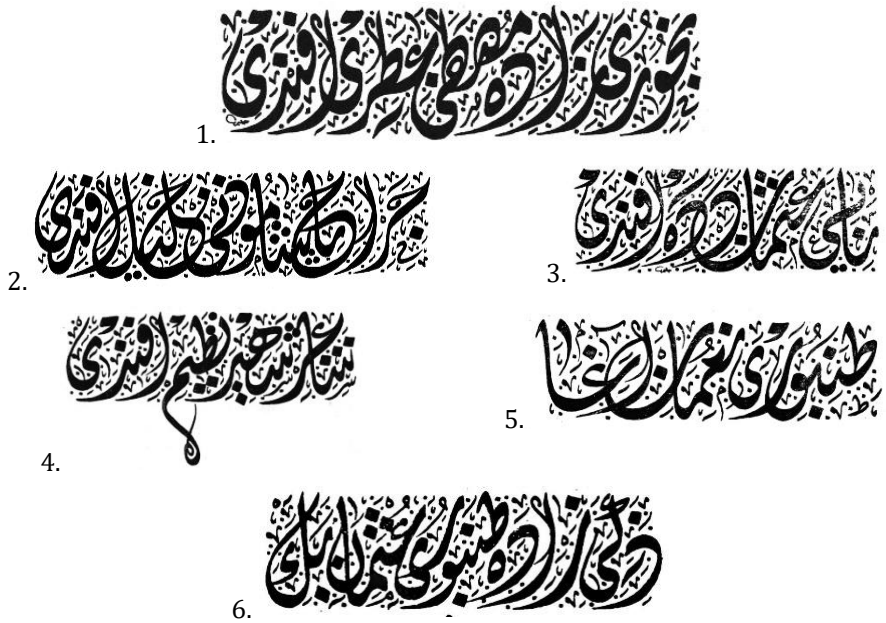
Şekil 5. *Seyrek istifli ibareler: 1. Diyarbekirli Seyyid Nuh Efendi, 2. Gevrekzâde Mustafa Ağa, 3. Hâce Abdülkadir Merağî, 4. Hace Zekai Dede Efendi, 5. Hacı Salih Ağa, 6. Muslih Efendi, 7. Nâyî Şeyh Said Efendi, 8. Sermüezzin Rıf'at Bey, 9. Sernâyî Dede Salih Efendi.*

Sık istifler: Sık istifler kategorisinde, tasniflemesi oldukça kolay olanlar yanında nispi zorluk barındıran istifler de yer almaktadır. Önceki bölümün ikinci kısmıyla geçişken bir yapı oluşturan, az bir farkı haiz bir kısım istifler de buraya dâhil edilince 13 yazı bu bölümü oluşturmaktadır.

İstif sıkılığı bağlamında değerlendirilecek ilk isim olan Buhurizade Mustafa Itrî Efendi (ö. 1123/1711) (sayı 24, 25, 66, 72, 74, 79, 92'de kullanılmıştır), Türk mûsikî tarihi içinde önde gelen birkaç isimden biridir. *Külliyat*'ta on bestesine yer verilmiştir. 66. sayı hariç bestelerinin yer aldığı sayılar yalnız ona ayrılmıştır. Itrî'nin ismine ait istif, öncekilere nispetle seyyaliyeti en fazla olan yazıdır. Harfler yine birbirini çok kesmiyor olsa da daha dengeli bir yerleşim sergilemektedir. Birer fetha ve kesra ile iki kalın cezm hariç harekeler, hareke kalemiyle ve çoklukla okutucu rolünde yazılmıştır. İmza sol alt kısımda ya harfi altına bir manada sıkıştırılmıştır. Mustafa kelimesi satırda sıkışmış, Halim Efendi bu sorunu, mim ve sad harfleri arasını birbirine değecek şekilde daraltırken fe harfini de tı içine yazarak aşmaya çalışmıştır. Efendi kelimesinde fe ve nun harflerinin birleşimlerindeki keskin kalem hareketleri dikkat çekmektedir. Ayn kaşı da bu istifte dar tutulmuştur (Şekil 6).

Cerrahpaşa Müezzini Halil Efendi (sayı 7), Nâyî Osman Dede Efendi (sayı 100), Şair-i Şehir Nazım Efendi (sayı 34, 39, 96), Tanburî Numan Ağa (sayı 108), Zekizade Tanburî Osman Bey (sayı 47, 63) isimlerine ait istifler, Itrî'de olduğu gibi harekeleri azaltılarak harfleri daha geçişken tarzda yazılmıştır. Cerrahpaşa Müezzini Halil Efendi'nin iki küple dengelenen istifinde harf kesişimleri artmıştır. Harfler yalnız satır üzerinde değil, birbiri üstüne bindirilerek kullanılmıştır ki harflerin bu dizilimi en yoğun bu kategoride görülür. Nâyî Osman Dede Efendi, Şair-i Şehir

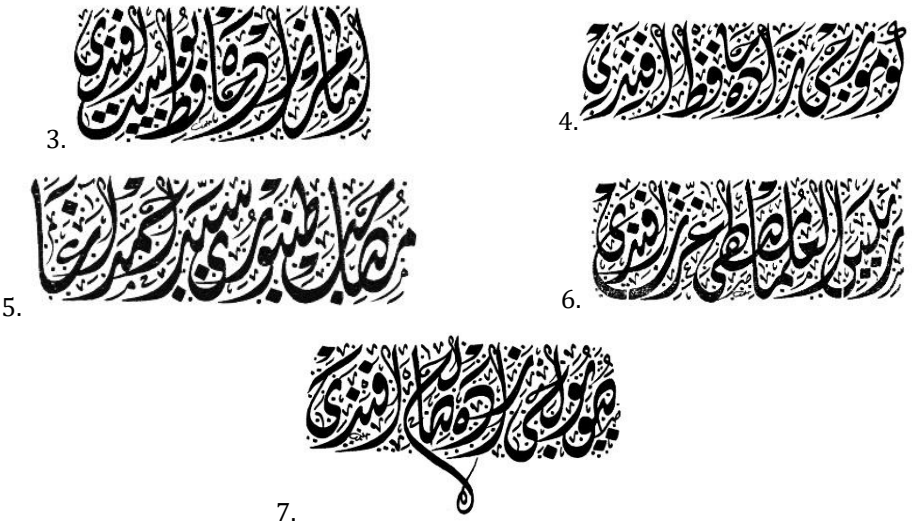
Nazım Efendi ve Zekizade Tanburî Osman Bey'de de harflerin birbirine daha yakın yazılışı dikkat çekmektedir. Tanburî Numan Ağa'da ise harf dağılımı, seyyaliyet ve kalın harekelerle istife verilen denge ve orantı dolayısıyla harekeler oldukça seyrek kullanılmıştır. Son bir husus olarak Şair-i Şehir Nazım Efendi istifinde Şair-i Şehir (şöhretli şair) ifadesine imla açısından bakılırsa Halim Efendi'nin ra harfine hem kesra hem sükûn koyduğu görülmektedir (Şekil 6).



Şekil 6. *Sık istifli ibareler: 1. Buhurizade Mustafa Itrî Efendi, 2. Cerrahpaşa Müezzini Halil Efendi, 3. Nayi Osman Dede Efendi, 4. Şair-i Şehir Nazım Efendi, 5. Tanbûrî Numan Ağa, 6. Zekizade Tanbûrî Osman Bey.*

Esbak Şeyhülislam Esad Efendi (sayı 67), Hanende Nikoğos Usta (sayı 102), İmamzade Hafız Post Efendi (sayı 97), Kömürcüzade Hafız Efendi (sayı 61, 62, 110, 111), Musahib Tanbûrî Seyyid Ahmed Ağa (sayı 104, 107), Reisülulema Mustafa İzzet Efendi (sayı 120), Suyolcuzade Salih Efendi (sayı 114), istiflerin en sıkı şekilde ele alındığı isimlerdir. Burada harfler tamamen üst üste bindirilmiş ve katmanlı bir yapı kurulmuştur. Daha önceki istiflerde de bir harf satırın üst kısmına koyulmuşsa da burada üç kata kadar harflerin istiflendiği görülmektedir. Esbak Şeyhülislam Esad Efendi hariç diğer isimlerde harekelere kalan yerin, dolayısıyla da harekelerin oldukça azaldığı dikkat çekmektedir (Şekil 7).



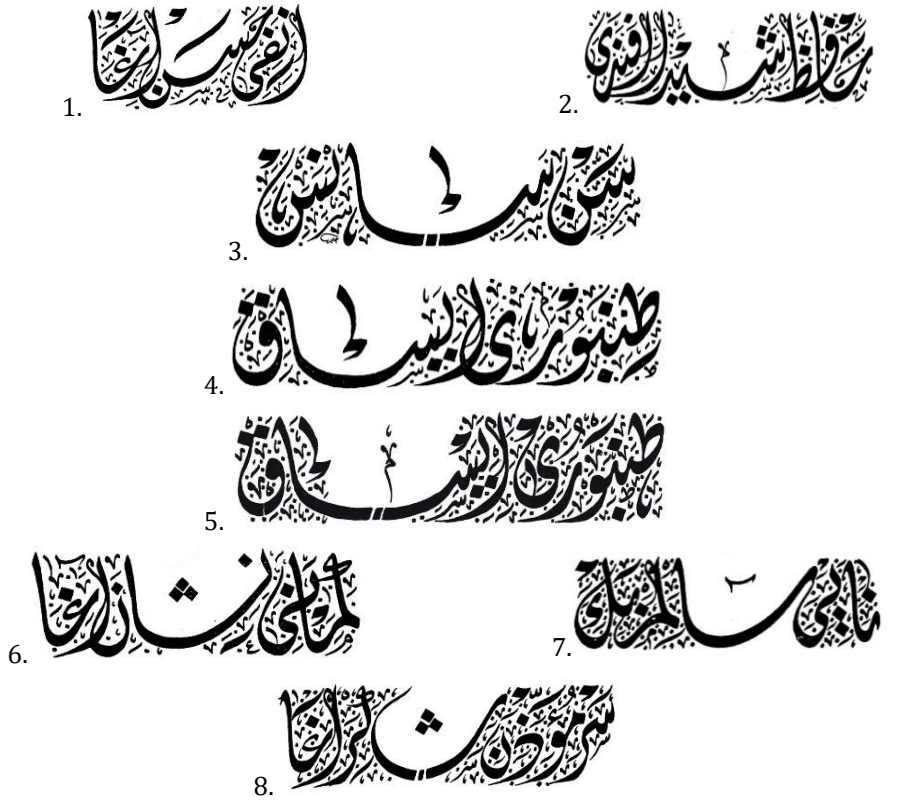


Şekil 7. *Sık istifli ibareler: 1. Esbak Şeyhülislam Esad Efendi, 2. Hanende Nikoğos Usta, 3. İmamzade Hafız Post Efendi, 4. Kömürcüzade Hafız Efendi, 5. Musahib Tanbûrî Seyyid Ahmed Ağa, 6. Reisülulema Mustafa İzzet Efendi, 7. Suyolcuzade Salih Efendi.*

Keşideli istifler: Halim Efendi'nin bestekâr isimlerini istiflerken kısa ibareleri daha kısa şekillerde istiflediği örnekler yukarda anlatılmıştı. Diğer yandan uzun ibarelerde ve bir kısım daha az harf sayısına sahip ibarelerde belli bir satır uzunluğunu hedefleyen seyrek ya da sık istifler yoluyla bazı tasarruflarda bulunduğu görülmüştü. Bunlar yanında *Külliyat* kapaklarında bir kısım ibarelere keşide kullanılmak suretiyle bir form kazandırılmıştır. Birçok ibarede az veya çok keşide bulunsa da burada keşidenin vurgulanması, ibarelerin ortasında bir boşluk oluşturacak şekilde, metni daha geniş bir alana yayan ve harekelerden büyük oranda arındırılmış keşideler kastedilmektedir. Bu ibareler 13 ismi kapsamaktadır.

Kendi içinde küçük bir tasnife tabi tutulurlarsa sekiz ibare ile en çok sin/şın harfine keşide verildiği görülür. Ardından ikişer tane cim/ha/hı ve ayn keşidesi ve bir tane de mim keşidesi vardır. Enfî Hasan Ağa (sayı 90), Hafız Şeyda Efendi (sayı 106), Sensans (sayı 5) ve Tanburî İsak (sayı 2, 28, 29, 30, 36, 41, 82, 84) ibarelerindeki sin/şın harflerinde keşide, genellikle dişlerden sonra verilmiştir. Böylece ibarelerdeki az sayıdaki harfler dengelenmiştir. Bu isimlerden Tanburî İsak, 2. sayıdan sonra farklı bir istifle yazılmıştır. İki istif de keşideli iken sonrakilerde harflerin arası açılarak keşide kısaltılmıştır. Sin keşidelerinde umumiyetle derinliğin az olduğu görülür. İkinci kısım sin/şın keşidesi, Kemânî Nişan Ağa (sayı 86) ve Nâyî Salim Bey (sayı 63, 99) isimlerinde kullanılmıştır. Bu keşidelerde harfler dişsiz yazılmıştır. *Nişan* kelimesinde şın harfinin inişinde bir düzlük göze çarpmaktadır. Bununla birlikte Salim kelimesinin sin harfi, kıvamlı yapısıyla örnek bir harf bünyesi göstermektedir. Tekil bir örnek olan Sermüezzin Şakir Ağa'nın (sayı 55, 56, 58, 119) ismine ait istifte, şın ve elif birleşimi dîvânî yazılarda olduğu gibi be harfi

formunda bir keşide verilerek yapılmıştır. İstifte dikkat çeken bir diğer özellik ise sin-ra ve kef-ra birleşimlerinde ra harflerinin diğer hiçbir istifte kullanılmayan bir birleşimle kullanılmış olmasıdır. Daha çok 19. yüzyıl ve öncesindeki celî dîvânî istiflerde görülen ve zamanla kullanımı azalan bu birleşimi Halim Efendi yalnız Şakir Ağa'nın isminde kullanmıştır.[19] Şeyda ve Şakir kelimelerinde şın harfi altına mühmel harf koyulmuş olması da dikkat çekici bir husus olarak belirtilebilir. Zira mühmel harfler bir kural olarak noktasız harfler altına koyulurken burada noktalı bir harf (şın) altına yazılmıştır. Bu noktada Kemânî Nişan Ağa'da Nişan kelimesi altındaki ayn mühmeli de ayrıca zikredilebilir. Zira mühmel harf civarında ayn/ğayn harfi hiç bulunmamaktadır. Buradan hareketle mühmel harfin sadece boşluğu doldurmak adına koyulduğu anlaşılmaktadır (Şekil 8).



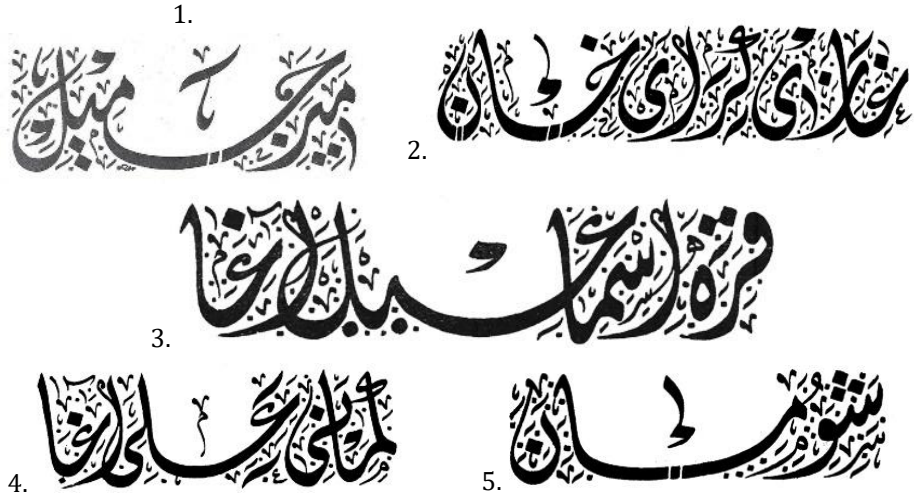
Şekil 8. *Sin keşideli ibareler: 1. Enfî Hasan Ağa, 2. Hafız Şeyda Efendi, 3. Sensans, 4. Tanburî İsak, 5. Tanburî İsak, 6. Kemânî Nişan Ağa, 7. Nâyî Salim Bey, 8. Sermüezzin Şakir Ağa.*

Mîr Cemil (sayı 80) ve Gazi Giray Han (sayı 23,42), cim/hı harflerinde keşide bulunan isimlerdir. Oldukça kısa bir ibare olan Mir Cemil'de bu durum uzun bir

[19] Çelik, *Celî Dîvânî Yazı Üsluplarının İncelenmesi*, 112.

keşideyle giderilirken bu keşide dolayısıyla cim harfi mime alttan bağlanmıştır. Keşide üstündeki büyük boşluk kalın bir tırnak ve fetha ile bir tirfil yardımıyla dengelenmiştir. Gazi Giray Han'ın isminde ise genel tavra uygun olarak yan yana ve fazla sıklaştırılmadan koyulan harfler dolayısıyla ibareye, hı harfine verilen kısa keşide ile form kazandırılmıştır. Keşide içinin yoğun harekelendiği hı ve elif birleşiminin, örnek teşkil eden bir anatomisi vardır (Şekil 9).

Keşideli istiflerde ayn harflerine verilmiş keşidelerde ise Kara İsmail Ağa (sayı 34) ile Kemânî Ali Ağa (sayı 53, 118) isimleriyle karşılaşılmaktadır. Önceki metinlerle benzer bir mantıkta istiflenen ibarelerde ayn harflerinden hemen sonra verilen keşideler, seyyal yapılarıyla güzel örnekler oluşturmaktadır. Son keşideli ibareyi oluşturan Şuman (Schumann) (sayı 10) ise beş harfle tüm isimler içindeki en kısa ibareyi oluştururken mim harfinden sonra verilmiş uzun keşide ile farklı bir yapı kazanmaktadır. İbare çok kısa olduğu için uzatılan mim harfinin satır çizgisi üzerindeki düz hareketi, satırdan taşmak konusunda bir kaçınmayı gösterirken celî dîvânî için ilginç bir tutum oluşturmaktadır. Keşide üstündeki boşluğun dengelenmesi için kalın bir cezm ve med harekesi yerleştirilmiştir (Şekil 9).



Şekil 9. *Cim/ayn/mim keşideli ibareler: 1. Mir Cemil, 2. Gazi Giray Han, 3. Kara İsmail Ağa, 4. Kemani Ali Ağa, 5. Schumann.*

Tekrarlı istifler: Tüm isimler, bulunduğu sayılarda belli bir istifle yazılmış ve kullanılmışken beş isim, farklı sayılarda iki veya üç farklı istifle yer almıştır. Bu değişimler bazen ismin kısaltılması bazen başka bir isimle birleşik yazılması bazense istif içindeki daha küçük çaplı değişimler yoluyla yapılmıştır. Dellalzade Hacı İsmail Efendi ismi, 22. sayıda daha sade bir istifle yazılmıştır. Burada harflerin yan yana gelirken çok üst üste binmediği, bununla birlikle lamelif harfindeki tercih ve lam harflerinin gövde genişliği dikkat çekmektedir. Harflerin seyrek yapısı dolayısıyla aralara yazı kalemiyle koyulan harekeler görülmektedir. Dellalzade'nin 113. sayıdaki istifi ise öncelikle harflerin daha sık, üst üste ve küçük ölçekli yazımı ile

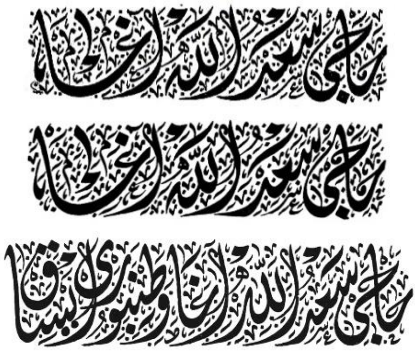
ayrılmaktadır. Lamelif olarak alternatif bir bünye tercih edilmiştir. Harflerin sıklığı dolayısıyla *İsmail* kelimesinde noktalar yuvarlak ve ayrık koyulmuş, harekeler azaltılmış ve iki istif arasında bariz bir fark oluşturulmuştur (Şekil 10).

Eyyûbî Ebubekir Ağa'nın ismine ve tabii olarak bestesine 3. sayıda ilk kez yer verilmiş ve 22, 65, 66 ve 89. sayılarda başka eserlerine yer verilirken bu sayılarda istif değiştirilerek kullanılmıştır. 3. sayıdaki istifte daha sade bir görünüm vardır. Harflerin arası seyrek, kesişimsiz, kef sereni kalın bünyeli kullanılarak dışarı taşmış vaziyettedir. Ağa kelimesinde ğayn harfine keşide verilmiş fakat bu keşidenin içi harekelerle tamamen doldurulmuştur. Diğer sayılarda ise harflerin tokça yazımı dikkat çekerken istif nispeten sıklaştırılmıştır. Elif, ya harfi ile kesişirken *ağa* kelimesindeki keşide kaldırılmış, kef sereni ise ince bir kalemle istif içine yazılmıştır. Bu değişiklikler çerçevesinde harekelerin de azaldığı görülür (Şekil 10).



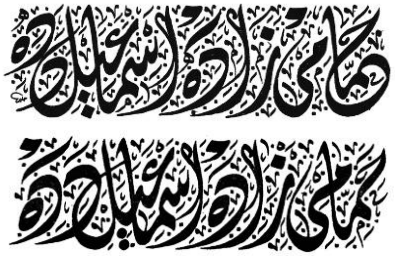
Şekil 10. *(İlk iki satır) Dellalzâde Hacı İsmail Efendi, (son iki satır) Eyyûbî Ebubekir Ağa.*

Hacı Sa'dullah Ağa'nın ismine ait 1. sayıda bulunan istifle 68, 69, 70, 71, 93, 94, 95, 96 ve 98. sayılarda yer alan istiflerde çok küçük değişiklikler bulunmaktadır. İki istif arasında yalnız harekelerde küçük çaplı farklar vardır. 1. sayıda ibare sonunda *Halim* imzası okunurken diğer sayılarda değişiklik yapmak yerine sadece yeniden yazılmış gibi duran metinde imza kaldırılmıştır. Hacı Sa'dullah Ağa'nın ismi yalnız 4. sayıda Tanburî İsak ile aynı satırda birlikte istiflenmiştir. Bu şekliyle hem Sa'dullah Ağa'nın hem de Tanburî İsak'ın isim istifleri üçe çıkmaktadır. Tanburî İsak'la ilgili değerlendirme, kullanılan keşide dolayısı ile keşideli istifler bölümünde yapılmıştı. Burada birleşik olan istife bakılacak olursa Sa'dullah Ağa'nın isminin *ağa* kelimesindeki keşidenin kaldırılması dışında müstakil yazımıyla benzer şekilde yazıldığı görülmektedir. Satır boyunun yükselmesi ile harfler daha kıvamlı dururken lafzatullah da önceki istiflerde görülenlere nispetle daha olgun bir yapıdadır. İstif sonuna denk gelen Tanburî İsak isminde ise satır alanı daraldığı için harfler üst üste bindirilmiş ve sıkı bir yapı kurulmuştur (Şekil 11).



Şekil 11. *Tekrarlı istifler: (İlk iki satır) Hacı Sa'dullah Ağa, (son satır) Hacı Sa'dullah Ağa ve Tanburî İsak.*

Külliyat içerisinde en çok bestesine yer verilen bestekârlardan olan Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi'nin üç farklı isim istifi bulunmaktadır. Bunlardan biri 118. sayıda yalnız Dede Efendi şeklindeki yazımla kısa istifler bahsinde ele alınmıştı. 6. sayıda ve 13, 15, 26, 27, 31, 38, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 57, 58, 60, 62, 73, 76, 85, 101, 103, 107, 109, 111, 115, 116, 117 ve 120. sayılarda kullanılan istifler ise bir kısım farklar dışında birbirine yakın bir yapıdadır. 6. sayıda *Hammâmîzâde* kelimesi küplü ha ile yazılmıştır. *Dede* kelimesinde dal harfleri üst üste konmuş, bitiş noktasına *Halim* imzası yerleştirilmiştir. Diğer sayılarda ha harfinin küpü kaldırılmış ve harfler birbirine daha yakın yazılmıştır. Alan daraldığı için *İsmail* kelimesinde noktalar yuvarlanmış, *Dede* kelimesinde ise dal harfleri irice yazılırken üstlerine kalın harekeler koyulmuştur. İmza bu istifte yer almamaktadır (Şekil 12).



Şekil 12. *Tekrarlı istifler: Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi.*

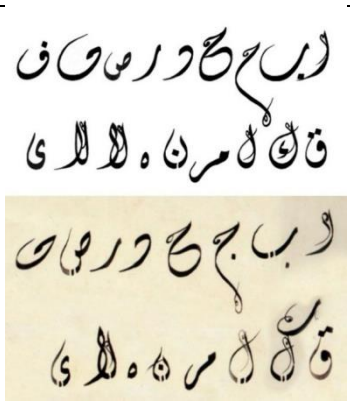
Buraya kadar istif özellikleri incelenen metinler, Halim Efendi'nin celî dîvânî üslubu hakkında ipuçları barındırdığı kadar ibarelerin istif yapıları, hat ve kapak tasarımları arasında bir ilişki kurmak bağlamında sınırlı veya belirli bir alanda uygulanacak istifler konusunda alınabilecek reaksiyonlar hakkında da bilgiler vermektedir. Ancak araştırmayı biraz daha derinleştirmek adına kapak yazılarındaki harf ve terkipler ile Halim Efendi'nin celî dîvânî meşk murakkaındaki karşılıkları bir kıyasa tabi tutulacaktır.

4. Halim Efendi'nin Hurûfat Meşki ile Külliyattaki Harflerinin Karşılaş-

tırılması

Matbaanın yaygınlaşmasıyla bir kitabın elle istinsahı ortadan kalktıysa da özellikle kitap kapaklarında hattatların doğrudan değil fakat dolaylı varlıkları devam etmiştir. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde daha sık olmak üzere kitap kapaklarında hattatların istif veya satır halinde çeşitli yazı cinslerinde yazdığı yazılar kalıp halinde kullanılmıştır. Bu yazılar, elbette bir levhadaki kadar olmasa da hattatının yazı üslubuna dair bilgi veren vesikalardandır. Halim Efendi'nin de buraya kadar incelenen *Dârülelhan Külliyatı*'nın kapak yazıları, bu bağlamda bir vesika hüviyetini taşırken celî dîvânî hattı hakkında da bilgiler vermektedir. Bestekâr isimlerinden kesilen harflerden hurûfat meşkleriyle bir kıyas oluşturularak hem Halim Efendi'nin kendi yazıları arasında bir ilişki kurulmuş hem de *Külliyat* özelindeki bu kaynaktan daha çok fayda sağlanması amaçlanmıştır.

Halim Efendi'nin meşk murakkaına göre kapak yazılarında, celî dîvânî müfret harflerden on yedi tanesi bulunmaktadır. Bunlar aynıyla murakkadaki harflerle kıyasa tabi tutulduğunda hepsinin birkaç küçük fark dışında oldukça benzer olduğu görülmektedir. Bundan da kapak yazılarında Halim Efendi'nin üslubunun büyük bir yansıması bulunduğu ve onun yine bir levhada olduğu kadar titiz davrandığı anlaşılmaktadır. Yine bu durum *Külliyat* yazılarının örneklik teşkil etmedeki yeterliliğine bir delil mahiyetindedir. İki elifba arasında fe harfinin nispi farkı yanında daha önce başka hattatlarda da pek görülmeyen şekilde farklı bir anatomisi *Külliyat*'ta yer almaktadır. Bunda fe harfi vav/kaf başı ile yazılmış ve noktası üzerine konulmuştur. Mim harfinde ise bariz bir meyil farkı göze çarpar (Şekil 13).

Elifba (müfret harfler)	

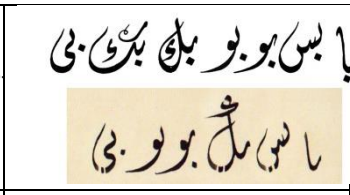
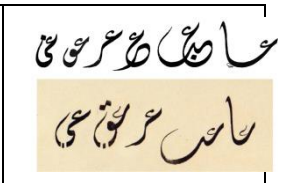
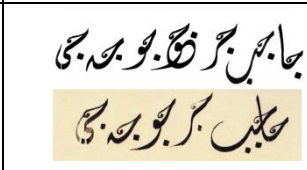
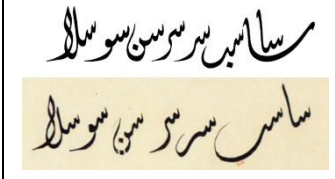
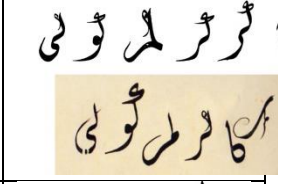
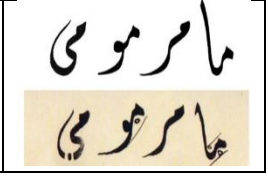
Şekil 13. *Külliyat'ta bulunan müfret harfler (üstte) ve meşk murakkaında bulunan aynı harfler (altta).*

Be müfredatında bulunan yedi harf içinden yalnız sin harfinin ikinci dişinde bir fark göze çarpmaktadır. *Külliyat*'ta ise be harfi ile keşideli kef harfi de bir örnek olarak yer almaktadır. Cim müfredatında *Külliyat*'ta yer alan be birleşiminin daha derin yazılması yanında bir de küplü cim ile vav birleşimi örneği bulunur. Harfler, murakkadaki harflerle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Sin müfredatında *Külliyat*, keşideli sin ve elif harflerine ait bir örnek barındırır. Murakkada harf meyilleri hep

aynı iken, kapak yazılarında daha düzümsü meyiller de bulunur. Sad harflerine gelindiğinde *Külliyat*'ta iki farklı sad-elif birleşimi bulunur. Sad-vav birleşiminde yerin dar olması dolayısı ile kapakta kullanılan çanak küçüktür (Şekil 14).

Ayn birleşimleri *Külliyat* içinde çoklukla küplü yahut keşideli yazılmıştır. Buna bağlı olarak müfredat harfleri de bu bağlamda örnekler barındırır. Ayn-vav birleşiminde vav kasesi, sad-vav bireşimindeki gibi dar yapıdadır. Ayn harfi kaşları ise murakkada cılız görünmesine karşılık *Külliyat* metinlerinde dolgun yapıdadır. Fe müfredatına göre kapaklarda fe-tı birleşimlerinde, Halim Efendi'nin harfleri mezcederek birleştirdiği görülür. Murakkada ise fe'den tı harfine geçiş belirgin bir yükseltiye sahiptir. Kef harflerinde de *Külliyat* içinde, murakkada olmayan bir kef-mim birleşimi bulunur. Mim harfleri her iki kaynakta güçlü bir benzerlik taşır (Şekil 14). Harfler, genel olarak düşünüldüğünde kapak yazılarındaki metinlerin olgun yapısı dikkat çekmektedir. Halim Efendi satır uzunluğu ve yüksekliği gibi unsurlarla kısıtlanmış görünmesine rağmen bu alan içerisinde harf oranlarını muhafaza ederek istiflerde iyi bir denge yakalamakla maharetini göstermiştir.

Şekil 14. *Halim Efendi'nin Külliyat'ta kullandıkları (beyaz zeminli) ile celî dîvânî*

Be harfi birleşimleri		yn harfi birleşimleri	
Cim harfi birleşimleri		Fe harfi birleşimleri	
Sin harfi birleşimleri		Kef harfi birleşimleri	
Sad harfi birleşimleri		Mim harfi birleşimleri	

meşk murakkaındaki (sarı zeminli) harf birleşimlerinin kıyası.

Sonuç

Genelde *Dârülelhan Külliyatı*'nın kapak yazıları (tasarımı), özelde ise bestekâr isimlerinden müteşekkil celî dîvânî metinlerin incelendiği çalışma içerisinde sonuçlar, çalışmanın amaçları düzleminde üç kısımda ele alınabilir. Öncelikle daha

genel bir çıkarım olarak *Külliyat* üzerinde bulunan yazıların hem dönem hem de hat sanatı için önemli bir sima olan Halim Efendi tarafından yazılması, birkaç noktadan önem arz etmektedir. Halim Efendi, Osmanlı'nın ilk konservatuarı olan Dârülelhan için metinleri hazırlamakla hüsn-i hat ve Türk mûsikîsi veya Dârülelhan ve Medresetü'l-Hattatîn arasındaki bağların da bir taşıyıcısı rolünü üstlenmektedir. Bu iki kurumun *Külliyat* özelinde birleşen yolları, öz sanatlarımızın tarihi ve trajik hikayeleri hakkında da bilgiler barındırmaktadır. Diğer yandan önemli bir sonuç ise matbu bir çalışma için hazırlanan yazı kalıplarının, bir levha için hazırlanan kalıplar kadar kaviliği bağlamında öne çıkmasıdır. Hem kapak hem de rik'a ve nesih örnekleriyle içerik olarak *Külliyat*'ın yazı sanatı için de önemli bir kaynak oluşu, yazmalar kadar yer yer matbu metinlerin de hat sanatına kaynaklık teşkil edebileceğini göstermektedir. Zira *Külliyat* kapakları, üzerindeki altı farklı yazı cinsiyle bir hutût-ı mütenevvia levhası havasındadır. Çalışmanın asıl sonuçlarına gelindiğinde ise detaylı surette incelenen 120 sayıda yer alan 62 farklı istifin, celî dîvânî hattı için önemi üzerinde durulmalıdır. Halim Efendi, istiflerin çoğunluğunda celî dîvânî hattında pek makbul olmayan bir seyreklikle yazıları kaleme almıştır. Bu durum, kapak tasarımı yanında celî dîvânî hattının okunurluk yönünden sadeleştirmesi olarak yorumlanabilir. Ancak istifin daha yoğun olduğu isimler de vardır. Yine de en sık istifte bile bir sadelik/okunurluk öne çıkmaktadır. Böylece istif kurgusunda yazının ilk önce okunmak için yazılmasının gerekliliğine dair günümüz hattına dair mesajlar da bu çalışmalar üzerinden okunabilmektedir. Halim Efendi, 62 ibarenin 21'inde imzasını kullanmıştır. Kalan 41 tanesinin ya birlikte basıldığı ibarede olduğu için ya da başka sebeplerle imzası yoktur. Eyyubî Ebubekir Ağa ve Hammâmîzâde İsmail Dede gibi sonradan değiştirilen istiflerden ilki imzalı iken sonraki istiflerde imzanın kalktığı görülmüştür. İstifler, 23 tanesinde sade yapıda ve boşlukları harekelerle yoğun bir şekilde doldurularak yazılmıştır. 13 tanesinde ise tam tersinden daha sıkı ve katmanlı istifler kurulmuştur. 13 istif, keşideler yardımıyla farklı bir görsel kazandırılarak yazılırken 4 istif ilerleyen sayılarda değiştirilmiştir. İstiflerdeki harflerin anatomilerine bakıldığında ise Halim Efendi'nin meşk murakkaındaki celî dîvânî üslubunu aynıyla yansıttıkları görülmüştür. Hatta şu da söylenebilir ki *Külliyat*'ta yer alan harfler, murakkadakinden daha canlı bir yapı göstermektedir. Bu durum hem yazı alanından kaynaklı hem de okunurluğu sağlamak eksenindeki zorluklara rağmen Halim Efendi'nin istif dengesini kurmadaki maharetini göstermektedir. Halim Efendi'nin bu zorlukları aşmak adına yer yer celî dîvânî için alışılmamış özgün harf bünye ve terkipleri oluşturduğundan da bahsedilebilir. Fazla üzerinde durulmamış olsa da istiflerde kullanılan harekelerden de söz edilebilir. Celî dîvânî metinlerde özellikle 19-20. yy. içinde harekeler genellikle özensiz bir yapıda iken Halim Efendi'nin *Külliyat*'ta kullandığı harekeler de örnek teşkil edecek bir düzenlilik ve anatomik canlılık gösterir. Bunun yanında Muhammed ve Şair-i Şehir kelimeleri ile mühmel harflerin kullanımları çerçevesinde istiflerdeki harekelerde bazen imla ve kurallar yerine yalnızca boşlukların kapatılmasının da öncelendiği bir gerçektir. Tüm bu veriler ele alındığında Halim

Efendi'nin *Dârülelhan Külliyatı* için hazırladığı istifler, celî dîvânî hattı için üzerinde durulması gereken önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

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

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

Kaynakça

Acar, Şinasi. *İstanbul'un Hattat Mezar Taşları Gelimli Gidimli Dünya*. İstanbul: Ofset Yapımevi Yayınları, 1. Basım, 2023.

Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2016.

Çelik, Yunus Emre. *Celî Dîvanî Yazının XIX. ve XX. Yüzyıl Örnekleri Üzerinden Yazı Üsluplarının İncelenmesi.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2024. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=cr4SkWLaRMhkDRBjqthpsZ7Ccaqf4NFd2PcATEpVpNASDVQ_ao8KPewIMmvweHDd

Derman, M. Uğur. "Medresetü'l-Hattâtîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/341-342. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Derman, M. Uğur. "Özyazıcı, Mustafa Halim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34/135-137. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

İnal, Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: İstanbul Maarif Basımevi, 1955.

Kara, Ahmet. *Bir Müzik Eğitim Kurumu Olarak Dârülelhan ve Mecmuası.* İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=q_XU48lQcew7YdAKkQ0_Mg&no=HNLn38M4Jh6CGnJdxcsC0A

Kolukırık, Kubilay. "Osmanlı Devleti'nde İlk Resmî Konservatuvar Olan Dârülelhanda Derleme ve Yayım Faaliyetleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (Haziran 2016), 479-798. doi: 10.21563/sutad.187106

Özcan, Nuri. "Dârülelhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/518-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özcan, Nuri. "Itrî Efendi Buhûrîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 19/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özden, Erhan. "Arşiv Belgeleriyle Dârülelhan". *Konservatoryum Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 97-130. http://dx.doi.org/10.26650/CONS438603

Özkafa, Fatih. *Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne.* İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2023.

Özpekel, Osman Nuri. *Darü'l-Elhan Külliyatı.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2019.

Paçacı Tunçay, Gönül. "Dârü'l-elhân Uzun Hikâye". *Darü'l-Elhan Külliyatı.* haz. Osman Nuri Özpekel. 21-31. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2019.

Rado, Şevket. *Türk Hattatları.* İstanbul: Yayın Matbaacılık, tarihsiz.

Serin, Muhittin. *Halim Efendi'nin Meşk Mecmuası Nesih, Sülüs-Nesih, Rik'a, Dîvânî, Celî Dîvânî.* İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2017.

Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar.* İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2010.

Ülker, Muammer. *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 1987.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Orta Çağ Katalan Literatüründe İslâmî Ögeler: Ramon Llull'un Llibre del Gentil e los Tres Savis Örneği

Islamic Elements in Medieval Catalan Literature: The Case of Ramon Llull's Llibre del Gentil e los Tres Savis

Enes Şanal

Dr. Öğr.Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, İzmir, Türkiye
Assist. Prof. Dr., İzmir Katip Celebi University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of History, İzmir, Türkiye
enes.sanal@ikcu.edu.tr | https://orcid.org/0000-0001-7603-490X

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1632362

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 03.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 30.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Şanal, Enes. "Orta Çağ Katalan Literatüründe İslâmî Ögeler: Ramon Llull'un Llibre del Gentil e los Tres Savis Örneği". *İstem* 45 (2025), 537-562. https://doi.org/10.31591/istem.1632362

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

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

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

Orta Çağ Katalan Literatüründe İslâmî Ögeler: Ramon Llull'un Llibre del Gentil e los Tres Savis Örneği

Öz

XIII. asırda Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki temasların yoğunlaştığı çok dinli ve çok kültürlü bir yapıya sahip olan İber Yarımadası'nın doğusundaki Mallorca Adası'nda dünyaya gelen Ramon Llull, filozof ve din adamı olarak İslâm-Batı ilişkileri tarihinde çok özel bir yere sahiptir. Müslümanlarla ortak bir çevrede yaşayan Katalan âlim, erken yaşlarından itibaren İslâm inancına ve kültürüne aşina oldu. Muhtelif bilimlerde eserler kaleme alan Ramon Llull, Arapça öğrenip bazı çalışmalarında İslâm dini, Hz. Muhammed ve İslâm felsefesi gibi konuları ele aldı. Bu eserlerindeki görüşleriyle Ortaçağ Avrupası'nda İslâm dini ve Müslümanlar hakkında en derin bilgi sahibi Hristiyanlardan biri olarak Katalan âlim Batı dünyasında İslâm tasavvurunun şekillenmesinde etkili oldu. Katalan âlimin bu konuları işlediği eserlerinden biri olan Llibre del Gentil e los Tres Savis (Kâfir ve Üç Bilgenin Kitabı), onun Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm hakkındaki görüşlerini ortaya koymasının yanı sıra yaşadığı çağda Avrupa'daki dinlerarası ilişkilerin genel özelliklerini yansıtmaktadır.

Bu çalışma Orta Çağ Avrupası'nda İslâm dini hakkında en derin bilgi sahibi Hristiyanlardan olan Ramon Llull'un 1274 yılında Katalanca olarak kaleme aldığı Llibre del Gentil e los Tres Savis adlı eserinde yer alan İslâmî ögeleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ortaçağ Katalan kaynaklarına dayalı ilk Türkçe çalışma olan bu makalede eserin ana kahramanlarından olan "Sarazen" adıyla anılan Müslüman'ın anlattığı İslâm'ın temel esasları ve diğer dinlerde de ele alınan bazı teolojik konular üzerine onun yorumları değerlendirilecektir. Böylece farklı kaynaklardan beslenerek eserini kaleme alan Ramon Llull'un İslâm dini ve kültürüne dair bilgisinin ne seviyede olduğu da tespit edilecektir. Ayrıca Katalan filozofun kendisinden önce Batı'da yaşayıp İslâm hakkında görüşler dile getiren dindaşlarından ne gibi benzer ve farklı özelliklere sahip olduğu da karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Ramon Llull, İslâm-Batı ilişkileri, Katalan, Endülüs, İspanya.*

Islamic Elements in Medieval Catalan Literature: The Case of Ramon Llull's Llibre del Gentil e los Tres Savis

Abstract

Ramon Llull, who was born in Mallorca in the east of the Iberian Peninsula, which has a multi-religious and multi-cultural structure where contacts between Muslims and Christians intensified in the XIIIth century, has a very special place in the history of Islamic-Western relations as a philosopher and clergyman. Living in a common environment with Muslims, the Catalan scholar became familiar with Islamic faith and culture from an early age. As one of the Christians with the deepest knowledge of Islam and Muslims in medieval Europe, the Catalan scholar was influential in shaping the perception of Islam in the Western world. Ramon Llull, who wrote works in various sciences, learnt Arabic and dealt with subjects such as Islam, Muhammad and Islamic philosophy in some of his works. Llibre del Gentil e los Tres Savis, one of the Catalan scholar's works in which he deals with these issues, not only reveals his views on Christianity, Judaism, and Islam but also reflects the general characteristics of interreligious relations in Europe in his time.

This study aims to determine the Islamic elements in Llibre del Gentil e los Tres Savis, written in Catalan in 1274 by Ramon Llull, one of the Christians with the deepest knowledge of Islamic in medieval Europe. In this article, which is the first work in Turkish based on medieval Catalan sources, the main protagonist of the work, a Muslim called "Saracen", will be evaluated on the basic principles of Islam and his comments on some theological issues discussed in other religions. Thus, the level of knowledge of Ramon Llull, who wrote his work by feeding on different sources, about Islamic religion and culture will be revealed. In addition, the similarities and differences between the Catalan philosopher and his co-religionists who lived in the West before him and expressed their views on Islam will be analysed comparatively.

Keywords: Ramon Llull, Islam-Western relations, Catalan, al-Andalus, Spain.

Giriş

Müslümanların II/VIII. asrın ilk çeyreğinde İber Yarımadası'na ayak basarak bölgeyi kontrol altına almaları, İslâm-Batı ilişkileri tarihinde yeni ve önemli bir sürecin başlangıcı oldu. Endülüs'ün fethini takip eden yıllarda yarımadada Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki temasların yoğunlaşmasıyla Avrupalılar, Müslümanları ve nevzuhur bir din olarak İslâm'ı ilk kez yakından tanıma fırsatı buldular. İslâm fethinden önce İber Yarımadası'nın meskûn halkı olan Hristiyanların fetihten sonraki asırlarda bölgenin yeni hâkimlerine yönelik yaklaşım ve düşünceleri de Batı'daki İslâm tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadı. Doğu Hristiyanları arasında İslâm idaresi altında yaşayan Yuhanna ed-Dimaşkî (ö. 749) ve Theodore Ebû Kurra (ö. 205/820) gibi din adamları VIII. asır gibi çok erken bir devirden itibaren İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkında Hristiyan dünyasındaki ilk düşünceleri dile getirdiler.[1] Batı'da ise nispeten daha geç bir dönem olan III/IX. asrın ortalarında Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti Kurtuba'daki Hristiyan cemaatinin saygın din adamlarından Kurtubalı Alvarus (ö. 248/863) ve Kurtubalı Eulogius'un (ö. 245/859) İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkında birtakım görüşler ortaya attıkları görülmektedir. Kurtubalı Alvarus İslâm peygamberini deccal ile özdeşleştirirken Kurtubalı Eulogius onu sahte bir peygamber olarak tanımladı.[2] Endülüs'te yaşayan bu iki Hristiyan tarafından başlatılan ve ekseriyetle mesnetsiz birçok ithamı ihtiva eden Batı dünyasındaki İslâm karşıtı pejoratif söylem, müteakip asırlarda gerek İber Yarımadası'nda gerekse Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan Hristiyanlar tarafından da sistematik bir şekilde devam ettirildi. V/XII. asra gelindiğinde İslâm'a yönelik Hristiyan yaklaşımı ilk kez İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim ve diğer İslâmî kaynaklardan istifade edilerek şekillenmeye başladı. Kluni Tarikatı'nın lideri Muhterem Peter (ö. 550/1156), Muhammed adında Müslüman bir âlimle işbirliği içinde çalışan Chesterli Robert (ö. 551/1157) ve Dalmaçyalı Hermann (ö. 554/1160) adlı iki tercümana Kur'an-ı Kerim ve Arapça dini risaleleri de ihtiva eden birtakım İslâmî metni Arapça'dan Latince'ye tercüme ettirdi.[3] Batı dünyasındaki bu ilk Latince Kur'an-ı Kerim tercümesi, Hristiyanlara İslâm dinini kutsal kitabına dayalı olarak tanıma ve yorumlama imkânı sağladı.

Müslüman-Hristiyan siyasi ve askeri mücadelesinin yoğun bir şekilde devam ettiği XIII. asra gelindiğinde Batı dünyasında bu mücadelenin fikri safhaya taşın-

[1] Daniel J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims*, (Oregon: Pickwick, 2016), 21. Jaroslav Z. Skira, "John of Damascus and Theodore Abu Qurrah: Icons, Christ, and Sacred Texts", *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, c. LV, 2014, 367.

[2] Alvaro de Cordóba, *Indiculus Luminosus*, (ed. Jacques Paul Migne), c. CXXI, (Paris: Patrologia Latina, 1852), 298-299. Kenneth Baxter Wolf, "Muhammad as Antichirst in Ninth-Century Cordoba", *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, ed. Edward D. English, Mark D. Meyerson, (Indiana: University of Notr Dame Press, 1999), 6.

[3] Petrus Venerabilis, *Summa Totius Haeresis Saracenorum*, çev. Irven M. Resnick, (Washington: The Catholic University of America Press, , 2016), 21.

ması adına çok önemli gelişmeler meydana geldi. Bu asırda ortaya çıkan Fransiskenler ve Dominikenler adlı iki dini tarikat, Hristiyanların "kâfirlere" karşı askeri mücadelenin yanı sıra fikri mücadelenin önemini vurgulayarak daha önce tatbik edilmemiş yeni uygulamaları gündeme getirdiler. Dominic de Guzman (ö. 618/1221) tarafından XIII. asrın ilk çeyreğinde kurulan Dominiken Tarikatı'nın öncüleri, kendilerinden önceki dindaşlarından farklı olarak Müslümanların ve Yahudilerin dinleri ve kültürleri hakkında daha derin bilgi birikimine sahip olmanın gerekliliğini idrak ettiler. Bu gereklilik üzerine bahsi geçen Dominiken din adamları Arapça'nın yanı sıra İbranice ve Aramice gibi dilleri öğrenmekle kalmayıp onların kutsal kitaplarına ilgi duyup başta Kur'an-ı Kerim ve Talmud olmak üzere dini metinler üzerine çalışmaya başladılar.[4] Aynı asırda Assisili Francis (ö. 624/1226) tarafından kurulan Fransisken Tarikatı'nın üyelerinin ilk olarak tarikatın kurucusu tarafından eğitildikleri devrin kaynaklarında zikredilmektedir.[5] Daha sonra bu din adamları Fransa, İspanya ve Almanya gibi ülkelere giderek buralarda tarikatlarının gelişmesi için yeni müesseselerin açılmasına öncülük ettiler.[6]

Geç Orta Çağ'da Avrupa'da ve Kuzey Afrika'da Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetler büyük ölçüde devrin önde gelen iki tarikatı olan Dominikenler ve Fransiskenlerin uhdesinde devam ettirilirken bu yıllarda bazı Hristiyan âlimler kendilerinden önceki asırlarda Avrupa'da yaşayıp İslâm dini ve Müslümanlar hakkında muhtelif görüşlere sahip dindaşlarından farklı ve özgün bazı fikirler ortaya attılar.[7] XIII. asrın ilk yarısında Thomas Aquinas (ö. 673/1274), Albertus Magnus (ö. 679/1280) ve Roger Bacon (ö. 692/1292) gibi bu iki tarikata mensup din adamları eserlerinde İslâm dinine dair muhtelif görüşler dile getirdiler. İslâm hakkında derin bilgi birikimine sahip olan bu âlimlerin fikirleri Batı'da Müslümanlara yönelik bakış açısına yeni bir boyut kazandırdı. Bu devirde sahip olduğu entelektüel birikim, İslâm kaynaklarına vukûfiyeti ve Müslümanlara karşı mücadelede önerdiği yenilikçi fikirlerle en dikkat çeken Hristiyan âlimlerin başında Fransisken Tarikatı'na mensup olan Katalan filozof Ramon Lull (ö. /7161316) gelmekteydi.

1.Ramon Llull'un Müslümanlarla Teması ve Eserlerinde İslâm'a Yönelik Yaklaşımı

Filozof, teolog, şair, mistik ve misyoner olan Ramon Llull, Orta Çağ Avrupası'nda siyasi, askeri, dini ve kültürel alanda Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin yo-

[4] John Tolan, "Looking East before 1453: The Saracen in the Medieval European Imagination", *Cultural Encounters Between East and West*, *1453-1699*, ed. Matthew Birchwood, Matthew Dimmock, (Cambridge: Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2005), 22.

[5] Arnald de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, çev. Noel Muscat, (Malta: TAU Fransciscan Communications, 2010), 13-14.

[6] Norman Roth, "Dominicans and Franciscan", *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*, ed. Norman Roth, (New York: Routledge, 2003), 220.

[7] Yasin İpek, "Approach of Christian Thought to Islam in the Middle Ages: Examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas", *Bilimname*, c. XLIV, 2021, 317.

ğunlaştığı bir dönemde 1232 yılında Mallorca Adası'nda dünyaya geldi. İslâm kaynakları, adanın zaman zaman Müslümanlarla Hristiyanlar arasında el değiştirdiğini ve bir süre Murabıtlar ile Muvahhidler'e bağlı valilerce yönetildiğini zikretmektedir.[8] Aragon Kralı I. Jaime (ö. 675/1276), 1230 yılında Mallorca Adası'nı Müslümanlardan geri alırken Ramon Llull'un babası Aragon ordusunda asker olarak hizmet etti.[9] Müslümanların İber Yarımadası'nı kontrol altına aldıkları VIII. asrın ilk çeyreğinde fethedilen ve bu tarihten sonra İslâm kaynaklarında *Mayurka* adıyla anılan Mallorca Adası'nda İslâm hâkimiyeti devrinde bölgede Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki temaslar gündelik hayatın her alanında yoğun bir şekilde devam etti. Katalan filozofun doğduğu yıllarda adanın toplam nüfusunun 25 bin ile 50 bin arasında olduğu ve bu nüfusun yaklaşık olarak yarısının Müslümanlardan oluştuğu tahmin edilmektedir.[10] Müslümanlar arasında ise Berberiler ekseriyeti teşkil ederken adadaki diğer unsurlar ise Arap idi.[11] İslâm kaynaklarında İslâmî devirde adada bazı Müslüman âlimlerin faaliyetlerini sürdürdüğü ifade edilmektedir.[12] Şehrin Hristiyanların eline geçtiği XIII. asırda Harun el-Abderi, İbn Havtullah ve Mub b. el-Huseyn gibi başta fıkıh ve hadis olmak üzere İslâmî ilimler alanında yetkin Müslüman âlimler mevcuttu.[13] Yapılan araştırmalar sonucunda 1258-1400 yılları arasında adada 634 adet Arapça ve İbranice bilimsel eserin varlığı tespit edilmiştir.[14] Bu durum Katalan filozofun yaşadığı çağda Mallorca'da başta teoloji olmak üzere İslâm bilimleriyle tanışmasını sağlayacak bir entelektüel birikimin varlığına delalet etmektedir.

Mallorca'da farklı dinlerin ve kültürlerin canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğü bu devirde yaşayan Ramon Llul, babasının I. Jaime'ye olan hizmeti sayesinde çok erken yaşlardan itibaren saraya yakın bir çevrede bulundu. Babasının gözetiminde özellikle Liberal Sanatlar'da[15] iyi bir tahsil gören Katalan âlim, bu süre zarfında edebiyat, şövalyelik, teoloji ve diğer birçok alanda teorik ve uygulamalı ders-

[8] İbn Abdülmün'im Himyerî, *er-Ravzû'l-Mi'târ fî Haberi'l Aktâr*, çev. Pilar Maestro Gonzalez, (Valencia: Anubar, 1963), 378-382.

[9] Jose Bellver, "The Profile and Possible Origin of Ramon Llull's Muslim Slave", *Studia Lulliana*, 62, 2022, 80.

[10] Robert Simon, "Remarks on Ramon Llull's Relation to Islam", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 51/1-2, (1998), 25.

[11] Thomas F. Glick, *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*, (New York: Manchester University Press, 1995), 32.

[12] Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisanüddin İbnü'l-Hatîb*, thk. Reinhart Dozy, William Wright, I Krehl, Gustave Dugat (Leiden: Burt Franklin, 1855-1861) II, 332.

[13] Sebastian Garcias Palou, *Ramon Llull y El Islam*, (Palma de Mallorca: Graficas Planisi, 1981), 20.

[14] Bellver, "The Profile", 80.

[15] Yedi Liberal Sanat ya da Septem Artes Liberales adıyla da bilinen Liberal Sanatlar, Orta Çağ Batı eğitiminin temeli olarak kabul edilmektedir. Gramer, Mantık ve Retorik disiplinlerini ihtiva eden Trivium (üçlü) ve Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi disiplinlerini ihtiva eden Quadrivium (dörtlü) bilimleri Liberal Sanatları oluşturur. Ayrıca bknz. David L. Wagner, *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, (Bloomington: Indiana University Press, 1983)

ler aldı.[16] Muhtelif bilim dallarında bilgisini derinleştirip güçlü bir entelektüel karaktere sahip olan Ramon Llull, Müslümanlarla ortak bir çevrede yaşayıp zamanla onların kültürüne aşina oldu.

Dominikenler ve Fransiskenler'in İber Yarımadası ve Kuzey Afrika'da misyonerlik faaliyetlerini yoğunlaştırdığı yıllarda Ramon Llull, Müslümanlara Hristiyan inancını yaymak amacıyla farklı zamanlarda Kuzey Afrika'yı ziyaret etti.[17] Misyonerlik faaliyetleri kapsamında Kuzey Afrika'nın muhtelif bölgelerinde bir süre ikâmet eden ve buralarda Müslüman âlimlerle Hristiyanlık ve İslâm inanç esasları üzerine dini münazaralar gerçekleştiren Katalan âlimin Tunus'ta İslâm'a aykırı birtakım düşünceler dile getirdiği için buradaki Müslümanlar tarafından taşlanarak öldürüldüğü yönünde rivayetler mevcuttur.[18]

Ramon Llull'un hayatı hakkında en kapsamlı bilgiler *Vita Coaetanea* adlı otobiyografik eserinde yer almaktadır. Katalan âlim, yetmiş sekiz ya da yetmiş dokuz gibi ileri bir yaşta Paris'te ikâmet ettiği iki yıllık sürenin sonunda kaleme aldığı bu eserde esasen hayatını ve faaliyetlerini anlatsa da burada onun İslâm dini ve Müslümanlar hakkındaki görüşlerinin izlerini görmek mümkündür. Ramon Llull, dini faaliyetlerine hakkında çok değerli anekdotlar aktardığı bu eserde Mallorca'da Müslüman bir köleden on yıl Arapça öğrendiğini zikretmektedir.[19] Ona Arapça öğreten kişinin Arap filolojisi ve diğer disiplinlerde belli bir birikime sahip olduğu tahmin edilmektedir.[20] Bahsi geçen Müslüman köleden Arapça dersi alarak bu dilde derinleşen filozof, zamanla İslâm dünyasının muhtelif coğrafyalarında yaşayıp teoloji ve felsefe gibi bilim dallarında yetişmiş önemli Müslüman âlimlerin Arapça eserlerine ulaşmasını mümkün kıldı.[21] Bu yönüyle o, kendisinden önceki süreçte İber Yarımadası'nda yaşamış klasik Hristiyan âlimlerden farklı bir entelektüel portreye haizdi.

Katalan âlimin, felsefe, astronomi, edebiyat ve teoloji gibi çeşitli konularda iki yüz seksene yakın esere sahip olduğu iddia edilse de bu eserlerden sadece elli yedi tanesinin günümüze kadar ulaşabildiği bilinmektedir.[22] Yapıtlarının büyük bir çoğunluğu Katalanca ve Latince olan Ramon Llull'un bazı eserlerini Arapça olarak

[16] Allisons Peers, *Ramon Llull: A Biography*, (New York: Burt Franklin, 1969), 12.
[17] Samuel M. Zwemer, *Ramon Llull: First Missionary to the Moslems*, (Londra: Funk-Wagnalls Company, 1902), 83.
[18] Cathy Caridi, *Making Martyrs East and West: Canonization in the Catholic and Russian Orthodox Churches*, (Illinois: NIU Press, 2016), 105. Zwemer, *First*, 146.
[19] Ramon Llull, *Vita Coaetanea*, ed. A. C. Ocana, (Amsterdam: John Benjamin Publishing, 2017), 88; Harvey Hames, "Ramon Llull", *Christian-Muslim Relation: A Bibliographical History*, 4, ed. David Tomas, Alex Mallet, (Leiden-Boston: Brill, 2012), 703.
[20] Bellver, "The Profile", 100.
[21] Joaquín Xirau, *Vida y obra de Ramon Llull: Filosofía y mística*, (Mexico City: Fondo de Cultura Economica, 2004), 26-27.
[22] Selman Dilek, "Ramon Llull'un Zihin Dünyası ve Orta Çağ Üniversitelerinde Arapça Öğretimine Etkisi", *İnsan ve Toplum*, 9/4, (2019), 8.

kaleme aldığı bilinmektedir. Ramon Llull'un edebi, felsefi ve teolojik konuları ele aldığı *Llibre del Gentil e los Tres Savis*, *Libre Contemplacio* ve *Compendium Logica Algazelis* adlı eserlerinin üçünü de Arapça hazırlamayı tercih etmesi o çağda Avrupa'daki Hristiyan entelektüeller arasında eşine az rastlanan bir durumdu.[23]

Misyonerlik faaliyetlerinde Müslümanlara yönelik yaklaşımı bakımından yaşadığı çağdaki dindaşlarından birçok farklı özelliği haiz olan Ramon Llull'un bu faaliyetlerinde yeni yöntemler ortaya koyduğu görülmektedir. Orta Çağ Hristiyan dünyasındaki klasik İslâm tasavvurundan farklı bir tasavvura sahip olan Katalan filozofa göre Hristiyanların Müslümanlara karşı teolojik konularda münazara ederken İslâm inancı hakkında derin bilgi birikimine ve bunun için de iyi bir seviyede Arapça bilgisine sahip olması gerekmekteydi. Ramon Llull, Hristiyan Batı'da Arapça'nın dindaşları arasında doğru ve yaygın bir şekilde öğretilmesi için müspet adımlar attı.

Ramon Llull, Hristiyan din adamlarının Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde daha verimli olabilmeleri için Arapça öğrenmelerini gerekli görmesi üzerine Arapça eğitim-öğretim yapılan müesseseler açılması hususunda birtakım önemli teşebbüslerde bulundu. O yıllarda Aragon Kralı II. Jaime ve Papalık ile temasa geçen Katalan âlim, kralın ve Vatikan'ın desteğini alarak 1276 yılında Mallorca Adası'nda Miramar Manastırı'nın kurulmasını sağladı.[24] Bu Fransisken manastırı, Hristiyan din adamlarının Müslümanlara karşı dini mücadelede Arapça'yı önemli bir araç olarak kabul eden Avrupa'da kurulan ilk müesseselerden biri olarak dikkat çekti.[25] Ramon Llull, Müslümanlara karşı mücadelede Arapça'nın dini bir silah olarak kullanılması gerektiği yönündeki görüşlerini 1311 yılında gerçekleştirilen Viyana Konsili'nde daha yüksek bir tonda dile getirdi. Papa V. Clement'in çağrısı ve Avrupa'nın farklı bölgelerinden çok sayıda din adamının iştirakiyle gerçekleştirilen konsile Katalan âlimin teklifleri damgasını vurdu. Zira Arapça'nın Hristiyanlar arasında öğretilmesi için kurumsallaşmayı önemseyen Ramon Llull, Avrupa'daki üniversitelerde Arapça kürsülerin kurularak bu dilin üniversitelerde ders olarak okutulması teklifinde bulundu. Onun bu teklifi konsile katılan Avrupa'nın önde gelen din adamları arasında konsensüs sağlanarak kabul gördü. Ramon Llull'un üstün gayretleri sayesinde Viyana Konsili kararları arasında başta Oxford, Bologna ve Salamanca olmak üzere Avrupa'daki en büyük üniversitelerinde Arapça öğretilecek

[23] Charles H. Lohr, "Christianus Arabicus, cuius Nomen Raimundus Lullus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, (1984), 60.

[24] Ana Maria Cabo Gonzalez, Alvaro Suarez Ortiz, "Los Estudios Arabes en la Ciudad de Sevilla y en su Universidad: Una Aproximacion a su Larga Historia (Siglos XIII-XXI)," *Philologia Hispalensis*, 31-1, (2017), 15. Gregory B. Stone, "Ramon Llull", *The Literature of al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 345. Ryan Szpiech, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 134.

[25] Zwemer, *First*, 65.

kürsülerin kurulmasını öngören madde yer aldı.[26]

Gençlik yıllarından itibaren İslâm dinine yoğun bir ilgi gösteren Ramon Llull, Hristiyan inancının ateşli bir savunucusu ve "kâfirlere" karşı mücadele etmeyi kendisine görev addeden bir misyoner olarak başta İslâm inanç ve düşüncesi hakkında bilgi sahibi olmayı bu dini mücadelede önemli bir zaruret olarak telakki etti. Bu bağlamda Hz. Muhammed, İslâm dininin inanç esasları ve düşünce sistemini derinlemesine öğrenmek için Müslüman âlimlerin bu konulardaki görüşlerine Arapça kaynaklar aracılığıyla doğrudan ulaştı. İslâm dini ve kültürü hakkında derin bir bilgi birikimi olan Ramon Llull'un bazı eserlerinde Hz. Muhammed'in hayatı ve öğretisi, İslâm'ın inanç esasları, İslâm felsefesi ve İslâm teolojisi gibi muhtelif konuları işlediği görülmektedir.

Ramon Llull'un 1274 ile 1276 yılları arasında çocuğunun eğitimi için ansiklopedik bir tarz benimseyerek hazırladığı *Doctrina Pueril* adlı eseri, onun İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkında en kapsamlı bilgi veren çalışmalarından biridir.[27] Eserde Orta Çağ Avrupası'nda eğitimin temelini oluşturan liberal sanatlar ve felsefenin yanı sıra İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik üzerine birtakım bilgilere yer verilmektedir.[28] Yapıtın *"De Mafumet"* başlıklı yetmiş birinci bölümünde Ramon Llull, İslâm inancına dair birtakım bilgilere yer verirken Hz. Muhammed'in hayatına dair önemli anekdotlar da aktarmaktadır. Eserin bu bölümünde Hz. Muhammed'e Tanrı tarafından Kur'an-ı Kerim'in verildiği anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim burada "Alcora" adıyla zikredilmektedir[29]. Onun bir tüccar olduğunu ve Kudüs'e ticaret için giderken Micolau adlı bir sahte Hristiyanla karşılaştığını söyleyen Ramon Llull'un burada bahsettiği kişi Rahip Bahira'dan başkası değildi[30]. Doctrina Pueril adlı eserinde Hz. Muhammed'i Müslümanlara cennete girdiklerinde çeşit çeşit olan sonsuz nimetlere ulaşacaklarını vaat ettiğini zikretmektedir[31].

Katalan âlimin, muhteviyat bakımından İslâmî geleneğin etkisi altında kalarak kaleme aldığı *Cent Noms de Deu (Tanrı'nın Yüz Adı)* adlı İslâm'a yönelik argümanlarının yer verdiği bir diğer yapıtıdır. Onun derin bilgi sahibi olduğu İslâm ve Kur'an-ı Kerim hakkındaki düşünceleri, bu kitapta belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın yüz adının tanıtıldığı yapıtın genel yapısına bakıldığında Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili verilen bilgilerin İslâm dünyasında yaygın olan ve Allah'ın

[26] Concilium Viennense, *Concilium Viennense - Documenta [1311-1312] Full Text at Documenta Catholica Omnia* Xirau, (erişim tarihi: 17.05.2024) Ramon Llull, *Vita*, 30.
[27] Óscar de la Cruz Palma, "La Informacion Sobre Mahoma en la Doctrina Pueril de Ramon Llull", *Taula: Quaderns de Pensament*, 37, (2002), 40.
[28] Alexander Fidora, "Ramon Llull's Doctrina Pueril: Approaching Religion from a Historical Point of View", *Quaderns de la Mediterrania*, 16, (2011), 145.
[29] Ramon Llull, *Doctrina Pueril*, ed. Joan Santanach i Suñol, (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2005), 182.
[30] Ramon Llull, *Doctrina*, 182.
[31] Gregory Stone, "Ramon Llull and Islam", *A Companion to Ramon Llull and Llulism*, (ed. Amy M. Austin, Mark D. Johnston), (Leiden-Boston: Brill, 2018), 131.

doksan dokuz adının açıklandığı Esmaü'l-Hüsna'da yer alan adların sıfatlarına benzerlik arz ettiği görülmektedir.[32]

Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri ve İslâm inancına dair muhtelif konuları işlediği eserler dikkate alındığında Ramon Lllull'un İslâm tasavvurunun son derece karmaşık ve anlaşılması zor olduğu dikkat çekmektedir. Óscar de la Cruz Palma, Katalan filozofun bir taraftan Kur'an-ı Kerim'in üslubunun güzelliği, Müslümanların sadakati ve Arap bilgeliği hakkında iyi sözler dile getirirken diğer taraftan Müslümanların kutsal kitabının içeriğini ve İslâm inancını birçok yönden tenkit ettiğini vurgulamaktadır.[33]

Müslümanları Hristiyan inancına çekebilmek için bazı eserlerinde mutedil ve davetkâr bir yaklaşım sergileyen Ramon Llull'un bazen de İslâm'a ve Hz. Muhammed'e yönelik olumsuz bir dil kullandığı görülmektedir. Ömrünü insanlar için kurtuluş yolu olarak gördüğü Hristiyan inancına yönelik bir tehdit olarak algıladığı İslâm ve Yahudiliğe karşı mücadeleye hasreden Katalan filozof, bir misyoner olarak tükenmek bilmeyen bir enerjiyle dini faaliyetlerini sürdürürken diğer taraftan âlim yönüyle de farklı disiplinlerde telif ettiği eserlerinde İslâmî konular işleyerek mücadelesine fikri bir boyut kazandırmaya çalıştı. Ramon Llull'un edebi bir tarz benimseyerek hazırladığı *Llibre del Gentil e los Tres Savis* adlı makalemize konu olan eseri türü ve muhteviyatı bakımından Batı literatüründe önemli bir yenilik ortaya koyarken aynı zamanda hoşgörü ve şiddetin bir arada var olduğu Orta Çağ İspanyası'nda bir Hristiyan filozofun zihin dünyasında İslâm ve "öteki" tasavvurunu canlı bir şekilde yansıtmaktadır.

2.Llibre del Gentil e los Tres Savis'te İslâm İnancının Temel Esasları

Katalan Edebiyatı'nın kurucusu ve öncüsü kabul edilen Ramon Llull'un 1274 yılında Katalanca olarak kaleme aldığı *Llibre del Gentil e los Tres Savis*, Geç Orta Çağ Avrupası'nda Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki teolojik konuları işlediği ilk eserlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu eserin Katalanca orijinalinin yanı sıra Latince bir versiyonunun da bulunduğu düşünülmektedir.[34] IX. asırdan başlayarak Ramon Llull'un yaşadığı zamana kadar başta İber Yarımadası olmak üzere Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan Hristiyan din adamları ve âlimler tarafından İslâm ve Yahudi inancına karşı polemik türü eserler telif edildiği bilinmektedir. Katalan filozofun kendisinden önce İber Yarımadası'nda faaliyet gösteren Petrus Alfonsi (ö. 504/1110) ve Muhterem Peter (ö. 551/1156) gibi meşhur Hristiyan âlimlerin polemik türü eserlerinden ne ölçüde haberdar olduğu tam ola-

[32] Jose Bellver, "Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's Cent Noms de Deu as a Christian Quran", *Intellectual History of the Islamic World 2*, (2014), 292.
[33] Óscar de la Cruz Palma, "Raymundus Lullus contra Sarracenos: el Islam en la obra (latina) de Ramon Llull", Cahiers d'etudes hispaniques medievales, 28, (2005), 253-254.
[34] Stone, "Ramon Llull", 346.

rak bilinemese de İslâm inancının diğer İbrahimî dinlerle olan benzer ve farklı yönlerini edebi bir anlatı şeklinde kaleme alması Hristiyan dünyada nadir görülen bir yaklaşım olarak dikkat çekicidir.

İslâm ve Hristiyan bilim geleneklerinden beslenerek çok yönlü bir entelektüel olarak yetişen Ramon Llull'un edebi eserleri arasında önemli bir yere sahip olan Llibre del Gentil e los Tres Savis, Orta Çağ Katalan Edebiyatı'nın en meşhur yapıtları arasında kabul edilmektedir. Katalan âlimin bu yapıtı, yaşadığı çağda İber Yarımadası'nın çok dinli yapısı ve dini hoşgörü atmosferinin adeta bir portresini sunmaktadır. Eserin ana kahramanları olan Sarazen (Müslüman), Hristiyan ve Yahudi bilgenin hiçbir dine dair bilgisi bulunmayan ve hakikat arayışı içinde olan kâfiri kendi dinlerinin doğru din olduğuna ikna etme gayretleri ana temayı oluşturmaktadır. Ramon Llull, giriş kısmında dört ayrı bölüme ayırdığı eserinde hangi anlatılara yer verdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Bu çalışma, dört kitaba ayrılmıştır. İlk kitapta Tanrı'nın var olduğunu, ilk ağacın çiçeklerinin onda bulunduğunu ve dirilişin var olduğunu kanıtlıyoruz. İkinci kitapta Yahudi, kendi inancının Hristiyan ve Sarazen'in inancından daha iyi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Üçüncü kitapta Hristiyan kendi inancının Yahudi ve Sarazen'in inancından daha değerli olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Dördüncü kitapta Sarazen kendi inancının Yahudi ve Hristiyan'ınkinden daha değerli olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır."[35]

Ramon Llull, Orta Çağ Katalan Edebiyatı'nın teolojik konuların işlendiği nadir örnekleri arasında yer alan bu eseri kaleme alma sebebini ve amacını şu sözlerle izah etmektedir:

> "Uzun bir zamandan beri biz kâfirlerle muhatap olduğumuz ve onların yanlış görüşlerini ve hatalarını duyduğumuz için Rabbimiz Tanrı'ya şükretmeleri ve ebedi kurtuluş yoluna girmeleri için, ben suçlamaya değer, aşağılık, zavallı, günahkâr, başkaları tarafından hor görülen, adımın bu kitaba ya da başka bir kitaba eklenmesine layık olmayan birisiyim. Llibre del Gentil e los Tres Savis adlı kitabın tarzını izleyerek hata içinde olanlara sonu olmayan zafere giden yolu ve sonsuz acılardan kaçınmanın yollarını gösterebilecek yeni bir yöntem ve yeni nedenler bulmak için elimden gelenin en iyisini yapmak istiyorum."[36]

Eserdeki anlatı, felsefede yetkin ancak Tanrı'nın varlığını, diriliş, ölümden sonraki hayat hakkında bilgi sahibi olmayan kâfirin ölüm korkusuyla birlikte derin

[35] Ramon Llull, *Libre del gentil e los tres savis*, (Palma de Mallorca: Imprenta de las Hijas de Colomar, 1901), 4.
[36] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 3-4.

düşüncelere dalmasıyla başlamaktadır.[37] Bu derin düşüncelerin etkisiyle üzüntü ve korkuya kapılan kâfir yaşadığı üzüntüye çare bulmak amacıyla kendi ülkesini terk etmeyi düşündü. Daha sonra bu düşüncesini gerçekleştirerek güzel meyvelere sahip ağaçların yer aldığı bir ormana doğru yol aldı. Ormana yönelen kâfir yol güzergâhında ilerlerken Müslüman, Hristiyan ve Yahudi üç bilgeyle karşılaştı.[38] Anlatıya göre farklı dinlere mensup olan bu üç bilge, o ana kadar hoşgörülü bir yaklaşım benimseyerek aralarında dinleri hakkında uzun münazaralarda bulundular.

Llibre del Gentil e los Tres Savis'in kahramanları olan Müslüman, Hristiyan ve Yahudi âlim kendi inançlarının doğruluğunu kâfire ispat etmeye çalıştıkları eserin dördüncü bölümünde Sarazen'in İslâm'ın hak din olduğunu göstermek için birtakım argümanlar ortaya attığı görülmektedir. Dördüncü bölümün başında Sarazen'in kendi dinini anlatma sırası geldiğinde abdest aldığı ve ardından secde ettiği anlatılmaktadır. Buradaki anlatıya göre Sarazen abdest ve secdeden sonra ellerini dua etmek için göğe açıp şu duayı etti:

> "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, tüm övgüler ona olsun, çünkü o dünyanın Rabbi'dir. O'na tapıyorum ve O'na güveniyorum. Çünkü O, bizi kurtuluşun dosdoğru yoluna götürür."[39]

Bu bölümde abdest, secde ve Sarazen'in duasına dair verdiği bilgiler eserin yazarının İslâm dininin inanç ve ibadet esaslarını ne kadar ayrıntılı bir şekilde bildiğini göstermesi bakımından son derece önemli tarihi kayıtlardır. Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmeyen bir insan ve Kur'an-ı Kerim'in en güzel kitap olduğunu dile getiren Sarazen, İslâm peygamberinin böylesine kusursuz bir kitabı yazmaya muktedir olamayacağını kâfire hatırlatarak İslâm'ın kutsal kitabının Allah kelâmı olduğuna işaret etmektedir.[40] Sarazen, kâfiri İslâm hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaması yönüyle Hz. Muhammed devrinde Mekke ve Medine'de yaşayan müşriklere benzetmektedir.[41]

Müslüman bilge tarafından işlenen konular arasında İslâm inancının Allah'ın birliği, evrenin yaratılışı, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olması ve Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olmasıyla ilgili İslâm akidesinin temellerini yer almaktadır.[42] Bahsi geçen pasajlarda ayrıca Sarazen ile kâfir arasında gerçekleşen bazı diyaloglara yer verilmektedir. Buradaki anlatıda Sarazen ona Allah'ın bir olduğuna inanmak, Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna inanmak, Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından gönderildiğine inanmak, öldükten sonra gömülen kişiye meleğin sorular soracağına inanmak, Allah'tan başka her şeyin fanî olduğuna inanmak, öldükten

[37] Ramon Llull, *Libre del gentil*, 5.
[38] Ramon Llull, *Libre del gentil*, 7.
[39] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 231-232.
[40] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 237.
[41] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 236.
[42] Stone, "Islam", 129.

sonra dirilmeye inanmak, kıyamet günü Muhammed'e ihtiyaç duyulacağına inanmak, Müslümanların kıyamet günü hesap vereceğine inanmak, günahların ve sevapların tartılacağına inanmak ve cennet ile cehennemin var olduğuna inanmak şeklinde İslâm'ın temel inanç esaslarının olduğunu dile getirmektedir.[43]

Müslüman, kâfire İslâm'ın bazı önemli şartları olduğunu söyleyip bu şartların neler olduğunu tafsilatlı bir şekilde izah etmektedir. Bahsi geçen şartlar İslâm'da amentü olarak bilinen inanç şartlarıyla büyük ölçüde örtüşen hususlar olup Sarazen tarafından şu başlıklar halinde ele alınmaktadır:

2.1. Tek Tanrı Olduğuna İnanmak

Ramon Llull'un anlatısında Sarazen, bir insanın İslâm'ı benimsemesi için ilk şartının tek bir Tanrı'nın var olduğuna iman etmesi olduğunu zikretmektedir. Müslüman, burada teslis inancına karşı çıkarak Tanrı'nın çokluktan münezzeh olduğunu dile getirip İslâm'ın temelde Tevhid akidesine dayalı olduğuna vurgu yapmaktadır.[44] Kâfir, Müslüman'ın Tanrı'nın tekliğine dair sözleri üzerine bunun Hristiyan'ın savunduğu teslis inancıyla çeliştiğini ve bu yüzden Müslüman ile Hristiyan insanların aynı inanç çatısı altında anlaşıp yaşamalarının mümkün olmadığını iddia etmektedir. [45]

2.2. Yaratıcı

Sarazen, kâfire İslâm'ın temel inanç esaslarını izah ederken değindiği ikinci husus Tanrı'nın yaratıcı özelliği hakkındadır. Daha önce Hristiyan ve Yahudi bilgenin temel argümanlarını dinleyen kâfir, Müslüman bilgenin dünyanın ve var olan her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğunu zikredip bunu ispat etmek için ayrıntılar sunmaya başlayacağı anda bu konunun daha önce ispat edildiğini ifade ettikten sonra ona Tanrı'nın kötülük, suç ve günah gibi olumsuz şeyleri neden yarattığını sormaktadır.[46] Buna karşılık Sarazen, her türlü iyiliği ve kötülüğün Tanrı tarafından yaratıldığını ve bu kötülüklerle bazı insanların acı çektiğini ifade etmektedir.[47]

2.3. Muhammed'in Tanrı'nın Peygamberi Olması

Sarazen, Tanrı'nın delalete sapmış olan insanları doğru yola iletmek için Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberleri onlara kurtarıcı olarak gönderdiğini zikredip son olarak Hz. Muhammed'in bu kutsal vazifeyi üstlendiğini ifade etmektedir. Sarazen, kâfire Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu anlatırken onun insanlara kurtarıcı olarak gönderilmesinden önce Mekke ve Medine şehirlerindeki insanların büyük bir sapkınlık içerisinde yaşadıklarını ifade edip Hz. Muhammed'in Tanrı tarafından onlara peygamber olarak gönderilme sebebine dair şunları zik-

[43] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 232.
[44] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 232.
[45] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 232.
[46] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 234.
[47] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 234.

retmektedir:

> "Bir zamanlar Mekke'nin ve Muhammed'in peygamber olduğu Yesrib şehrinin tüm sakinleri putperestti ve Tanrı hakkında hiçbir bilgiye sahip değillerdi. Ve buraya geldiğinizde sizinle aynı sapkınlık içindeydiler ve Tanrı hakkında hiçbir bilgiye sahip değillerdi. Şimdi siz nasıl kederli halinizle teselliye ihtiyaç duyuyorsanız yukarıda adı geçen insanlar da imanın yardımına ve aydınlanmasına ihtiyaç duyuyorlardı. Ve Tanrı'nın iyiliği büyük olduğu için cehalet yüzünden yoldan çıkan bu insanlara acıdı ve onları aydınlatmaya ve onlara kendisi ve yüceliği hakkında bilgi vermeye karar verdi. İşte bu yüzden onları aydınlatabilsin ve Tanrı hakkında bilgi verebilsin diye Muhammed'i gönderdi."[48]

Sarazen bu bölümde kâfire Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmeyen eğitimsiz bir insan olduğunu ve Tanrı'nın onun aracılığıyla en iyi şekilde hazırlanmış büyük bir bilgelik kitabı olan Kur'an-ı Kerim'i gönderdiğini söyleyip bu kutsal kitabın Tanrı kelamı olduğunu işaret etmektedir.[49]

2.4. Kur'an-ı Kerim

Sarazen'in kâfiri Kur'an-ı Kerim'in Tanrı tarafından gönderildiğine ikna etmeye çalıştığı bu bölümde farklı argümanlar ortaya koyduğu görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Muhammed'in okuma yazmayı dahi bilmediğini ve böylesine üstün özelliklere sahip bir kitabı oluşturmaya muktedir olamayacağını vurgulayan Sarazen, Tanrı'nın kudretiyle bu kutsal kitabın Hz. Muhammed aracılığıyla insanlığa gönderildiğini dile getirmektedir.[50] Sarazen tarafından Hz. Muhammed hakkında dile getirilen bu ifadeler, eserin yazarı olan Ramon Llull'un İslâm dininin kutsal kitabı ve Hz. Muhammed hakkında derin bilgi birikimine delalet etmektedir. VII. asırdan başlayarak Ramon Llull bu eseri telif ettiği devre kadar Avrupa'daki Hristiyan âlimler arasında Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'i Tanrı'dan vahiyle değil bizzat kendisinin oluşturduğu yönünde yaygın bir kanaat mevcuttu. Ancak Ramon Llull'un kendisinden önceki dindaşlarından farklı olarak bu eserinde, Kur'an-ı Kerim'in bizatihi Tanrı tarafından gönderildiğini Sarazen'in ağzından da olsa ifade etmiş olması son derece dikkat çekicidir.

2.5. Ölen İnsanın Mezarda Sorguya Çekilmesi

Sarazen'in kâfire İslâm dininin inanç esaslarını anlatırken değindiği bir diğer husus ölümden sonra mezarda sorgunun olduğudur. Bu bölümde Sarazen, kâfire Müslümanların öldükten sonra gömüldüğünü ve daha sonra iki melek tarafından onlara birtakım sorular yöneltildiğini zikretmektedir.[51] Müslüman, bahsi geçen

[48] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 236.
[49] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 239-240.
[50] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 243-246.
[51] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 247-248

iki meleğin insanlara sorduğu soruları şu şekilde sıralamaktadır: 1.Tanrı kimdir? 2. Tanrı'nın yasası kimden gelmektedir? 3. Onun yasası nedir? 4. Muhammed Tanrı'nın peygamberi midir? 5. Mekke güneyde midir?[52]

Meleklerin bu beş soruyu ölen herkese soracağını ifade eden Sarazen, insanların bu sorulara şu cevapları verenlerin mezarında rahat edecekleri ve sonunda Tanrı'nın büyük mükâfatlarıyla birlikte cennete gönderileceklerini ifade etmektedir: 1. Tanrı yaratıcıdır. 2. Onun yasası Tanrı'dan gelir. 3. Onun yasası Kur'an'dır. 4. Muhammed, Tanrı'nın elçisidir. 5. Mekke güneydedir.[53]

Sarazen, yukarıdaki beş soruyu bu şekilde cevaplamayanların en ağır ve kötü şekilde cezalandırılacaklarını zikretmektedir. Bunun üzerine kâfir Sarazen'e ruhsuz bir bedene sahip olan bir ölünün anlayıp konuşamadan tüm bunları nasıl göreceğini sordu. Soruya karşılık Sarazen şu cevabı verdi:

> "Bazılarımız Tanrı'nın ruhu bedene döndürdüğüne inanırız, diğerleri ruhun bedenle kefen arasında kaldığına inanır. Bu nedenle ilahi güç ve ruhun hâlâ mezarda olması sayesinde tüm bunlara cevap verebilir ve görebilir."[54]

2.6. Ölüm

Sarazen, kâfire İslâm inancında ölümün yeri ve önemini anlattığı bu başlık altında Müslümanların Tanrı'dan başka herkesin yani insanlar, melekler, şeytanlar ve canlı olan her şeyin öleceğine inandıklarını zikretti.[55] Müslüman tarafından ölümden sonra yaşanacak olayları sıraladıktan sonra kâfir, kendisine herkes öldüğünde baki kalan Tanrı'nın ölümsüzlük konusundaki gücünün ortaya çıkacağını, ancak ölümün acı ve zarar veren bir şey olmasından dolayı ortada bir suçluluk olmaksızın Tanrı'nın yarattığı varlıklara acı çektirmesinin doğru olmadığını ifade etti. Bu değerlendirme üzerine Sarazen, Tanrı'nın adil olduğunu şu örnek üzerinden açıklamaya devam etti:

> "Eğer Tanrı melekleri ve ruhları yeniden diriltmeseydi söylediklerin doğru olurdu. Ama hepsi yeniden dirileceğine ve Tanrı'nın onlara sonsuz bir yaşam bahşedeceğine göre, Tanrı, onları öldürmekle onlara haksızlık etmiş olmayacaktır…"[56]

Sarazen, İslâm inancında ölüm ve ahirete dair genel bilgiler verdikten sonra kâfire ölümden sonra dirilme ile ilgili birtakım bilgiler vermeye başladı.

2.7. Diriliş

Sarazen, kâfire dirilişi en iyi şekilde anlatmak için ağaçtan bir çiçek ararken

[52] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 248.
[53] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 248.
[54] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 248-250.
[55] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 247-248.
[56] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 254-255.

kâfir kendisine bu hususun ilk bölümde tafsilatlı bir şekilde anlatıldığını ve buna gerek olmadığını söyleyip Müslümanların öldükten sonra ne şekilde dirilecekleri hakkındaki görüşünü sordu. O, soruya karşılık olarak ölüm sonrası insanların ve tüm yaratılmış varlıkların yeniden canlanışına dair şöyle bir tasvir sundu:

> "Tüm canlılar öldüğünde, kırk gün sonra gökten süt gibi beyaz bir yağmur yağacağına ve ardından insanların, hayvanların, kuşların ve diğer tüm canlıların ot gibi filizleneceğine inanıyoruz. Melek Seraphim[57] borazanı tekrar çalacak ve insanlar ölümden dirilip yeryüzünü sarsacaklar."[58]

Sarazen, bundan başka kıyamet gününe dair birtakım uzun tasvirler yaptıktan sonra ölümden sonraki yaşama dair kâfire anlatacaklarının bunlarla sınırlı olduğunu ifade etti.

2.8. Muhammed'e Nasıl Kulak Verilecektir?

Kendi inanç esaslarını kâfire anlatmaya devam eden Sarazen'in değindiği bir diğer husus Müslümanların Hz. Muhammed'in onların adına Tanrı'ya dua edeceğine inanmalarıydı. Müslüman, konuşmasına devam ederek insanların ölümden sonra yaşayacakları azaplar hakkında canlı tasvirler sunmaktadır. Müslüman, burada insanların günahlarının büyüklüğüne göre ateşe maruz kalacaklarını ve bunun sonucunda büyük zararlar göreceklerini zikretmektedir.[59] Anlatıya göre bu insanlar, çektikleri acıya dayanamayıp Hz. Adem'e giderek kendisinden Tanrı'ya iyilerin cennete, kötülerin ise cehenneme göndermesini ve böylece bu azabı sonlandırmasını dilemesini rica ettiler. Bunun üzerine Hz. Adem, geçmişte Tanrı'nın yememesini emrettiği meyveyi yediği için hatalı olduğunu ve Tanrı'dan böyle bir talepte bulunmaktan utanacağını zikretmektedir.[60] Hz. Adem'in onları Hz. Nuh'a yönlendirdiği, ancak onun da benzer şekilde dünya yok olurken halkını terk ettiği için Tanrı'dan yardım dilemekten çekineceğini dile getirerek insanları Hz. İbrahim'i tavsiye ettiği görülmektedir. Bahsi geçen insanlar Hz. İbrahim'e gittiklerinde o da Tanrı'ya iki kez yalan söylediği için yüce huzurunda yalvarmaya yüzü olmadığını ifade ederek onlara Hz. Musa'ya gitmelerini tavsiye etti.[61] İnsanlar Hz. Musa'dan aynı şeyi talep ettiklerinde o da bir adam öldürdüğünü ve altından bir buzağıya tapan insanların ölmesini emrettiği için Tanrı'nın huzuruna çıkarak ona yalvarmaya layık olmadığını ifade ederek onlara Hz. İsa'ya gitmelerini tavsiye etti. Hz. İsa, Tanrı'ya taleplerini ulaştırmak üzere aracılık talep eden bu insanlar yanına geldiğinde onlara daha önce Tanrı'nın rızası olmaksızın kendisine "Tanrı" diyerek taptıklarını ve

[57] İbranice'de "kul" anlamına gelen "israf" (serâf) ve "Tanrı" anlamındaki "îl" (el) Eski Ahid içerisinde bir melek topluluğunu ifade etmek için kullanıldığı düşünülen İbranice kökenlidir. Ayrıca bknz: Lütfullah Cebeci, "İsrafîl", *DİA*, c. XXIII, (2001) 180.
[58] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 257-258.
[59] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 258-259.
[60] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 260.
[61] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 260.

bu yüzden onun huzuruna ulaşamaya layık olmadığını ifade etti. Sözlerine devam eden Hz. İsa, yanına gelen insanlara Hz. Muhammed'in yanına gitmelerini tavsiye etti.[62]

Anlatıda bahsedilen insan topluluğu son olarak Tanrı'dan af dilemek konusunda aracı olması için ricada bulunmak üzere Hz. Muhammed'in yanına gittiklerinde İslâm peygamberi Tanrı'nın huzurunda diz çöküp insanları acıdan kurtarması ve kurtuluşa erecek olanların cennete, lanetlenecek olanların ise cehenneme gönderilmeleri için yalvardı.[63] Anlatıya göre Tanrı ise bu talep karşısında Hz. Muhammed'e "Muhammed, bugün dua etmenin ya da yalvarmanın zamanı değil. İste, verilecektir. Yalvar, kabul edilecektir." buyurarak onun talebinin yerine getirileceğini müjdeledi.[64]

Sarazen, Tanrı'nın bu müjdesinden sonra cehenneme girecek olan bazı insanların Hz. Muhammed'in duaları sayesinde cennete gidebileceklerini ve Müslümanların şefaat denilen şeye inandıklarını ifade etmektedir.[65] Sarazen, kâfire Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden bazı sebeplerle daha üstün olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yukarıda adı geçen tüm peygamberlerin peygamber olduktan sonra günah işlediklerini görüyoruz. İfade ettiğimiz gibi bu günah nedeniyle Tanrı'ya yalvarmayı reddettiler. Ancak Muhammed'in peygamber olduktan sonra herhangi bir günah işlediğini göremiyoruz. Böylece Tanrı'nın adaleti çok sevdiğini ve günah olan adaletsizlikten nefret ettiğini göstermek için, Muhammed diğer peygamberlerden daha fazla onurlandırıldı."[66]

Sarazen, bu ifadelerle Hz. Muhammed dışındaki tüm peygamberleri günah işleyen insanlar olarak anlatırken bu ifadeler İslâm inancıyla çelişmektedir. Zira İslâm'a göre peygamberler günahtan korunma özelliği olarak bilinen "ismet" sıfatına sahiplerdi.[67] Ramon Llull'un bu bölümde İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkında verdiği başka yanlış bilgiler de mevcuttur. Zira kâfirin Sarazen'e Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce günah işleyip işlemediğini sorması üzerine onun İslâm öncesi dönemde annesinin ve babasının yetiştirme tarzının da etkisiyle bölgede yaygın olduğu üzere putlara taparak günah işlediği cevabını verdi.[68] Ancak ne Kur'an-ı Kerim ne de diğer İslâmî kaynaklar İslâm peygamberinin nübüvvetten

[62] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 261.
[63] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 261-262.
[64] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 262.
[65] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 262-263.
[66] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 264.
[67] Mehmet Bulut, "İsmet", Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.
[68] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 264-265.

önce putlara taptığına dair herhangi bir bilgiye yer vermemektedir.

2.9. Hesap Vermek

Sarazen, anlatının devamında kâfire İslâm inancında ölümden sonra Tanrı'ya hesap vermek gibi bir sorumluluğun var olduğunu ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Burada iyiliklerin ödüllendirilip kötülüklerin cezalandırılacağı ve kul hakkı yiyenlerin ağır bir şekilde cezalandırılacağı vurgulanmaktadır. Tanrı'nın hak yiyenler ve hakkı yenilenler arasında ödül ve cezalar vasıtasıyla adaleti sağlayacağını örnekler üzerinden izah eden Sarazen, hak yiyen kişinin geçmişte yaptığı iyiliklerin hakkını yediği kişiye geçeceği örneğini sunmaktadır.[69] Ramon Llull, eserinin bu kısmında Sarazen'in ağzından Müslüman din adamları arasında üzerinde önemle durulan bir husus olan kul hakkına değinerek İslâm inanç esaslarına vâkıf olduğunu okuyucuya göstermektedir.

2.10. Sevabın ve Kusurun Ağır Olması

Sarazen, bu bölümde klasik İslâm inancında insanların öldükten sonra dünyada işledikleri sevap ve günahların tartılacağı güne dair birtakım anekdotlar aktarmaktadır. İnsanların öldükten sonra yaptıkları iyiliklerin ve kötülüklerin Tanrı tarafından hesaba çekileceğini anlatan Sarazen, onun sevapları ve günahları terazisinde tartacağını vurgulamaktadır.[70] Anlatısına göre günahların ve sevapların tartılmasından sonra insanlar, buna göre cennetle mükâfatlandırılacak ya da cehennemle cezalandırılacaktı.[71] Ramon Llull'un bu bölümde aktardığı anekdotlar onun İslâm inancında insanların amellerinin cezalandırılması ya da mükâfatlandırılması için kıyamet günü yapılan değerlendirme olarak tanımlanabilecek "Mîzan" adlı Kur'an-ı Kerim menşeeli tabiri bildiğini göstermektedir.

2.11. Cennete ve Cehenneme Giden Yol

Müslüman bilgenin kâfire yönelik anlatısında İslâm inancına göre ölümden sonra cennet ve cehenneme giden yolda karşılaşılacak olan olaylar ve durumlar işlenmektedir. Sarazen, burada klasik İslâmî gelenekte ayrıntılı bir şekilde anlatılan Sırat Köprüsü'nü şöyle tasvir etmektedir:

> "Kıyamet gününde kurtuluşa erecek olan mübareklerin geçeceği bir yol olacağına inanıyoruz. Bu yolun tırmanması bin yıl, geçmesi bin yıl ve inmesi bin yıl sürecektir. Ve altında geçemeyenlerin içine düşeceği cehennem olacaktır."[72]

Ramon Lllull'un bu bölümde Sarazen'in ağzından aktardığı bilgilerin Müslümanlar arasında Sırat Köprüsü'nü anlatan ifadelerle neredeyse bire bir örtüştüğü görülmektedir. Bu yolun tıpkı İslâmî kaynaklarda anlatıldığı gibi bir kıl kadar dar

[69] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 265-273.
[70] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 272.
[71] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 272.
[72] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 276.

ve bir kılıç kadar keskin olduğunu ifade eden Sarazen'in ifadelerinden hareketle eserin yazarı olan Katalan âlim, Müslümanlarla yetiştiği ortak çevrede Arapça bilgisinden istifade ederek İslâmî terminolojiye ayrıntılı bir şekilde aşina olduğu görülmektedir.

Kâfirin kıyamet gününde tüm insanlığın bir araya toplanması için dünyanın yeterince geniş bir yer olmadığını söylemesi üzerine Sarazen, Kur'an-ı Kerim ve Hadis kaynaklarında o gün Tanrı'nın yeryüzüne, cennete ve cehenneme herkesin sığacağı şekilde genişlemesini emredeceğini ve böylece her yerin genişleyeceğini ifade etti.[73]

2.12. Cennet ve Cehennem

Llibre del Gentil e los Tres Savis'te Sarazen'in kâfire İslâm dininin temel özelliklerini anlattığı dördüncü bölümde değindiği son konu olan cennet ve cehennem bahsinin İslâmî terminolojiden çok sayıda materyal ihtiva ettiği sarih bir şekilde görülmektedir. Sarazen, burada cennetin görkeminden zevk almak için ruhanî ve fiziksel olmak üzere iki yol olduğunu dile getirip ruhsal yüceliği Tanrı'yı görmek ve sevmek olarak tanımlamaktadır.[74] Hz. Muhammed'in cennete girenlerin sabah ve akşam saatlerinde Tanrı'yı göreceklerine dair sözleri olduğunu hatırlatan Sarazen, kâfire cennetin nimetlerinin canlı bir tasvirini sunmaktadır. Müslümanların cennette birçok değerli nimete kavuşacaklarını söyleyen Sarazen, bahsi geçen nimetler hakkında şu bilgileri aktarmaktadır:

> "Cennette kişinin altın, gümüş, yakut, zümrüt, safir, inci ve benzeri değerli taşlardan yapılmış güzel odaları olan saraylara sahip olacağına inanıyoruz. Ve bu saraylarda duvarları süsleyen altın, gümüş ve ipekten birçok kumaş olacak. Ve altın, gümüş ve ipekten birçok yatak, hasır ve halı olacak. Ve bu saraylarda ayrıca çok güzel kadınlar ve bakireler olacak. Hepsi çok asilce giyinmiş ve bakılması çok hoş olacak."[75]

Sarazen bahsi geçen güzellikleri tasvir ettikten sonra cennette görme, duyma, koklama, tat alma, dokunma gibi yetilerinin ne şekilde çalışacağına dair birtakım bilgiler sunmaktadır. İnsanların orada Tanrı'yı ve melekleri görebileceklerini, meleklerin ve insanların hep birlikte yaratıcıyı kutsayan şarkılar söyleyeceklerini ve bunu herkesin duyacağını anlatan Sarazen, takip eden satırlarda cennette her şeyin tarif edilmeyecek kadar güzel misk ve amber kokularına bulanmış olacağını dile getirmektedir. Cennette tat alma yetisinin nasıl olacağına da değinen Sarazen, insanların cennette dünyadakilerden çok daha lezzetli, tatlı ve zevk veren çeşit çeşit et, meyve ve diğer yiyeceklerden canları hangisini çekerse ondan yiyebilecekle-

[73] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 277.
[74] Ramon Llull, *Llibre del Gentil*, 282.
[75] Ramon Llull, *Llibre del Gentil*, 282.

rini ifade etmektedir.[76] Benzer şekilde cennetteki insanların her türlü dünyevi zevki orada diledikleri gibi yaşayabileceklerini vurgulayan Sarazen, tüm bu hususlara değindikten sonra son söz olarak kâfire şöyle hitap etmektedir:

> "Ey kâfir, sözlerimi ve dinimizin esasları hakkında verdiğim delilleri duydun ve anladın. Ve Tanrı'nın bahşettiği dinimize inanırsan, sonsuza dek sahip olacağınız cennet nimetlerini duydun."[77]

Sarazen, diğer iki bilge adamın geleneklerine uygun bir şekilde selam vererek bu son sözlerle konuşmasını tamamladı. Eserde anlatılana göre pagan şahsiyet, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi bilge kendi dinlerine dair sundukları argümanları dinledikten sonra büyük bir memnuniyet duyarak gözlerinden yaşlar akarken dua etti.

Llibre del Gentil e los Tres Savis adlı eserde yer alan bazı ifadeler Ramon Lllul'un yaşadığı çağda farklı dinlerin mensuplarına ev sahipliği yapan Convivencia[78] adıyla bilinen bir arada yaşama kültürünün yaşandığı İber Yarımadası'nın hoşgörülü ortamını yansıtmaktadır. Eserin ana kahramanı olan üç bilgeden biri dini farklılıkların çatışma sebebi olarak görüldüğü bir ortamda tüm halkların tek bir dinin çatısı altında toplanmasının doğuracağı muhtemel olumlu sonuçlar hakkında şunları ifade etmektedir:

> "Ah bu ağaçlar sayesinde hepimiz tek bir din ve inancın altında olabilsek ve böylece inançların ve mezheplerin çeşitliliği ve zıtlığı nedeniyle birbirinden nefret eden insanlar arasında kin ve husumet kalmasa ne büyük bir talih olurdu! Ve tıpkı orada olduğu gibi tek bir Tanrı, baba, yaratıcı ve var olan her şeyin Rabbi… Böylece tüm halklar birleşip tek bir halk haline gelebilir ve insanlar kurtuluş yolunda, tek bir inanç ve tek bir din altında Rabbimiz Tanrı'ya yücelik ve övgü olsun."[79]

Bu sözün üzerine eserin ana kahramanı olan diğer iki bilge de onun buradaki hoşgörülü ifadelerinin doğruluğunu tasdik ettiler.

Katalan filozofun eserinde hoşgörü dilinin baskın olduğunun önemli bir kanıtı da her biri İbrahimî dinlerin müntesibi olan üç bilgenin kendi dinlerini anlatırken diğer dinlere yönelik saldırgan bir tavır ve pejoratif bir söylem benimsememiş olmalarıdır. Sözgelimi Sarazen, İslâm inancının doğruluğunu anlatırken Hristiyanlık ve Yahudilik aleyhine bir söylem geliştirmezken ekseriyetle kendi inancının

[76] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 283.
[77] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 287-289.
[78] İlk kez İspanyol kültür tarihçisi Americo Castro tarafından bugünkü anlamında kullanılan Convivencia tabiri İspanyolca bir kelime olup Orta Çağ İspanyası'nda Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki karşılıklı hoşgörü ve uyum içerisinde bir arada yaşamayı ifade eden teknik bir terimdir. Ayrıca bknz. Enes Şanal, *Convivencia: Endülüs'te Bir Arada Yaşama Kültürü*, (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018)
[79] Ramon Llull, *Llibre del gentil*, 89.

tutarlılığını ispat etme yolunu seçmektedir.

Ramon Llull'un İslâm ve Hz. Muhammed hakkında tafsilatlı bilgilere yer verdiği *Llibre del Gentil e los Tres Savis* adlı eseri, o devirde kaleme alınan İslâm karşıtı yapıtlara göre üslup ve muhteviyat bakımından daha mutedil bir özelliğe sahiptir. Katalan filozofun bu eseri onun İslâm, Hristiyan ve Yahudi inancına yönelik yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira Óscar de la Cruz Palma, Ramon Llull'un İslâm'a ve Hz. Muhammed'e yer verdiği eserleri arasında bu yapıtın en hoşgörülü yaklaşıma sahip eser olabileceğini ileri sürmektedir.[80]

Katalan filozofun Llibre del Gentil e los Tres Savis adlı eserini hazırlarken hangi kaynaklardan istifade ettiğini tam olarak tespit etmek son derece güç olsa da üzerinde durduğu hususlar göz önünde tutulursa onun Kuran-ı Kerim ve Hadisler hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi İslâm âlimlerinin eserleri ve düşünceleri hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî'nin düşünce sisteminin bir özeti olarak sunduğu *Compendium Logica Algazelis* adlı eserinde Ramon Llull onun düşüncelerine dair birtakım anekdotlara yer vermektedir. Bunun yanı sıra Katalan âlimin vefatından kısa bir süre sonra eserleri Latince ve İbranice gibi dillere tercüme edilerek Avrupa'daki entelektüel çevrelerde popüler hale gelen İbn Rüşd'ün görüşlerinin sapkın olduğunu ve bu sebeple yayılmasının engellenmesi gerektiğini dile getirmesi Müslüman filozofun eserleri hakkında derin bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

Ramon Llull'un üç İbrahimî dinin mensubu olan üç ana kahraman üzerinden birtakım dini argümanlar sunduğu *Llibre del Gentil e los Tres Savis* eserini hazırlarken bazı Hadislerden istifade ettiğini doğrulayacak bazı güçlü karineler mevcuttur. Örneğin Katalan âlimin Sarazen'in inancına dair görüşlerini izah ettiği bölümde insanların ahirette Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerden şefaat dilemelerine dair anlatısı Kütüb-i Sitte'yi oluşturan önemli kaynaklardan olan Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinden nakledilen bir Hadis-i Şerifte yer alan bir anlatı ile büyük bir benzerlik arz etmektedir. Bahsi geçen peygamberlerin Tanrı'ya yardım dilemesini talep etmek için kendilerine gelen insanlara hatalarından dolayı Tanrı katına çıkmaya layık olmadıklarını söyledikleri pasajlar Tirmizî'nin Ebu Hureyre'den naklettiği şu Hadiste sunulan anlatıyla neredeyse tamamen örtüşmektedir:

> "İnsanlar birbirlerine, Adem'e müracaat ediniz deyip ona gelecekler ve şöyle konuşacaklar: Sen tüm insanların babasısın, Allah seni eliyle yarattı ruhundan üfürdü ve meleklere secde etmelerini emretti, onlar da sana secde ettiler. Rabbinin yanında bize şefaat et…Adem onlara şöyle diyecek: "Rabbim bugün o derece gazaplanmıştı ki, bugüne kadar bu şekilde

[80] Palma, "La Informacion", 38.

> gazaplanmamış ve bundan sonra da böylesine gazaplanmayacaktır. Cennet'te bir ağaca yaklaşma demişti de ben hata edip o ağacın meyvesinden yemiştim. Ben kendi derdime düşmüşüm. Başka birine gidin." Nuh'a gelecekler ve diyecekler ki: "Ey Nuh! Yeryüzüne gönderilen peygamberlerin ilk olanlarındansın… Rabbinin yanında bize şefaat et!… Nuh onlara cevap verecek: "…Ben de kavmime beddua edip Allah'a karşı bir suç işlemiştim bu yüzden benim derdim bana yeter. Siz başkasına gidin, İbrahim'e gidin!" Sonra İbrahim'e gelirler ve şöyle derler: Ey İbrahim! Sen Allah'ın peygamberi ve yeryüzü halkı içerisinde O'nun tek dostusun. Rabbin yanında bizim için şefaat ediver!" İbrahim şöyle der: "…Ben hayatım boyunca üç yerde yalan söylemiştim. Dolayısıyla benim derdim bana yeter. Siz başkasına gidin, Musa'ya gidin!"[81]

Tirmizî'nin naklettiği bu Hadis'in devamında insanlar Hz. Musa ve Hz. İsa'nın yanına gittiklerini ve onların da geçmişte yaptıkları hatalardan dolayı Tanrı'nın huzuruna çıkmaya sıcak bakmadıkları anlatılmaktadır. Son olarak insanlar Hz. İsa'nın tavsiyesiyle Hz. Muhammed'in yanına gidip şefaat dilediklerinde İslâm peygamberinin şu sözleri zikredeceğini aktarılmaktadır:

> "Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim!" diyeceğim. Allah, Ya Muhammed diyecek ümmetinden hesaplaşması olmayanları, Cennet kapılarının sağından girdir bu girecek kimseler diğer tüm kapılardan da girebilirler."[82]

Tirmizî tarafından nakledilen Hadis'te anlatılan olay örgüsünün Ramon Llull tarafından büyük ölçüde takip edildiği görülmektedir. Bu durumda Arapça bilen Katalan âlimin bu anlatıya doğrudan Tirmizî üzerinden mi yoksa hakkında bilgi sahibi olduğu diğer Müslüman âlimlerin eserleri üzerinden mi eriştiği merak konusudur. Onun başta Gazzâlî ve İbn Rüşd olmak üzere Müslüman âlimlerin eserlerini okuduğu ve bu eserlerdeki materyalleri kendi çalışmalarında kullandığı bilinmektedir. Katalan filozofun bu eseri hazırlarken de bazı Arapça kaynaklara başvurduğu yönünde bazı iddialar mevcuttur.[83]

Ramon Llull'un yaşadığı çağa kadar Kur'an-ı Kerim ve bazı Hadis kaynaklarının İber Yarımadası'nda Latince'ye tercüme edildiği için onun henüz Arapça bilmediği dönemde dahi bu bilgilere Latince tercümeler üzerinden erişim sağlaması mümkündü. Bunun yanı sıra Ramon Martí (ö. 683/1284) ve Pedro Pascual (ö. 700/1300) gibi Ramon Llull'un çağdaşı olan bazı âlimlerin İslâm'ın kutsal metinleri hakkında derin bilgi sahibi oldukları görülmektedir. Örneğin Pedro Pascual'in *Sobre la Seta Mahometana* adlı eserinde Hz. Muhammed'in sözlerinin Müslümanlar

[81] Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 2434.
[82] Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 2434.
[83] Jo Labanyi, *Spanish Literature: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2010), 17.

arasında *Hadis (Alhadiz)* adıyla bilindiğini vurgulayıp bazen bu Hadislerden alıntılar yapması dikkat çekicidir. Daha da ilginç olanı Pedro Pascual'in bahsi geçen alıntıları yaparken ilgili Hadis'in Kütüb-i Sitte'deki hangi kaynaktan (örneğin Müslim ise Muslimi) alındığını da belirtmiş olmasıdır.[84] Ramon Martí de tıpkı Pedro Pascual gibi yaşadığı çağda İber Yarımadası'nda İslâmî bilgi birikimiyle ön plana çıkan Hristiyanlardandı. Zira Katalan filozof, Kur'an-ı Kerim ve Hadis kaynaklarının yanı sıra Câhiz, Fârâbî, er-Razî, Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi önde gelen Müslüman âlimlerin çalışmaları hakkında derin bir bilgi sahibiydi.[85] Ramon Llull'un Libre del Gentil e los Tres Savis'te İslâm hakkında sunduğu bilgilerin bir kısmının İslâm kaynaklarına son derece aşina olan bu iki âlimin eserlerinden edinmiş olması muhtemeldir. Zira Ramon Llull'un Ramon Martí'nin başta Pugio Fidei olmak üzere bazı kaynaklarından istifade ettiği araştırmacılar tarafından ortaya koyulmuştur.[86] Doğrudan Arapça dini metinler ya da onların Latince tercümeleri üzerinden bu bilgilerden istifade eden Katalan filozofun Llibre del Gentil e los Tres Savis'te İslâm hakkında okuyucuya sunduğu bilgiler o çağda Hristiyan Avrupa'daki dindaşlarına kıyasla onun bu dine yönelik bilgisinin çok üstün bir durumda olduğunu tasdik eden tarihi bir vesika niteliğindedir.

İber Yarımadası'nda İslâm tasavvurunun oluşmaya başladığı VIII. asırdan Ramon Llull'un yaşadığı XIII. asra kadar bölgedeki bazı Hristiyan âlimler, Avrupa'nın en batısındaki Hristiyanlar arasında görülen yoğun İslâmlaşma ile birlikte bu dini açık bir tehdit olarak görüp eserlerinde İslâm karşıtı bir tavır benimsediler. IX. asırda Kurtubalı Eulogius ve Kurtubalı Alvarus ile başlayan İslâm dini ve Hz. Muhammed'e yönelik saldırgan ve pejoratif söylem, müteakip asırlarda bölgedeki Hristiyanlarca ateşli bir şekilde sürdürüldü. XII. asırda Petrus Alfonsi, Hz. Muhammed'in Yahudi hocalarının desteğiyle Kur'an-ı Kerim'i kaleme aldığını ileri sürdü.[87] Aynı asırda Kur'an-ı Kerim'i ilk kez Latince'ye tercüme ettirerek Batı dünyasının Müslümanların kutsal kitabına doğrudan erişmesini mümkün kılan Kluni Tarikatı'nın öncüsü Muhterem Peter de Hz. Muhammed'in "din pelerini" kullanarak insanları kendi yoluna çektiğini zikretmektedir.[88] Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra İslâm teolojisine dair birtakım eseri de Latince'ye kazandıran Klunili din adamı, böylece Hristiyanların Müslümanları dine davet ederken daha güçlü argümanlar ortaya koyabilmesini hedefledi. Eserlerinde Müslümanlarla mücadelede diyaloğun öne-

[84] Pedro Pascual, *Sobre la Seta Mahometana*, (Valencia: Publications de la Universitat de Valencia, 2011), 107.
[85] Luiz Teofilo Gil Cuadrado, "La Influencia Musulmana en la Cultura Hispano-Cristiana Medieval" *Anaquel de Estudios Arabes*, 13, (2002), 56.
[86] Alexander Fidora, "Ramon Martí in Context: The Influence of the Pugio Fidei on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximens", *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, 79-2, 2012, 373-397.
[87] Petrus Alfonsi, *Dialogus Contra Iudaeos*, *(Dialogue Against the Jews)*, çev. Irwen Resnick, (Washington: Catholic University Press, 2006), 152-160.
[88] Petrus Venerabilis, *Summa Totius Haeresis Saracenorum*, 38.

mini vurgulayan Ramon Llull, İslâm'a yönelik zaman zaman sert söylemlerde bulunsa da dindaşlarına Müslümanları dine davet ederken nazik ve mutedil bir tavır benimsemeleri gösterdi. Katalan filozofun bu yaklaşımı misyonerlik faaliyetlerde Müslümanlara yönelik hoşgörünün ve üslubun önemini vurgulayan Muhterem Peter'in yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Sonuç

Kurtuba, İşbîliye ve Mürsiye gibi Endülüs şehirlerinin Hristiyanların eline geçmesiyle büyük bir Müslüman nüfusun Hristiyan idaresi altında varlığını sürdürmeye başladığı XIII. asırda İber Yarımadası'nda yaşayan Ramon Llull, bu dönemde İslâm dini ve kültürü hakkında en geniş bilgiye sahip Hristiyanlar arasında belki de zirveyi temsil etmekteydi. Mallorca'da Müslümanlarla bir arada ve temas halinde yaşayan Katalan âlim, kendisine geldiği iddia edilen ilahi bir ilhamla Hristiyan inancının korunması ve yayılmasını manevi bir görev addederek ömrünü Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerine hasretti. İnancını yaymak için birçok İslâm ülkesini ziyaret edip burada Müslümanlarla dini münazaralarda bulunan Ramon Llull, iddiaya göre bu uğurda mücadele ederken Kuzey Afrika'da taşlanarak öldürüldü.

Ramon Llull'un en önemli edebi eserlerinden olan Llibre del Gentil e los Tres Savis'te yer alan İslâmî ögeler, Katalan âlimin İslâm inanç esasları ve bu dine ait terminoloji hakkında derin bir bilgi birikimine sahip olduğunu doğrulamaktadır. Anlatının ana kahramanı olan Sarazen adlı Müslüman bilgenin ağzından Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hadislerdeki bilgilerle örtüşen iktibaslar yapılması, eserin yazarının İslâm'ın kutsal metinlerine hâkim olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Müslümanın İslâm'ın şartlarını sıraladığı bölümlerden hareketle Ramon Llull'un kendisine göre sapkın bir din olarak gördüğü İslâm'ı doğrudan kaynaklarına dayalı olarak öğrendiği anlaşılmaktadır. Sırat Köprüsü, sevapların ve günahların tartılması, cennet ve cehenneme dair anlatılarıyla Ramon Llull, kendi devrine kadar Hristiyan Avrupa'daki dindaşları arasında İslâm'a dair bilinmeyen pek çok ayrıntılı bilgiyi okuyucuya sunmasıyla onlardan ayrılmaktadır.

İslâm inancı ve Hz. Muhammed'e karşı birçok olumsuz söylemde bulunduğu diğer yapıtlarının aksine Ramon Llull, Llibre del Gentil e los Tres Savis adlı eserinde İslâm karşıtı bir söylem benimsemek yerine üç İbrahimî dine mensup bilgelerin ağzından kendi dinlerinin temel özelliklerini anlattıktan sonra hangi dinin hak din olduğunu ifade etmek yerine kararı okuyucuya bırakmaktadır. Eserini telif ettiği 1274 yılına kadar Müslümanlarla yoğun temas halinde olmaması Katalan filozofun böyle bir tavır benimsemesinde etkili olması muhtemeldir. Zira misyonerlik faaliyetler yürütmek için birkaç kez Kuzey Afrika'ya seyahat eden Ramon Llull'un bölgeye ilk ziyaretinin 1293 yılında gerçekleştirmesi ve burada Müslüman âlimlerle sert münazaralarda bulunması onun takip eden yıllarda kaleme aldığı eserlerinde İslâm karşıtı görüşlerinin keskinleşmesine zemin hazırlamış olabileceği makul bir

ihtimal olarak görünmektedir. Katalan filozofun müteakip yıllarda telif ettiği eserlerde İslâm karşıtı bazı söylemlerinin şiddetini artırdığı görülmektedir. Ana hatlarıyla tetkik edildiğinde Ramon Llull, bir filozof olarak eserlerinde İslâm'ın meşru bir din olmadığını ispat etmeye çalışırken itham edici ve saldırgan bir yaklaşıma sahipken bir misyoner olarak Müslümanları Hristiyanlığa çağırırken davetkâr ve mutedil bir tavır benimsedi.

Ramon Llull'un Arapça öğrenmesi, sonuçları bakımından bilgiye susamış bir âlimin şahsi entelektüel merakından çok daha büyük anlamlar ihtiva etmektedir. Zira Katalan âlim bu dili öğrenip İslâm dininin temel kaynaklarına doğrudan ulaşarak Müslüman âlimlerin eserlerinden istifade etti. Böylece o, mezkûr kaynaklarda yer alan bilgilerin ve düşüncelerin tesiri altında kalarak Latince ve Katalanca olarak kaleme aldığı eserleriyle dindaşlarının İslâm dini ve kültürü hakkında daha geniş bilgi sahibi olmalarını kolaylaştırdı. Llibre del Gentil e los Tres Savis, o devre kadar İslâm karşıtı saldırgan ve pejoratif bir yaklaşımın baskın olduğu Batı literatüründe Arapça kaynaklar hakkında derin bilgi birikimine sahip Hristiyan bir âlimin zaviyesinden İslâm inancına yönelik hoşgörülü bir dil ve mutedil bir tavrın benimsendiği ilk yapıtlardan biri olarak yeni bir perspektif sundu. Ayrıca o devre kadar Orta Çağ Avrupası'nda Hristiyanlar arasında İslâm inancı hakkında apolojetik ve polemik türünde pek çok eser üretilirken Ramon Llull bu dine dair ilk kez edebi bir anlatı sunarak Batı literatürüne bir yenilik getirdi. Llibre del Gentil e los Tres Savis'te açıkça görüldüğü üzere Katalan âlim, İslâm dinine dair o yıllara kadar dindaşları tarafından bilinmeyen pek çok orijinal bilgiyi Hristiyan Batı dünyasına tanıtarak Orta Çağ Avrupası'da Hristiyanlar arasında İslâmî literatürün zenginleşmesine büyük katkı sağladı.

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

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

Kaynakça

Ahmed b. Muhammed Makkarî. *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisanüddin İbnü'l-Hatîb*, 2. c. Thk Reinhart Dozy, William Wright, I Krehl, Gustave Dugat. Leiden: Burt Franklin, 1855-1861.

Alvaro de Cordóba. *Indiculus Luminosus*, ed. Jacques Paul Migne, c. CXXI, Paris: Patrologia Latina, 1852.

Arnald de Sarrant. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, çev. Noel Muscat, Malta: TAU Fransciscan Communications, 2010.

Bellver, Jose. "Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's Cent Noms de Deu as a Christian Quran". *Intellectual History of the Islamic World 2*, (2014), 287-304.

Bellver, Jose. "The Profile and Possible Origin of Ramon Llull's Muslim Slave", *Studia Lulliana*, no 62, 2022, 67-128.

Bulut, Mehmet. "İsmet", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları 2001.

Caridi, Cathy. *Making Martyrs East and West: Canonization in the Catholic and Russian Orthodox Churches*. Illinois: NIU Press, 2016.

Concilium Viennense. *Concilium Viennense - Documenta [1311-1312] Full Text at Documenta Catholica Omnia*
(erişim tarihi: 17.05.2024)

Cuadrado, Luiz Teofilo Gil. "La Influencia Musulmana en la Cultura Hispano-Cristiana Medieval" *Anaquel de Estudios Arabes*, 13, (2002), 37-66.

Dilek, Selman. "Ramon Llull'un Zihin Dünyası ve Orta Çağ Üniversitelerinde Arapça Öğretimine Etkisi", *İnsan ve Toplum*, 9/4, (2019), 1-33.

Fidora, Alexander. "Ramon Llull's Doctrina Pueril: Approaching Religion from a Historical Point of View", *Quaderns de la Mediterrania*, 16, (2011), 145-151.

Fidora, Alexander. "Ramon Martí in Context: The Influence of the Pugio Fidei on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximens", *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, 79-2, (2011), 373-397.

Garcias Palou, Sebastian. *Ramon Llull y El Islam*, Palma de Mallorca: Graficas Planisi, 1981.

Glick, Thomas F.. *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*, New York: Manchester University Press, 1995.

Gonzalez, Ana Maria Cabo, Ortiz, Alvaro Suarez. "Los Estudios Arabes en la Ciudad de Sevilla y en su Universidad: Una Aproximacion a su Larga Historia (Siglos XIII-XXI)," *Philologia Hispalensis*, 31-1, (2017), 11-36.

Hames, Harvey. "Ramon Llull", *Christian-Muslim Relation: A Bibliographical History*, c. IV, ed. David Tomas, Alex Mallet, Leiden-Boston: Brill (2012), 703-717.

İbn Abdülmün'im Himyerî. *er-Ravzû'l-Mi'târ fî Haberi'l Aktâr*, (Pilar Maestro Gonzalez), Valencia: Anubar, 1963.

İpek, Yasin "Approach of Christian Thought to Islam in the Middle Ages: Examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas", *Bilimname*, 44-1, (2021), 315-332.

Janosik, Daniel J.. *John of Damascus, First Apologist to the Muslims*, Pickwick, Oregon, 2016.

Labanyi, Jo. *Spanish Literature: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Lohr, Charles H.. "Christianus Arabicus, cuius Nomen Raimundus Lullus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, (1984), 57-88.

Palma, Óscar de la Cruz. "La Informacion Sobre Mahoma en la Doctrina Pueril de Ramon Llull", *Taula: Quaderns de Pensament*, 17 (2002), 37-49.

Palma, Óscar de la Cruz. "Raymundus Lullus contra Sarracenos: el Islam en la obra (latina) de Ramon Llull", Cahiers d'etudes hispaniques medievales, 28, (2005), 253-266.

Pedro Pascual. *Sobre la Seta Mahometana*. Valencia: Publications de la Universitat de Valencia, 2011.

Peers, Allisons. *Ramon Llull: A Biography*. New York: Burt Franklin, 1969.
Petrus Alfonsi. *Dialogus Contra Iudaeos (Dialogue Against the Jews)*. çev. Irwen Resnick, Washington: Catholic University Press, 2006.
Petrus Venerabilis. *Summa Totius Haeresis Saracenorum (Writings Aganist the Saracens)*. çev. Irven M. Resnick, Washington: The Catholic University of America Press, 2016.
Ramon Llull. *Libre del Gentil e los Tres Savis*. Palma de Mallorca: Imprenta de las Hijas de Colomar, 1901.
Ramon Llull. *Vita Coaetanea*. ed. A. C. Ocana Amsterdam: John Benjamin Publishing, 2017.
Ramon Llull. *Doctrina Pueril*. ed. Joan Santanach i Suñol, Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2005.
Roth, Norman. "Dominicans and Franciscan", *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*, ed. Norman Roth, New York: Routledge 2003, 218-227.
Simon, Robert. "Remarks on Ramon Llull's Relation to Islam", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 51/1-2, (1998), 21-29.
Stone, Gregory. "Ramon Llull", *The Literature of al-Andalus*, (ed. Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 345-357.
Stone, Gregory. "Ramon Llull and Islam", *A Companion to Ramon Llull and Llulism*, ed. Amy M. Austin, Mark D. Johnston, Leiden-Boston: Brill, 2018, 119-145.
Szpiech, Ryan. *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
Şanal, Enes. *Convivencia: Endülüs'te Bir Arada Yaşama Kültürü*, İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. https://archive.org/details/2213SunenITirmizi (erişim tarihi: 14.02.2024)
Tolan, John. "Looking East before 1453: The Saracen in the Medieval European Imagination", *Cultural Encounters Between East and West*, *1453-1699*, ed. Matthew Birchwood, Matthew Dimmock, Cambridge: Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2005, 13-28.
Xirau, Joaquín. *Vida y obra de Ramon Llull: Filosofía y mística*. Mexico City: Fondo de Cultura Economica, 2004.
Wolf, Kenneth Baxter. "Muhammad as Antichirst in Ninth-Century Cordoba", *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, ed. Edward D. English, Mark D. Meyerson, Indiana: University of Notr Dame Press, 1999, 3-19.
Zwemer, Samuel M.. *Ramon Llull: First Missionary to the Moslems*. Londra: Funk-Wagnalls Company, 1902.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

The Emergence of the Almoravid State (1056) (Naming and Origins Issue)

Murâbıtlar Devletinin Ortaya Çıkışı (1056) (İsimlendirilme ve Köken Meselesi)

Amel Dahoumane

Doktora öğrencisi, Selcuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya, Türkiye
PhD student, Selcuk University, Faculty of Literature, History Department, Konya, Türkiye
ameldahoumane94@gmail.com | https://orcid.org/0009-0003-3308-2989

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1640016

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 14.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 30.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Dahoumane, Amel. "The Emergence of the Almoravid State (1056)(Naming and Origins Issue)". *İstem* 45 (2025), 563-588. https://doi.org/10.31591/istem.1640016

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

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

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

The Emergence of the Almoravid State (1056)(Naming and Origins Issue)

Abstract

This study investigates the formative phase of the Almoravid State, founded in 1056, which initially emerged from the Sahara and later expanded to encompass Morocco. Originating as a religious reform movement led by ʿAbd Allāh ibn Yāsīn among the Sanhaja Berber tribes, the Almoravid State was rooted in a revivalist ethos informed by Mālikī jurisprudence. The research addresses competing theories concerning the etymology of the term "Almoravid" and its association with the concept of ribāṭ, understood as both a physical frontier post and a spiritual commitment to jihad in the path of God. This concept came to symbolize the Almoravids' steadfastness and religious devotion. Among the Sanhaja confederation, the Lamtūna tribe stood out and was particularly identified with the epithet al-Mulaththamūn ("the veiled ones"), a designation that carried strong cultural and social connotations. The adoption of the face veil is interpreted in the literature through various lenses; some situating it in pre-Islamic custom, while others link it to the symbolic and practical imperatives of the Almoravid reformist agenda. The origins of the Almoravids remain a matter of historiographical debate. While some sources claim an Arab lineage tied to the Himyarite tribe, others assert an indigenous Berber origin within the Sanhaja network. Tribes such as Lamtūna , Judāla, and Massūfa were strategically located across the Saharan expanse, from the Atlantic coast to the interior, exerting control over vital trans-Saharan trade routes. The rise of the Almoravids was marked by the unification of dispersed Sanhaja tribes under leaders like Yaḥyā al-Judālī and ʿAbd Allāh al-Lemtūnī. Following Yaḥyā's death, leadership shifted to the Lamtūna , giving rise to internal tensions, particularly over military authority. After Ibn Yāsīn's martyrdom in 451/1059, Abū Bakr ibn ʿUmar assumed leadership, founding Marrakesh as the political and religious capital. From this center, the Almoravids advanced a project of religious reform, military expansion, and political unification across North Africa.

Keywords: *Morocco, Almoravid, Mulaththamūn, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, Sanhaja.*

Murâbıtlar Devletinin Ortaya Çıkışı (1056)(İsimlendirilme ve Köken Meselesi)

Öz

Bu çalışma, 1056 yılında kurulan ve başlangıçta Sahra'dan doğup daha sonra Fas'ı da içine alacak şekilde genişleyen Murâbıtlar Devleti'nin teşekkül sürecini incelemektedir. Abdullah bin Yasin'in önderliğinde Sanhâca Berberî kabileleri arasında başlatılan bu hareket, dinî bir ıslah projesi olarak ortaya çıkmış ve Mâlikî fıkhına dayalı bir ihya anlayışıyla şekillenmiştir. Araştırma, "Murâbıtlar" teriminin etimolojisine ilişkin çeşitli yaklaşımlar ile bu adın hem fiziksel bir sınır karakolu hem de Allah yolunda cihada adanmış bir ruh hâli anlamına gelen "ribāṭ" kavramıyla ilişkisi ele alınmaktadır. Bu kavram, Murâbıtların dindarlığını ve İslam'a olan sarsılmaz bağlılıklarını simgelemiştir. Sanhâca konfederasyonu içinde özellikle Lemtûne kabilesi öne çıkmış ve "el-Mülessemûn" (peçeliler) unvanıyla tanımlanmıştır. Bu unvan, güçlü kültürel ve toplumsal anlamlar taşımış; peçe kullanımı, literatürde kimi zaman İslam öncesi geleneklerle, kimi zaman ise Murâbıtların ıslahî projesinin sembolik ve pratik gerekçeleriyle ilişkilendirilmiştir. Murâbıtların kökeni, tarih yazımı açısından tartışmalı bir konudur. Bazı kaynaklar, onların soyunu Arap Himyer kabilesine dayandırırken, diğerleri yerli Berberî Sanhâca kökenli olduklarını ileri sürmektedir. Lemtûne, Cüdâle ve Mesûfe gibi kabileler, Sahra coğrafyasına yayılmış olup, batıda Atlas Okyanusu'ndan doğudaki iç bölgelere kadar uzanan stratejik konumlarıyla transsahra ticaret yollarını kontrol altında tutmuşlardır. Murâbıtların yükselişi, Yahyâ el-Cüdâlî ve Abdullah el-Lemtûnî gibi liderlerin dağınık Sanhâca unsurlarını bir araya getirmeleriyle başlamıştır. Yahyâ'nın vefatının ardından liderlik Lemtûne'ye geçmiş ve bu durum, özellikle askerî otorite bağlamında iç gerilimleri beraberinde getirmiştir. 451/1059'da Abdullah bin Yasin'in şehadeti sonrası, yönetimi Ebû Bekir b. Ömer devralmış; Marakeş'i siyasî ve dinî merkez olarak inşa etmiş ve buradan hareketle Kuzey Afrika'da dinî reform, askerî genişleme ve siyasî birlik temelinde yeni bir İslamî yönetim modeli geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fas, Murâbıtlar, el-Mülessemûn, Abdullah bin Yasin, Sanhâce.

Introduction

Understanding the emergence, origins, and nomenclature of the Almoravids is essential for grasping the historical foundations of this movement and its role within the context of Islamic Maghrib. The Almoravids emerged during a period marked by significant political and military instability. They arose in a tribal social structure, particularly within the Sanhaja confederation, with the Lamtūna tribe playing a leading role. These tribes assumed decisive functions in the institutional formation of the Almoravid polity.

The primary objective of this study is to analyze the major perspectives in the scholarly literature concerning the etymology of the term "Almoravid" and to examine its semantic and conceptual relationship to the term ribāṭ, which denotes both a frontier garrison and a spiritual station for striving in the path of God. The ribāṭ concept embodies the Almoravids' religious-reformist identity, especially their commitment to jihad and the dissemination of Islamic teachings in accordance with Mālikī jurisprudence. Additionally, the designation of the Almoravids as al-Mulaththamūn ("the veiled ones") and the practice of wearing the lithām (face covering) have generated considerable debate in the literature. This study will present and compare divergent scholarly views, providing the reader with a nuanced understanding of the issue's multifaceted dimensions—thereby enhancing the academic merit and analytical depth of the research.

The study also addresses the geographical scope of the Almoravids' activities and ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's strategic efforts to expand his religious movement. Both classical primary sources and modern academic literature have been utilized in the research process. In this regard, Ibn Khaldūn's *Kitāb al-Ibar wa Diwān al-Mubtadā' wa al-Khabar fi Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Asarahum min Dhawi al-Sultan al-Akbar* gave valuable insights into the political and social conditions of the Maghrib, as well as the ethnic origins of the al-Mulaththamūn. Likewise, Abū ʿUbayd al-Bakrī's geographical book *al-Mughrib fi Dhikr Bilad Ifriqiya wa al-Maghrib* provides unique data on the nomenclature and origin of the al-Mulaththamūn. Furthermore, Ibn Abū Zarʿ al-Fāsī's *al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa Tārīkh Madīnat Fās*. Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī's *al-Bayān al-Mughrib fi Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib* are among the principal historical sources addressing the Almoravid State and are frequently cited in this study. In addition, Ibrāhīm al-Qadri Buchich's contemporary work *al-Maghrib wa al-Andalus ʻAsr al-Murābitin* stands out as one of the most comprehensive modern analyses on the Almoravids, particularly for its detailed examination of their social structure. In this study, the isnad citation style has been followed. However, some sources do not contain sufficient publication information, such as the year of publication or edition details.

The Situation in Morocco Before the Emergence of the Almoravids

After the Islamic conquest, Morocco was under the control of the Umayyad Caliphate in Damascus. However, after the fall of the Umayyads in 132 AH (750 CE), the region came under the dominance of various Islamic states and caliphates that adopted different sects.[1]

In 140/757, the Banū Midrār State, centered in Sijilmasa, was established in Morocco. This state became an important center for the Sufri Kharijites who came from various regions.[2] At the same time, the Idrisid State, which adhered to the Sunni sect, also emerged in Morocco. This state was founded by Idrīs b. ʿAbd Allāh , who fled from the Abbasids in 169/786 and sought refuge in the region.[3] The Idrisids ruled from 172–363/788–974 but weakened due to Fatimid attacks, and in 305/917, Fatimid armies entered Morocco and defeated the Idrisids. After the Fatimids took control of Ifriqiya, they moved to dominate Morocco as well. During this period, allegiance was given to Ubaydullah al-Mahdi, and the Idrisid's rule was limited to the remaining parts of Morocco.[4] The Fatimids' alliance with Abū'l-Futuh Buluqin bin Zirī bin Manād from the Zirid dynasty further accelerated the collapse of the Idrisids, and thus, the Maghrib entered a new period characterized by political instability and chaos, known as the "Age of Storms." This process paved the way for the rise of the Almoravids.[5]

During this period, various emirates emerged, engaged in struggles with each other. One of these was the Beni Zirī bin Atiyya Emirate, founded in 368/978 in Morocco, which recited the khutbah on behalf of the Umayyads of Andalusia and ended the Fatimid rule.[6] However, the general character of this period was marked by wars and internal conflicts. At the same time, some emirates that were considered deviated from the faith also emerged. The most notable among these was the Berghawata Emirate. Their settlements spread from Masamida to the Tamesna plains and along the Mediterranean coast, including regions such as Sala, Azemmour, Anfi, and Asfi.[7] The founder of the emirate, Tarīf bin Sabīh, claimed

[1] Aḥmad Mukhtār al-ʿAbbādī, *Dirāsāt fi Tārikh al-Maghrib wa al-Andalus* (Alexandria: Mu'assasat Shabab al-Jami'a, n.d.), 44.

[2] Sayyid Abdulaziz Salim, *Tārikh al-Maghrib fi al-ʾAsr al-Islami* (Alexandria: Mu'assasat Shabab al-Jami'a, 1999), 497.

[3] Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Tārikh al-Ṭabari: Tārikh al-Rusul wa al-Mulūk*, , "Critical ed." Ibrāhīm Abū al-Fadl (Cairo : Dār al-Maʿārif, n.d.), 8/ 192.

[4] Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Khālid ibn Ḥammād al-Nāṣirī al-Salāwī, *al-Istiqsa li Akhbār Duwal al-Maghrib al-Aqsa*, "Critical ed ." Ja'far al-Nasir - Muḥammad al-Nasir, (al-Dār al-Bayḍāʾ: Dār al-Kitāb, 1997), 1/239.

[5] Ahmad Sharaf, *al-Sulta wa al-Muʻjtama fi al-Andalus fi ʻAsr al-Murābiṭin479-532 H/1085-1144 AD* (Algeria: The University of Algeria, Faculty of Humanities and Social Sciences, master's thesis, 2008), 22.

[6] Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUmar ibn Abī Zarʿ al-Fāsī, *al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa Tārīkh Madīnat Fās* (Rabat : Dār al-Manṣūr, 1972), 102-105.

[7] Abū Zayd Waliyy al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ḥasan ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī, *Kitāb al-* →

prophethood, and then his son Sālih took over leadership, claiming that the Qur'an was revealed to him. Sālih's emergence is dated around 227/842.[8] The Berghawata Emirate continued to exist until the mid-5th century but was eventually eliminated by the Almoravids.[9]

The Origins of the Name of Almoravids (al- Murābiṭūn)

The historical sources concerning the name and origin of the Almoravid state are marked by significant contradictions. Some historians attribute the designation to the early phase of the reformist movement founded by ʿAbd Allāh ibn Yāsīn in the upper basin of the Senegal River, where the group established the ribāṭ as their operational base.[10] The term "Almoravids" is derived from the Arabic word al-Murābiṭūn (المرابطون), which signifies the group's commitment to the cause of God and simultaneously denotes their association with the ribāṭ—military-religious fortresses that dotted the frontiers of North Africa, functioning as both centers of spiritual discipline and military defense.[11] An other scholar challenges the commonly held view that the Almoravids derived their name from receiving religious instruction in a ribat, pointing out that the term ribat acquired its Sufi and militaristic connotations at a later stage as a result of sustained interaction with Christian forces.[12] Some scholars also argue that the term al-Murābiṭūn refers to those who constitute a highly cohesive and disciplined group.[13]

Historian Ibn Idhārī, however attributes the name to a later period, after ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's supporters left the Ribāṭ to fight tribes that did not heed his call and defeated their enemies. Their naming as "Almoravids" comes from the immense patience they demonstrated during their jihad. During one of the battles with a tribe that did not answer their call, when they lost half of their army, their imam, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, urged his companions to be patient, and they eventually defeated their enemies. As a result, they were called "Almoravids," and their leader, Yaḥyā bin ʿUmar, was called "Amir al-Haqq" (Commander of the Truth).[14]

The narrative linking the term ‘Almoravids’ to ribāṭ underscores the move-

→

Ibar wa Diwān al-Mubtadā' wa al-Khabar fi Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Asarahum min Dhawi al-Sultan al-Akbar, "Critical ed." Khalīl Shaḥāta - Suhayl Zakkār (Beirut : Dār al-Fikr, 2000), 6/276.

8 Ibn Khaldūn , *Kitāb al-Ibar*, 6/276.

9 al-Salāwī, *al-Istiqsa*, 1/171.

10 Ibrāhīm al-Qadri Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ‘Asr al-Murābiṭīn: al-Muʿjtam, al-Dhihniyyat wa al-Awliya* (Beirut : Dār al-Ṭalīʿa, 1993), 7.

11 Rolando J. Gutierrez , *Pieces of a Mosaic: Revised Identities of the Almoravid Dynasty and Almohad Caliphate and al-Bayān almugrib* (Claremont : Claremont Mckenna College, CMC Senior Theses, 2014), 14.

12 Soha Abboud Haggar, "Los Almorávides Ideología guerrera y ortodoxa", *Cuadernos Historia* 16 (1996), 6.

13 Pascal Buresi, "Preparing the Almohad Caliphate: The Almoravids", *Al-ʿUṣūr al-Wusṭā*, 26 (2018), 154.

14 Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Idhārī al-Marrākushī, *al-Bayān al-Mughrib fi Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib,* "Critical ed." Ihsan Abbas, (Beirut : Dār al-Thaqāfa, 1983), 4/12.

ment's religious-reformist character, emphasizing its dedication to jihād and spiritual discipline. This discourse effectively serves to legitimize the Almoravids' religious authority. In contrast, Ibn Idhārī's account introduces elements of legend and heroism, associating the name with endurance in battle and victory over "recalcitrant" tribes. This interpretation adds a tribal-military dimension that enhances the narrative of martial glory.

Ibn al-Aḥmar has stated that ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's companions wanted to fight the Burghawata tribe, which did not accept Islam, and they marched towards them with a large army consisting of thirty thousand camels and a few horsemen. In this battle, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's army emerged victorious, shared the spoils of war, and were thereafter called Almoravids.[15] Nevertheless, Ibn al-Aḥmar cannot be considered historically reliable, as the battle ʿAbd Allāh ibn Yāsīn fought against the Barghawata took place at a later stage, during which he was martyred. We believe that these interpretations, despite their rich symbolic value, largely lack documented and material historical evidence, relying heavily on oral transmission and literary tradition. Moreover, the various narratives remain within a framework of glorification and have not been subjected to critical scrutiny that considers the social and political contexts in which these texts were produced. This highlights the need for a more precise historical approach—one grounded in textual criticism and anthropological analysis to better understand the actual dynamics that gave rise to this designation and its connection to Almoravid state identity.

The meaning of this name evolved alongside the Murābiṭūn movement's development. Indeed, before the Almoravid movement transitioned into the phase of its call (dawah), this name was used for prominent students of the Mālikī school, studying at the Dārul-Murābiṭin in the school of Wajāj ibn Zallū al-Lamṭī. It is well known that ʿAbd Allāh ibn Yāsīn graduated from this school. After the Almoravids conquered Andalusia, the name became a symbol of position, honor, and prestige. Similarly, it was used for those who exerted effort for the state without any personal gain and achieved great successes through wars. It became an honorary and prestigious medal for those who served the state.[16]

In fact, the concept of "ribāṭ" (watching or guarding) is mentioned in many verses of the Qur'an. " *O you who believe! Be patient, and advocate patience, and be united, and revere Allah, so that you may thrive.*"[17] To partake in the great reward of ribāṭ (guarding) in the path of Allah, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, when the number of his

[15] Abū al-Walid Ismail ibn Yusuf ibn Muḥammad ibn Faraj al-Nasri ibn al-Aḥmar, *Buyutat Fas al-Kubra* (Rabat: Dār al-Manṣūr li al-Tibaʿa wa al-Waraqa, 1972), 28-29.
[16] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʿAsr al-Murābiṭīn*, 7-8.
[17] The Qurʾān English translation, trns Talāl İtani (Beirut: Clear Quran Dallas, nd), *Sūrat Āl ʿImrān*, 3/200.

brothers exceeded a thousand, named them "Murābiṭūn" due to their patience, determination to help and defend Islam, and their resolve for jihad.[18]

The Origins of the Name of al-Mulaththamūn

The Sanhaja tribes have historically been known by the name "al-Mulaththamūn". Before adopting the name Almoravids (al-Murābiṭūn), the veil (Litham) was their symbol. Some historians claim that the name al-Mulaththamūn refers to the Lamtūna tribe, one of the branches of the Sanhaja tribe. The Lamtūna tribe led various tribes, including Masūfa, Mısrata, Madāsa, judāla, Lamta, and others. Later, leadership passed to the judāla tribe during the reign of Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Judālī. It seems that the name "al-Mulaththamūn " was initially specific to the Lamtūna tribe, but later expanded to include tribes that allied with them and fell under their control.[19]

Assuredly, each of these tribes was of great importance, and independent research should be conducted on each one. These tribes are known to have played a significant role in the establishment of the Almoravids state, particularly in spreading Islam in Africa and West Sudan[20]. After being illuminated by the light of Islam, these tribes engaged in jihad with the tribes of Sudan, raising the Islamic flag. There are several reasons behind the practice of wearing the veil. It could have been a custom inherited from pre-Islamic times. The reason for this custom is more likely to stem from security or social factors rather than the environmental conditions they lived in.[21]

According to al-Bakrī, in these tribes, the veil was worn from childhood. The reason for this is that the nose is considered an area of awrah (private part). Therefore, it must be covered and not exposed. The belief was that just as other private areas should be covered, the nose, being considered an undesirable area, should also be covered. For this reason, they never parted with their veils, whether it was day or night. The Mulaththamūn used to call those who opposed their dress code "fly-mouthed" as a nickname .[22]

There is a contradiction in the views of historians regarding the Almoravids wearing of veils. Aside from the views we have mentioned, Ibn al-Athir also referred to the reasons why the Almoravids adopted the veil as an official garment. According to his account, when the men of the Lamtūna tribe set out to fight the

[18] Hamid Muḥammad al-Khalifa, *Yusuf bin Tashfin, Muwahhid al-Maghrib wa Qaid al-Murābiṭin wa Munqidh al-Andalus min al-Salibiyyin* (Damascus : Dār al-Qalam, 2000), 19.
[19] ʿAlī Muḥammad al-Ṣallābī, *al-Jawhar al-Thamin bi Maʿrifat Dawlat al-Murābiṭin* (Cairo : Dār al-Tawzīʿ wa al-Nashr al-Islāmī, 2003), 11-12.
[20] Ḥasan Ahmad Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn: Safha Musharifa min Tārikh al-Maghrib fi al-Usur al-Wusta* (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d.), 39.
[21] al-Khalifa, *Yusuf bin Tashfin*, 21.
[22] Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muḥammad ibn Ayyūb ibn ʿAmr al-Bakrī al-Andalusī, *al-Mughrib fi Dhikr Bilad Ifriqiya wa al-Maghrib* (Cairo: Dar al-Kitāb al-Islami, n.d.), 170.

enemy, the elderly realized that the enemy would likely raid their lands, where only women, children, and the elderly remained. The elderly advised the women to wear men's clothing, don swords, and face the enemy. When the enemy army saw men facing them, they took the livestock and retreated[23]. Similarly, one of the poets claimed that the Almoravid wore the veil due to their modesty, shyness, courage, and constant readiness for battle.[24]

Some scholars believe that the veiling practices of the Mulaththamūn (the veiled ones), particularly their custom of covering the mouth, can be primarily traced back to pre-Islamic magical beliefs prevalent among them. According to these beliefs, it was thought that jinn disseminated diseases through the air, and that these illnesses could enter the human body through the mouth and nose. Therefore, it was deemed necessary to cover these parts of the body to protect oneself from harmful spirits. Notably, this practice was specific to men.[25]

Among the views explaining why the Almoravids were referred to as "al-Mulaththamūn," the view preferred by the historian Buchich is that it was not because the Arabs and other Sudanese tribes had adopted the practice of wearing veils. If that were the case, other tribes would have been named by this term as well. Indeed, their designation as "Mulaththamūn" stems from their distinctive way of dressing. While other tribes covered their faces with a mask-like object, they differentiated themselves by covering their faces with a veil. It is also noted that they did not wear veils before adopting this custom; rather, they began wearing veils after the start of their reform movement. The veil they wore became the most significant symbol of their influence over the rulers.[26]

Some have linked the reason for their being called "al-Mulaththamūn" to their ancestors from the Himyar tribe, who wore veils due to the extreme heat, and they continued this tradition. The basis for this view is that the Sanhaja tribes, for economic and political reasons, migrated from the East to the Maghrib region.[27]

The accounts regarding the Almoravids wearing the veil vary, with some adopting a legendary character, such as the narrative of Ibn al-Athir, while others were driven by material ambitions for gain, as seen in the works of poets. It is likely that the custom of wearing the veil was imposed by the harsh desert environment, as well as the nomadic lifestyle of these tribes, which relied on herding and migration. Over time, this practice became an integral part of their cultural

[23] Abū al-Ḥasan ʿIzz al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī al-Jazarī Ibn al-Athir, *al-Kāmil fi al-Tārikh*, "Critical ed." Muḥammad Yusuf al-Daqqaq, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987), 8 / 330.
[24] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʻAsr al-Murābiṭīn,*77.
[25] al-Nani Weld al-Ḥusayn, *Sahra' al-Mulathamīn*, (Beirut : Dār al-Madār al-Islāmī, 2007), 102.
[26] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʻAsr al-Murābiṭīn*, 78-79.
[27] al-Ṣallābī, *al-Jawhar al-thamin*, 12.

identity. We believe that conducting rigorous anthropological research on this topic is essential to more accurately capture the nature of the dress and culture of these tribes. This would provide information grounded in academic foundations, distancing it from unreliable narratives or interpretations driven by non-scientific motives.

The Origins of Almoravids

According to certain manuscripts reviewed by the researcher al-Qadri Bouchich, there are divergent views regarding the origins of the Almoravids. Some historians argue that they belong to the Himyarite tribe, an Arab tribe, a view supported by scholars such as Ibn Hajar al-Tamimi in his manuscript *Muntaha al-A'lām bi-Wafāt al-Sahābah wa Mulūk al-Islam*, al-Muasqari in his manuscript *Al-Khabar al-Mu'arib*, and Ibn al-Qadi in his work *al-Durr al-Ḥalūk al-Mushriq*. According to this view, these tribes migrated from Yemen to Africa in ancient times, settling there, with some reaching the Saharan region near the Atlantic Ocean[28]. In contrast, other historians, such as al-Zayani in his manuscript *al-Tarjumān al-Muʿarrab*, assert that the Almoravids have Berbers origins. However, those advocating this theory have not provided substantial evidence to support their claims.[29] Among the scholars who rejected the attribution of the Sanhaja to the Himyarite tribes is Ibn Hazm, a view subsequently endorsed by Ibn Khaldūn. The latter not only dismissed the genealogical link between the Sanhaja and Himyar but also critically deconstructed the historical reports that supported such claims. This skeptical stance was later adopted and echoed by a number of subsequent historians and scholars, contributing to a broader trend in the historiographical tradition that questioned the Arabization of Berber tribal origins.[30]

Some modern sources mention that the number of these tribes reached up to seventy. Historians note that the most important and largest among them were the Lemte, Terne, Sirte, Jezule, Lemçune, judāla, Semta, Tazkaghit, and Masūfa tribes. However, the most significant among these were the Lemte, judāla, and Masūfa tribes. Leadership was generally held by the Lemte tribe, but the judāla tribe constantly competed with Lemte for leadership. Eventually, the judāla tribe emerged victorious, taking leadership from the Lemte.[31] It has been argued by some Orientalists, including Gauthier, that these tribes did not belong to the Sanhaja branch due to differences in their social structures and lifestyles. However, material and contemporary references have proven that the Mulaththam tribe origina-

[28] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʻAsr al-Murābiṭīn,* 8.
[29] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʻAsr al-Murābiṭīn,* 8.
[30] See Abū Muḥammad Ibn Saʿīd Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Jumharat Ansāb al-ʿArab*, "Critical ed." ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1971). 485. "Via "Weld al-Ḥusayn, *Sahra' al-Mulathamīn*, 41-42.
[31] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 40.

ted from the Sanhaja tribe. One of the Orientalists stated that the inscription on the tomb of an Almoravid princess bears witness to this. The inscription on the tomb reads: " This is the tomb of Badr, daughter of Abū Ḥasan bin ʿAlī bin Tashfin, the Sanhaji".[32]

The Homelands of Almoravids

Ibn Khaldūn mentioned about their homeland: "This class of the Sanhaja is The Mulaththamūn (The Veiled Ones). They lived in a remote area behind the desert lands in the south. They had distanced themselves from many activities even before Islam. Instead of staying in the countryside, they preferred to live in the desert."[33]. These tribes' tents were located in the deserts and plains of the Maghrib in northern Africa. However, in the third century AD, they migrated westward from their homeland and then headed south. After the Islamic conquests, some of the Sanhaja tribes fled to Maghrib al-Aksa. When Muslims withdrew from these lands, the tribes returned south. Whenever the Maghrib faced a political crisis, these tribes would retreat from the south.[34] The vast and desolate lands stretching between the southernmost cultivated regions of Morocco and the plains of the Senegal and Niger rivers were characterized by an extremely harsh natural environment—endless expanses of gravel and sand, marked by intense heat and frequent winds. The area contained only a few scattered wells and rare grazing spots, discernible only to the experienced eye. The Berber populations inhabiting this region led a fully nomadic lifestyle.[35]

The tents of the Lamtūna tribe extends from the Nul Valley, located by the Atlantic Ocean, to the area known today as Bujadur. To the East, seven days' journey from the Nul Valley lies Ezki, the fortress and center of the Lamtūna tribe. The city of Ezki is known as the northern gateway to Sudan. It seems that the tents of this tribe stretched as far as the Wasil route, located between Ghana and Sijilmasa in the desert. It is not unlikely that some branches of this tribe settled near Ghana. The Lamtūna tribe took control of an important trade route over the Atlantic Ocean. To the south, the tents of the Lamtūna tribe extends to the Teyser Desert or Ezvada, and they also stretch to Sudanese territories. The tents of the judāla tribe extend to the southern area, reaching the mouth of the Senegal River. They have made the city of Ulil their center. The salt transported by caravans to the south and north comes from this region. The tents of the Masūfa tribe are located in a dry

[32] See Lévi-Provençal L'inscription arabe d'Espagne, NO. 24. 31. "via" Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*,41.
[33] ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, 6/ 241.
[34] ʿIṣmat ʿAbd al-Laṭīf Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam fi Garbi Ifriqiya 430-515/1038-1121* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 32.
[35] Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal A Political History of al-Andalus* (New York: Routledge, 2014), 154-155 .

area between Sijilmasa in the north and Odageşt in the south. Some branches of the tribe have moved eastwards toward Tadmakka and Koukou [36].The homeland of the Mulaththamūn can be defined as follows: to the East, from the Great Sahara to Gadamis, to the west, to the Atlantic Ocean, to the north, up to the Dern Mountains, and to the south, reaching the center of the Great Sahara.[37]

The Rise and Establishment of the Almoravid State

Islamic sources such as Ibn Khaldūn provide the following reports about the Mulaththamūn: "The Mulaththamūn were Magi who worshiped idols in the desert. They were introduced to Islam in the third century of the Hijra."[38] The author of *al-Ḥulal al-Mawshiyya fī Dhikr al-Akhbār al-Marrākushiyya* states: "They adopted Christianity. Later, with the Islamic conquests, Islam spread in these regions. They embraced Islam and applied it in the best way in their lives." [39]

The rise of the Almoravid state began with the first alliance of the Sanhaja tribes. These tribes were originally scattered groups living separately. The King of Ghana had control over the trading city of Oghest. To the north, the allies of Zanāta and Mesamide controlled the routes of the Maghrib. Therefore, for the Mulaththamūn, the only way forward was through unity. Recognizing that uniting would strengthen them, the Lamtūna , judāla, and Masūfa tribes formed an alliance. The powerful Lamtūna tribe, which had long held leadership over the southern Sanhaja tribes, played a significant role in this alliance[40].

Some accounts indicate that this alliance was established under the leadership of Muḥammad bin Tayfat al-Lemti;[41] however, he was killed in one of the battles against the Kingdom of Ghana. Following his death, leadership passed to his brother-in-law, Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Jūdālī, who is credited with unifying the Sanhāja tribes under a single banner.[42]. Nevertheless, Ibn Khaldūn presents a different view, asserting that the Sanhāja tribes remained fragmented until Abdullah bin Tuafut al-Lemtūni assumed power and successfully achieved their actual unification..[43] Regardless of the differing opinions regarding the true founder of this alliance, the prevailing view holds that leadership of the alliance passed to Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Jūdālī in 429 AH.[44]

[36] Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam,* 34.
[37] ʿAlī Muḥammad al-Ṣallābī, *Tārikh Dawlat al-Murābiṭin wa'l- Muwaḥḥidīn fi al-Shamal al-Ifriqi* (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 2009), 16.
[38] Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar,* 6/242.
[39] *al-Ḥulal al-Mawshiyya fī Dhikr al-Akhbār al-Marrākushiyya*, "Critical ed." Suhayl Zakkār - Abdul-Qadir Zamama (Fas: Dār al-Rashād, 1979), 17.
[40] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 101.
[41] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 101.
[42] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus 'Asr al-Murābiṭīn,* 9.
[43] Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, 242.
[44] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 102.

The leadership of the Mulaththamūn tribes passed to the judāla tribe. At that time, Yaḥyā bin Ibrāhīm al-Judāli, the brother-in-law of ʿAbd Allāh bin Tuafut al- Lemtūni, was the leader of the judāla tribe. There is a discrepancy in the sources regarding the leader of the Mūlessimin. Ibn al-Athir mentions that their leader was known as "al-Jawhar," a learned figure associated with the judālatribe[45], while al-Bakrī refers to "al-Jawhar" as one of those who later opposed Faqih ʿAbd Allāh ibn Yāsīn. Ibn Idhārī shares this view as well. Yaḥyā bin Ibrāhīm, following in the footsteps of his predecessors, launched a jihad movement against Sudan. He left behind his son, Ibrāhīm bin Yaḥyā , to continue the jihad movement and lead the Mulaththamūn tribes in the Sanhaja region. Yaḥyā himself set out for the east to perform the Hajj pilgrimage.[46]

The judāla tribe was destined to lead this religious movement, which culminated in the founding of the Almoravid state. The leader of the judāla tribe had a special, yet general, virtue among the Berbers and the Almoravids. He was a visionary, pious, and honest individual who cared for the future of his community. All these qualities led the leaders of the Mulaththamūn to recognize that their influence would no longer be confined to their tribe, Sudan, or the Maghrib, but was now intrinsically connected to the broader history of the Islamic world in the east and west. Therefore, the unity of these tribes with one another was essential.[47]

Yaḥyā bin Ibrāhīm is said to have moved in the year 427 AH (1035 CE), according to the most widely accepted view. At the time, the pilgrimage was closely connected with the pursuit of knowledge. After performing the Hajj, he set out to seek knowledge in the jurisprudence schools of the Maghrib.[48] During his travels, he encountered the Maghrib scholar Abū ʿImrān al-Fāsī in Kairouan. They discussed plans to dismantle the small Zanāta tribal states and establish a Sunni, Mālikī-based state that would purify the Maghrib society from innovations and correct it.[49]

The major Sanhaja tribes had long been dissatisfied with Zanāta leadership, as one tribe leading another eventually leads to the dominated tribe losing power and becoming subjugated. This fear prompted Yaḥyā bin Ibrāhīm to seek religious scholars who could teach Islam and unite his tribe, illuminating their hearts with knowledge. He was aware that such movements were driven by figures like Abdul-A'la bin al-Semh al-Ma'firi and Abū ʿAbd Allāh al-Shi'i, who inspired the Berber tribes and prepared them for state-building while emphasizing religious zeal and

[45] Ibn al-Athir, *al-Kāmil fi al-Tārikh*, 8/328.
[46] al-Bakri, *al-Mughrib,* 164; Ibn Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, 4/8.
[47] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 104.
[48] Sadun Abbas Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭinfi al-Maghrib wa'l-Andalus: Ahd Yusuf b. Tashfin Amir al-Murābiṭin*(Beirut: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 1980), 20.
[49] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʿAsr al-Murābiṭīn,* 9.

devotion.[50]

Yaḥyā bin Ibrāhīm asked Sheikh Abū ʿImrān al-Fāsī to send someone to help him achieve his goal. The Sheikh agreed and sent him with a letter to Faqih Wajāj ibn Zallū al-Lamṭī in the city of Nefis.[51] The letter contained the following message: "Now, when Yaḥyā bin Ibrāhīm al-Judāli arrives with this letter, trust him for his knowledge, piety, and good governance. Send him those whom you trust in their faith, piety, and knowledge to teach them the Quran, Islam, and the Shari'ah. There is great reward for both you and him in this, and Allah does not waste the deeds of the righteous." [52] Yaḥyā continued his journey until he met Faqih Wajāj ibn Zallū al-Lamṭī around 430 AH. Faqih Wajāj ibn Zallū gathered his students and read the letter. As instructed by Sheikh Abū Imran, he appointed ʿAbd Allāh ibn Yāsīn as their leader.[53]

ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, known as Faqih al-Sus, studied under Wajāj ibn Zallū and later traveled to Andalusia during the reign of the Taifa kingdoms, where he spent seven years. In the year 430 AH (1038 CE), he entered the Far Maghrib with Yaḥyā bin Ibrāhīm el-judāli. [54] He noticed that these tribes knew little about Islam. For example, in these tribes, it was common for someone to have more than four wives. The Imam began calling them to good, forbidding evil, and urging them to abandon their false customs.[55]

ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, being fluent in Berber dialects and possessing excellent oratory skills, was able to influence people and attract scholars to learn from him. People from various regions came to study under him. Due to the Saharan conditions and the people's distance from knowledge, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn adopted a gradual and accessible method to help them understand Islam, communicating in a way that matched their level of understanding. His sharp intelligence and experience with the nature of people allowed him to reach their hearts. He brought about a complete transformation in the lives of the people, revitalizing their religious spirit, making them practice Islam's rules, and teaching them the concept of equality among people. He particularly impressed the leaders of the Mulaththamūn, who had shown superiority over their slaves, instilling this concept of equality in them.[56]

As with every reform movement, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's reform efforts faced resistance. Some ignorant individuals, opposed to the Imam's calls against their

[50] Ḥusayn Mu'nis, *Ma'alim Tārikh al-Maghrib wa'l-Andalus* (Cairo: Maktabat al-Usra, 2004), 182-183.
[51] Ḥasan ʿAlī Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya fi al-Maghrib wa'l-Andalus: Asr al-Murābiṭinwa'l-Muwaḥḥidīn,* (Cairo: Maktabat al-Khānijī, 1980), 19.
[52] al-Salāwī, *al-Istiqsa*,1/ 6-7.
[53] al-Khalifa, *Yusuf bin Tashfin*, 27.
[54] Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭin fi al-Maghrib wa'l-Andalus*, 21-22.
[55] al-Salāwī, *al-Istiqsa*, 1/7-8.
[56] Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam,* 66.

desires and whims, began to rebel. In response, Imam ʿAbd Allāh decided to migrate to Sudan upon learning of a community that had embraced Islam there.[57] Ibn Idhārī mentions that the Mulaththamūn had strictly followed everything ʿAbd Allāh ibn Yāsīn had taught them until a person named al-Jawhar bin Sahim rose against him. This individual, along with his followers, opposed some of the Imam's teachings, preventing him from expressing his views, seizing his possessions, and looting his house. Imam ʿAbd Allāh , fearing for his safety, sought refuge with Yaḥyā ibn ʿUmar ibn Bulungīn el-Lemṭūnī, the al-Amīr of Lamtūna , who received him hospitably.[58] Historians have different views on this incident.

Abū Zer', in his work *Rawdul-Qirtas*, explains that this event occurred during the period of Yaḥyā bin Ibrāhīm el-Judāli. After Yaḥyā 's death, ʿAbd Allāh became vulnerable and unwanted. As a result, he chose to seek protection from Yaḥyā bin ʿUmar el-Lemṭūnī, and leadership passed from judāla to Lamtūna .[59] Another account mentions that ʿAbd Allāh ibn Yāsīn either visited his teacher wejaj bin Zellu or wrote to him. Following this, the teacher sent letters to some leaders of the judāla tribe, reprimanding them for their actions against ʿAbd Allāh . When the tribes apologized for their actions, the teacher instructed ʿAbd Allāh ibn Yāsīn to return to them.[60]

The Ribāṭ of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn

In the face of the persecution he experienced, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn realized that it was time to separate from these tribes and seek refuge elsewhere. He feared that what had happened to him in the north might also happen in the south. His concern was rooted in not knowing how the tribes would treat him. Yaḥyā bin Ibrāhīm al-Judāli, however, did not want him to leave, fearing that his departure would result in the loss of all hope[61]. As Abū Zar' mentions, Yaḥyā bin Ibrāhīm al-Judāli offered ʿAbd Allāh ibn Yāsīn the option of worshipping Allah on an island with trees, game, and seafood. ʿAbd Allāh ibn Yāsīn accepted this offer, and along with seven companions, they began to worship Allah on the island, turning it into a ribāṭ[62] (a place of spiritual retreat). The island is believed to be located where the Senegal River empties into the Atlantic Ocean. ʿAbd Allāh ibn Yāsīn and his companions spent nearly three months there in worship. When people learned of their devotion and their desire to seek Paradise while avoiding Hell, many came in groups to join them in their retreat. As their numbers grew, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn took advantage of the situation by establishing a methodical schedule to further spread

57 Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās,* 125.
58 Ibn Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, 4/8-9.
59 Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam*, 67-68.
60 Ibn Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, 9.
61 Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 123.
62 Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās*, 124-125.

Allah's call.[63]

The location of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's ribāṭ was near the borders of the pagan Ghana Empire, indicating that the area was under threat. Therefore, the people in the ribāṭ were expected to engage in jihad to defend themselves. The proximity of the ribāṭ to the lands of the Mulaththamūn meant that, in case of danger, they could seek assistance from them. The ribāṭ began on this island in 433 AH (1040 AD), and in a short time, its numbers swelled to over a thousand.[64] For ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, this task had become increasingly difficult. However, his previous experiences with the tribes helped him maintain control and train a generation that would follow his commands and serve as examples for others.[65]

ʿAbd Allāh ibn Yāsīn set certain conditions for the new arrivals. These conditions ensured that only qualified individuals would join the ribāṭ, preventing anyone from harming its sanctity. He preferred individuals from the Muleththamun tribe who were the most pious, patient in the face of hardships, and committed to their faith. He asked the new arrivals to forget everything they had previously known and re-enter Islam. The failures in his earlier attempts with these tribes were likely due to this requirement.[66]

The people in the ribāṭ fully relied on themselves, obtaining their food by hunting both land and sea animals. They also practiced restraint, preparing minimal amounts of food. Their clothing was made from coarse fabric, reminding them of the transient nature of this world and the importance of living simply. In matters concerning religious practices, the followers of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn would consult the Mālikī school of thought, as ʿAbd Allāh himself adhered to the Mālikī jurisprudence.[67]

The ribāṭ movement in Senegal was part of a broader trend that started with the ribāṭ movement in the Maghrib during the era of Islamic conquests. ʿAbd Allāh ibn Yāsīn knew that strengthening the borders was necessary. This was vital to defend Islam and prevent the Byzantine forces from advancing into these areas. As a result, the Mālikī school of thought spread, with Mālikī scholars beginning to establish their presence in the region. This simple and ascetic way of life allowed them to maintain their spiritual devotion and continue their religious mission[68]. The first phase of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's ribāṭ was marked by the establishment of both a religious and military structure. Although the exact duration of this period

63 al-Khalifa, *Yusuf bin Tashfin*, 33.
64 Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭīn*, 26.
65 Hamid Muḥammad al-Khalifa, *Intisarat Yusuf b. Tashfin 400/1009-500/1106*, (Sharjah: Maktabat al-Ṣaḥāba, 2004), 20.
66 Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭīn fi al-Maghrib wa'l-Andalus*, 27.
67 Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam,* 74.
68 Maḥmūd*, Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn,* 128-131-132.

is not known, it is believed to have lasted between seven to twelve years. This period was sufficient for the formation of a 3,000-strong military and religious organization.[69]

Jihad and Conquest : The Role of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn

ʿAbd Allāh ibn Yāsīn did not limit his efforts to merely explaining his cause and principles to his followers in the ribāṭ. He sent missionaries to different tribes to spread his principles and the way of life in the ribāṭ. Afterward, he moved on to the practical phase of his mission. He emphasized the necessity of commanding good and forbidding evil.[70]

The author of the book *Rawḍ al-Qirṭās* has shared the content of a letter that ʿAbd Allāh ibn Yāsīn wrote to his followers: "*O Murābiṭūn! You are the leaders of your tribes, the heads of your clans, and you are numerous. Allah Almighty has guided you to the right path and improved your condition. We can show our gratitude for these blessings by commanding good, forbidding evil, and striving in Allah's path*." They responded, "*O blessed sheikh! Tell us what you desire, and insha'Allah you will find us among those who obey your commands and listen. If you command us to fight even our mothers and fathers, we will fight them." ʿAbd Allāh ibn Yāsīn replied, "Go with Allah's blessing! Warn your people and scare them. If they turn to the truth, leave them; but if they reject and oppose, we will fight them until Allah decides between us.*"[71]

Meanwhile, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn did not immediately allow his newly established community to embark on jihad. First, he understood that he needed to organize them in a way that would lead them to victory. He also knew that they needed to be properly equipped, so with the resources he obtained from zakat and alms, he began buying the necessary weapons and training the community in warfare.[72] This call by ʿAbd Allāh ibn Yāsīn is considered the spark that ignited the Almoravids combative life. It was quite normal for the first battles to be against the tribes that opposed ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's authority. He first invited the judāla tribe, and when they refused, he led a 3,000-strong army to raid them. This event took place in the month of Safar in the year 430 AH (1042 CE). After this battle, those who survived from the judāla tribe responded to ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's call.[73]

Following judāla, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn moved towards the Lamtūna tribes. He fought and defeated them, and the survivors pledged allegiance to him. Other tribes, upon witnessing the fate of these tribes, also pledged allegiance. al-Amīr

[69] Buchich, *al-Maghrib wa al-Andalus ʻAsr al-Murābiṭīn,* 10.
[70] Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya*, 21.
[71] Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās*, 125.
[72] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 146-147.
[73] al-Salāwī, *al-Istiqsa*, 1/10.

ʿAbd Allāh ibn Yāsīn continued to wage war against other tribes in the desert to gain control over the region. He allocated the spoils of war for the the Almoravids' resources.[74] Although ʿAbd Allāh ibn Yāsīn was a guide and mentor in the ribāṭ, he also appointed commanders for administrative tasks. When it came to important matters, he would consult with a council, and discussions would be held on the issues at hand.[75] Despite these military and administrative responsibilities, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn did not neglect his scholarly pursuits. We can see him sending aid to scholars and judges in neighboring countries. Neither the hardships of the newly-established state nor his participation in military activities prevented him from pursuing knowledge. His approach played a significant role in the spread and recognition of the Murābiṭūn movement.[76]

The Transition of Leadership to the Lamtūna Tribe

The Judāla tribe played a significant role in the emergence of the Almoravid movement, primarily due to the efforts of its leader, Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Judāli, who was instrumental in bringing ʿAbd Allāh ibn Yāsīn and initiating his mission. In turn, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn initially entrusted him with leadership. However, following the death of Yaḥyā ibn Ibrāhīm, the situation shifted, as ʿAbd Allāh ibn Yāsīn appointed Yaḥyā ibn ʿUmar ibn Talqaqin al-Lemtūni to assume command. It is worth noting that historical sources do not provide a clear cause of Yaḥyā ibn Ibrāhīm's death, nor do they agree on its exact date. For instance, Ibn Abī Zarʿ mentions that after the death of Yaḥyā ibn Ibrāhīm, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn appointed Yaḥyā ibn ʿUmar, but he does not specify the year[77]. In contrast, Ibn al-Khaṭīb reports that Yaḥyā ibn Ibrāhīm died in 446 AH after achieving several military victories and conquests. He adds that ʿAbd Allāh ibn Yāsīn selected Yaḥyā ibn ʿUmar ibn Talqaqin al-Lemtūni for leadership because of his righteousness and strong obedience.[78] Some contemporary researchers suggest that his death occurred in the year 447 AH, after which ʿAbd Allāh ibn Yāsīn transferred the leadership of the military wing to Yaḥyā ibn ʿUmar ibn Talqaqin al-Lemtūni.[79] However, this decision led to a crisis that could have fractured the unity of the Almoravid movement and potentially destroyed its power. The Judāli tribe, feeling they were more deserving of military leadership because they had sheltered ʿAbd Allāh ibn Yāsīn when he was weak and had helped him, began to question the decision. However, al-Amīr ʿAbd Allāh remained firm and expressed his intention to meet with these individu-

[74] Ibn Abi Zar, *Rawḍ al-Qirṭās*, 126.
[75] Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭīn*, 10.
[76] al-Khalifa, *Intisarat Yusuf b. Tashfin*, 25.
[77] Ibn Abī Zarʿ. *Rawḍ al-Qirṭās*, 126–127
[78] Lisān al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh ibn al-Khaṭīb, *Amāl al-aʿlām fī man būyiʿa qabla al-iḥtilām min mulūk al-Islām. al-Qism al-Maghribī*, "Critical ed." Aḥmad Mukhtār al ʿAbbādī - Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī (al-Dār al-Bayḍāʾ: Dār al-Kitāb, 1964). 228
[79] Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya*, 22.

als. After meeting with them, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn sentenced them to death for sowing discord and betraying his cause.[80] al-Bakrī mentions that Yaḥyā bin ʿUmar was one of the most loyal followers of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, and when ʿAbd Allāh ibn Yāsīn ordered his punishment during a war, Yaḥyā did not resist.[81] It was not unusual for leadership to pass from one tribe to another, as succession among the desert tribes followed the maternal line (matrilineal descent). It was customary to choose the sons of sisters to inherit leadership. Yaḥyā bin ʿUmar's mother was from the noble class of The Judāla and had married a man from the Lamtūna tribe, so his Lamtūna lineage was significant.[82]

Apart from this, the Lamtūna tribe controlled vital trade routes and had led tribes in the region for two centuries, making them crucial in ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's view. Therefore, he gave the Lamtūna tribe a special position among the Mulaththamūn. ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's decision showed how well he understood the local tribes and their readiness to carry the banner of leadership. The Lamtūna tribe and its descendants would continue to bear responsibility for the Almoravid state until its end.[83] It is also worth noting that the Almoravid state was called "the Lemtūni State" in reference to the Lamtūna tribe, which was one of its founding tribes.[84]

In 447 AH (1055 CE), scholars from the Sijilmasa and Dera regions gathered and sought the help of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, Yaḥyā bin ʿUmar, and the leaders of the Almoravid movement to free themselves from the oppression of their rulers and cleanse their lands from corruption. They wrote a letter asking for help to liberate the Muslims and the scholars from the tyrant, Masʿūd b. Wānūdīn al-Zanātī. When the letter reached ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, he gathered the leaders of the Almoravid movement to consult them, and they responded, "O Sheikh, this matter concerns both you and us; let us proceed with the blessings of Allah." ʿAbd Allāh ibn Yāsīn encouraged them to prepare for jihad and action.[85]

al-Bakrī describes the Almoravid's war against Sijilmasa: 'The people of Sijilmasa and their leader, Mesut al-Maghrawi, were met, but after failing to reach an agreement, the Almoravid army, numbering thirty thousand, fought them'.[86] The army reached Dera and captured fifty thousand camels belonging to Massud al-Maghrawi. Upon hearing this, Mesut gathered his army, and a great battle ensued, with Allah granting victory to the Almoravid forces. al-Maghrawi and most of his

[80] Maḥmūd, *Qiyam Dawlat al-Murābiṭīn*, 147.
[81] al-Bakri, *al-Mughrib*, 166-167.
[82] Ronald A. Messier, *The Almoravids and the Meanings of Jihad* (California: Praeger, 2010), 10.
[83] Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya*, 23.
[84] Ismail Yigit, "Murabıtlar", *Turkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Publications, 2020), 31/152.
[85] Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās*, 128.
[86] al-Bakri, *al-Mughrib*, 167.

army were killed, while the remaining forces fled. ʿAbd Allāh ibn Yāsīn distributed the spoils of war, reserving a fifth for the scholars of Dera and Sijilmasa. The remainder was divided among the Almoravid troops. Afterward, they moved towards Sijilmasa, where they encountered resistance from the Maghrawa tribe. After assessing the situation in the city, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn implemented Sharia law, removing immoral activities such as the selling of alcohol and music, abolishing oppressive taxes, and only maintaining zakat and other Islamic obligations. He appointed someone from the Lamtūna tribe to oversee the city and then returned to the Sahara.[87] However, after Ibn Yāsīn's departure to the Sahara—and in the same year, 447 AH—an uprising broke out aiming to end Almoravid control over the city of Sijilmasa, which resulted in the city falling out of their hands.[88]

ʿAbd Allāh ibn Yāsīn realized that the recapture of Sijilmasa was necessary. The loss of control over the city would pose a significant threat to him in the future, as the Mulaththamūns current loyalty did not guarantee their continued support. Additionally, the presence of another Arab community in Sijilmasa after the rebellion posed a potential threat. Therefore, he decided to recapture Sijilmasa and prepare to fight the distant Maghrib by first securing the Atlas region. After gaining control of the region, he intended to engage in battle with the distant Maghrib.[89] ʿAbd Allāh ibn Yāsīn sent Almoravid forces to recapture Sijilmasa and compelled the judāla tribe to participate in the campaign. He reached their tents by the Atlantic Ocean and ordered Yaḥyā bin ʿUmar to punish the judāla tribe. Yaḥyā bin ʿUmar, stationed in the Lamtūna mountains, led a 200-man force towards Sijilmasa. Along the way, Abū Bakr bin ʿUmar joined them with a larger army. Thus, the Zanāta tribe was defeated, and Sijilmasa was recaptured. However, the judāla tribe ambushed Yaḥyā bin ʿUmar's forces. The two armies clashed at a place called Tifrili, and in 448 AH (1056 CE), Yaḥyā bin ʿUmar was martyred.[90]

In his place, ʿAbd Allāh ibn Yāsīn appointed his brother, Abū Bakr bin ʿUmar al-Lemtūni, in 448 AH (1056 CE) and ordered him to continue military campaigns towards the north. Abū Bakr bin ʿUmar led attacks in the regions of el-Mesamida, el-Sus, and the southern area of el-Wahat. He then appointed his cousin, Yusuf bin Tashfin, to lead the army in 448 AH (1056 CE). The Almoravid movement emerged as a political and military authority.[91] Abū Bakr bin ʿUmar also played a new role in the movement. He turned towards the pagan Barghawata tribes, leading to a fierce battle.[92] ʿAbd Allāh ibn Yāsīn personally participated in the battle and was ultima-

[87] Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās*, 128.
[88] Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya*, 24.
[89] Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam*, 82-83.
[90] Weld al-Ḥusayn, *Sahra' al-Mulathamīn*, 141.
[91] Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭīn*, 31.
[92] Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya*, 25.

tely martyred as a result. However, according to the scholar Adnan Adıgüzel, it is likely that his death was not instantaneous. Rather, he sustained critical injuries and was subsequently transferred to a secure location to receive medical attention. During this period, he is reported to have instructed his followers to persist in their struggle without hesitation and strongly emphasized the necessity of maintaining leadership under Abū Bakr ibn ʿUmar al-Lamtūnī. He eventually succumbed to his wounds and passed away on 8 July 1059 CE, / 24 Jumādā al-Awwal 451 AH.[93] Some studies indicate that ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's decision to eliminate the Barghawāṭa tribe, known for its doctrinal deviance, was driven by both geographical and jihadist considerations. Many contemporary scholars agree that religious motivations played a significant role in this conflict; however, economic factors—particularly the desire to control northern trade routes—were also of considerable importance.[94]

The martyrdom of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn marked the rise of Yusuf bin Tashfin in the newly established state. During ʿAbd Allāh ibn Yāsīn's time, the emirate and the religious authority were separate. However, with his death, the Almoravid movement needed both religious and temporal authority to unite. Thus, the state began to take on a political framework, and in the following years, conditions necessitated a shift toward Yusuf bin Tashfin's style of leadership.[95]

Although, the Almoravid's hasty and disorganized assault on Berguwata, a powerful tribe established in the region since the 127th year of the Hijra, ended in defeat and the martyrdom of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn. After his death, the Almoravid army selected Suleyman bin Adu to replace him, but he too was martyred in the battle against Berguwata.[96]

After completing the burial of ʿAbd Allāh ibn Yāsīn, Caliph Abū Bakr ibn ʿUmar directed his forces against the Barghawāṭa tribe, inflicting severe damage upon them and driving them deep into the desert. He then distributed their wealth and spoils among the Almoravid forces and succeeded in restoring security and stability to the region.[97] Caliph Abū Bakr then returned to his capital, Agmat, and continued his conquests northward, capturing Fazzan and Maknasa. These regions were under the control of Amīr al-Mahdī ibn Yūsuf ibn Tawāla who, after meeting with Abū Bakr, acknowledged his inability to resist and swore allegiance to the Almoravid state.[98]

[93] Adnan Adiguzel, "Abdullah B. Yasin ve Murabıtlar Hareketi", *İslami İlimler,* 7/13, (2012), 64-65.
[94] Mawlūd ʿAshshāq, "al-Majal al-Jughrafi wa's-Sira' al-Burghawti al-Yasini", *Abdullah b. Yasin's Semposium*, ed. Ibrāhīm Harkat (Qunaitra : al-Buqaili li'l-Tibaa wa'l-Nashr, 1998), 37.
[95] Naṣr Allāh, *Dawlat al-Murābiṭīn*, 40.
[96] ʿAshshāq, "al-Majal al-Jughrafi wa's-Sira' al-Burghawti al-Yasini", 38.
[97] Ibn Abi Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās*, 133.
[98] Ḥasan, *al-Hadara al-Islamiyya*, 25.

Having completed the first phase by incorporating al-Mehdi into his ranks, Abū Bakr moved on to finish the Berguwata issue. In 452 AH, he returned to Agmat and sent a large army, led by Yusuf bin Tashfin, composed of Lamtūna , el-Mesamide, and other Berber tribes to fight the Zanāta and Beni Yefran tribes in the region of Fas. After several battles, the rebels were killed, and peace was restored in the region.[99]

In 461 AH, al-Amīr Abū Bakr ibn Umar deployed a large army under the command of his cousin Yusuf ibn Tashfin, comprising leaders from the Lamtūna , Masmuda, and other Berber tribes, to confront the Zanāta, known as Banu Ifran, in the Fez region. After defeating the Zanāta and forcing Muansir ibn Hammad to flee, Yusuf suppressed rebellions against Lamtūna rule, including executing individuals from the Sidrata region.[100] Abū Bakr bin ʻUmar then continued his efforts to unite the scattered tribes, bringing peace and security to the Sahara region. He directed them towards waging jihad against the pagan community in Sudan, and by gaining control over Sudan, the Almoravid state expanded its influence further.[101]

Some sources only indicate that Abū Bakr bin ʻUmar's return to the Sahara was a result of a "disruption" that occurred there, without providing details regarding the nature of this disruption. It is also stated that he returned to Morocco after stabilizing the situation in the region, only to discover that his cousin had usurped control and was no longer willing to relinquish power. Consequently, Abū Bakr decided to relinquish his claim to Morocco in order to prevent further bloodshed among the Muslims and to preserve the unity of the Almoravid state.[102] According to available sources, Abū Bakr subsequently returned to the Almoravid southern base or capital at Azuggi (in present-day Mauritania), accompanied by a small group of Mālikī jurists, including Abū Bakr Muḥammad al-Murādī of Qayrawān. His mission was to coordinate the Almoravid campaign southward against the Soninke Kingdom of Ghana, which was reportedly conquered around 1076–1077 CE, leading to the eventual collapse of the kingdom.[103]

The Construction of Marrakesh

Abū Bakr established the city of Agmat as the center of his army's control. He and his brothers lived in tents. Due to delegations from the Sahara region visiting him, there was a growing population in the Agmat area. The local people, troubled by this situation, complained to the emir, saying, "Give us a region! With Al-

[99] al-Khalifa, *Yusuf bin Tashfin*, 25.
[100] Ibn Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, 17-18.
[101] Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam,* 101.
[102] Weld al-Ḥusayn, *Sahra' al-Mulathamīn, 143.*
[103] Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires,* (United Kingdom : Edınburgh University Press, 2016), 37.

lah's permission, we will build a new city there!"[104] Subsequently, a location near the Dukala and Nefis Valleys, close to the Dern Mountain, was proposed. This site was more accessible for control. The Amir, along with tribal leaders, travelled to the Marrakesh region and found it to be a completely vacant area. This area, situated between Heylane and Hezmire, was accepted by the tribes. The decision ensured that the tribes were satisfied, and the area was found to be suitable for the establishment of the Almoravids. [105]

In the year 454 AH (1062 AD), Abū Bakr, together with tribal leaders, laid the foundations for the city. The tribal leaders provided both financial and material assistance in the construction. A palace, known as Qaṣr al-Ḥajar or Dār al-Ḥajar, was built and soon after, people began constructing houses within their means.[106] Historians note a discrepancy regarding the year the city's construction began and who founded it. According to Al-Idrisi, Marrakesh city is located 12 miles north of Agmat, and the founder was Yusuf bin Tashfin. He bought the region from the people of Agmat, and at that time, there was nothing in the area except for a small mountain.[107]

This situation can be explained as follows: While Abū Bakr bin ʿUmar did not directly construct the city, he was the one who chose the site and planned its construction, and Yusuf bin Tashfin was the one who completed and finished the project.

Conclusion

The emergence of the Almoravid movement was the result of a unique interplay between tribal cohesion, religious reform, and geopolitical opportunity in the Islamic West. Originating from the Sanhaja tribal confederation—particularly the Lamtūna, Judāla, and Massūfa tribes—the Almoravids succeeded in transforming themselves from fragmented nomadic groups into a centralized Islamic polity. This transformation began with Yaḥyā ibn Ibrāhīm's quest for religious guidance and later crystallized through the reform project based on the concept of ribāṭ, initiated by ʿAbd Allāh ibn Yāsīn along the banks of the Senegal River.

The Almoravid identity was shaped around two central appellations: al-Murābiṭūn and al-Mulaththamūn. The former, derived from the concept of ribāṭ, reflects their role as defenders of the faith and practitioners of a spiritual-military discipline grounded in Mālikī jurisprudence. The latter, meaning "the veiled ones," stems from pre-Islamic Sanhaja customs and, within the context of political expan-

[104] *Dandash, Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam*, 97.
[105] Ibn Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, 19.
[106] Dandash, *Dawru'l-Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam*, 98.
[107] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Sharīf al-Idrīsī, *al-Maghrib wa Ard as-Sudan wa Misr wa'l-Andalus* (Leiden : Brill, 1863), 67.

sion, came to symbolize moral distinction and tribal solidarity. Scholarly sources differ regarding the true origins and the historical moment when these names first emerged. While some historians associate the term al-Murābiṭūn with religious practices carried out in ribāṭ fortresses, others trace it back to a military or heroic context, as presented in the accounts of Ibn Idhārī and Ibn al-Aḥmar.

The most plausible view suggests that the name al-Murābiṭūn first appeared in the context of religious reform and missionary activity led by ʻAbd Allāh ibn Yāsīn, drawing directly on the Qur'anic concept of ribāṭ. It later evolved to acquire political and military connotations. The designation al-Mulaththamūn, on the other hand, predates this usage and is rooted in Sanhaja tribal custom. Over time, it was reappropriated as a symbolic expression of distinct identity and cohesion within the broader Almoravid project.

One of the most controversial issues surrounding the Almoravids is the question of their ethnic origins. While some medieval and later sources attributed them to Himyarite Arab tribes from Yemen, other sources asserted that they were of Berber descent. The more plausible view is that the Sanhaja tribes trace their origins back to Himyarite ancestry—a view supported by numerous scholars, among them the researcher Weld al-Ḥusayn. This perspective is reinforced by the fact that opposing views lack solid evidence, and the characteristics of these tribes differ from those of Arab tribes only in language. This divergence highlights that ethnic identity was not merely a matter of biological lineage but served as a tool for asserting legitimacy and constructing historical narratives.

On the geopolitical level, the Almoravids capitalized on their strategic control of trans-Saharan trade routes and relied on tribal diplomacy to expand their influence from the southern Sahara to the Maghrib al-Aqṣā and into al-Andalus. Under the leadership of figures such as Abū Bakr ibn ʻUmar and Yūsuf ibn Tāshfīn, the movement evolved into a structured imperial authority, culminating in the foundation of Marrakesh, a symbol of Almoravid statehood and an integrated model of Islamic governance. Thus, the Almoravid movement constitutes not merely a pivotal chapter in the religious and political history of North and West Africa, but also serves as an analytical model for how tribal networks, religious reform, and strategic expansion can converge to produce a cohesive and enduring Islamic empire.

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

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

Kaynakça

ʿAbbādī, Aḥmad Mukhtār. *Dirāsāt fi Tārikh al-Maghrib wa al-Andalus*. Alexandria : Mu'assasat Shabab al-Jami'a, n.d.

Adiguzel, Adnan, "Abdullah B. Yasin ve Murabıtlar Hareketi", *İslami İlimler*, 7/13, (2012), 49-67.

al-Ḥulal al-Mawshiyya fī Dhikr al-Akhbār al-Marrākushiyya. "Critical ed." Suhayl Zakkār - Abdul-Qadir Zamam. Fas : Dār al-Rashād, 1. Edition, 1979.

ʿAshshāq, Mawlūd. "al-Majal al-Jughrafi wa's-Sira' al-Burghawti al-Yasini". *ʿAbd Allāh b. Yasin's Semposium*. ed. Ibrāhīm Harkat. 33-39. Qunaitra : al-Buqaili li'l-Tibaa wa'l-Nashr, 1. Edition, 1998.

Bakrī, Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muḥammad ibn Ayyūb ibn ʿAmr al-Andalusī. *al-Mughrib fi Dhikr Bilad Ifriqiya wa al-Maghrib*. Cairo : Dār al-Kitāb al-Islami, n.d.

Bennison, Amira K. The Almoravid and Almohad Empires. United Kingdom : Edınburgh University Press, 2016.

Buchich, Ibrāhīm al-Qadri. *al-Maghrib wa al-Andalus ʿAsr al-Murābiṭīn : al-Muʿjtam, al-dhihniyyat wa al-Awliya*. Beirut : Dār al-Ṭalīʿa, 1. Edition, 1993.

Buresi, Pascal. "Preparing the Almohad Caliphate : The Almoravids", *Al-ʿUṣūr al-Wusṭā*, 26 (2018), 151-168.

Dandash, ʿIṣmat ʿAbd al-Laṭīf. *Dawru'l- Murābiṭīn fi Neshri'l-Islam fi Garbi Ifriqiya 430-515/1038-1121*. Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1. Edition, 1988.

Gutierrez, Rolando J. *Pieces of a Mosaic : Revised Identities of the Almoravid Dynasty and Almohad Caliphate and al-Bayān almugrib*. Claremont : Claremont Mckenna College, CMC Senior Theses, 2014.

Haggar, Soha Abboud. "Los Almorávides Ideología guerrera y ortodoxa", *Cuadernos Historia* 16 (1996), 4-11.

Ḥasan, ʿAlī Ḥasan. *al-Hadara al-Islamiyya fi al-Maghrib wa'l-Andalus : Asr al- Murābiṭīn wa'l-Muwaḥḥidīn*. Cairo : Maktabat al-Khānijī, 1. Edition, 1980.

Ibn Abī Zarʿ, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUmar al-Fāsī. *al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa Tārīkh Madīnat Fās*. Rabat : Dār al-Manṣūr, 1. Edition, 1972.

Ibn al-Aḥmar, Abū al-Walid Ismail ibn Yusuf ibn Muḥammad ibn Faraj al-Nasri. *Buyutat Fas al-Kubra*. Rabat : Dār al-Manṣūr li al-Tibaʿa wa al-Waraqa, 1. Edition, 1972.

Ibn al-Athir, Abū al-Ḥasan ʿIzz al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī al-Jazarī. *al-Kāmil fi al-Tārikh*. "Critical ed." Muḥammad Yusuf al-Daqqaq. 11vol. Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1. Edition, 1987.

Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh. Amāl al-aʿlām fī man būyiʿa qabla al-iḥtilām min mulūk al-Islām. al-Qism al-Maghribī. "Critical ed." Aḥmad Mukhtār al ʿAbbādī - Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī. al-Dār al-Bayḍāʾ : Dār al-Kitāb, 1964

Ibn Idhārī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Bayān al-Mughrib fi Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib*. "Critical ed." Ihsan Abbas, 4 vol. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 3. Edition, 1983.

Ibn Khaldūn, Abū Zayd Waliyy al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ḥasan al-Ḥaḍramī. al-Maghribī al-Tūnisī. *Kitāb al-Ibar wa Diwān al-Mubtadā' wa al-Khabar fi Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Asarahum min Dhawi al-Sultan al-Akbar*. "Critical ed." Khalīl Shaḥāta - Suhayl Zakkar. 7vol. Beirut : Dār al-Fikr, 2000.

Idrīsī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Sharīf. al- Maghrib wa Ard as-Sudan wa Misr wa'l-Andalus, Leiden : Brill, 1863.

Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal A Political History of al-Andalus*. New York : Routledge, 2. Edition, 2014.

Khalifa, Hamid Muḥammad. *Intisarat Yusuf b. Tashfin 400/1009-500/1106*. Sharjah : Maktabat al-Ṣaḥāba, 1. Edition, 2004.

Khalifa, Hamid Muḥammad. *Yusuf bin Tashfin, Muwahhid al-Maghrib wa Qaid al- Murābiṭīn wa Munqidh al-Andalus min al-Salibiyyin*. Damascus : Dār al-Qalam, 1. Edition, 2000.

Maḥmūd, Ḥasan Aḥmad. *Qiyam Dawlat al- Murābiṭīn : Safha Musharifa min Tārikh al-Maghrib fi al-Usur al-Wusta*, Cairo : Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d.

Messier, Ronald A. *The Almoravids and the Meanings of Jihad*. California : Praeger, 2010.

Muʾnis, Ḥusayn. *Ma'alim Tārikh al-Maghrib wa'l-Andalus*, Cairo : Maktabat al-Usra, 2. Edition, 2004.

Nasrullah, Sadun Abbas. *Dawlat al- Murābiṭīn fi al-Maghrib wa'l-Andalus : Ahd Yusuf b. Tashfin Amir al- Murābiṭīn*, Beirut : Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 1. Edition, 1980.

Salāwī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Khālid ibn Ḥammād al-Nāṣirī. *al-Istiqsa li Akhbār Duwal al-Maghrib al-Aqsa*, "Critical ed." Ja'far al-Nasir - Muḥammad al-Nasir, 2vol. al-Dār al-Bayḍāʾ : Dār al-Kitāb, 1997.

Salim, Sayyid Abdulaziz. *Tārikh al-Maghrib fi al-'Asr al-Islami*. Alexandria : Mu'assasat Shabab al-Jami'a, 1999.

Ṣallābī, ʿAlī Muḥammad. *al-Jawhar al-Thamin bi Maʿrifat Dawlat al- Murābiṭīn*. Cairo : Dār al-Tawzīʿ wa al-Nashr al-Islāmī, 1. Edition, 2003.

Ṣallābī, ʿAlī Muḥammad. *Tārikh Dawlat al- Murābiṭīn wa'l- Muwaḥḥidīn fi al-Shamal al-Ifriqi*. Beirut : Dār al-Maʿrifa, 3. Edition, 2009.

Sharaf, Aḥmad. *al-Sulta wa al-Muʿjtama fi al-Andalus fi ʿAsr al- Murābiṭīn (479-532 H/1085-1144 AD)*. Algeria : The University of Algeria, Faculty of Humanities and Social Sciences, master's thesis, 2008.

Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmulī al-Baghdādī. *Tārikh al-Ṭabari : Tārikh al-Rusul wa al-Mulūk*, 11vol. "Critical ed." Ibrāhīm Abū al-Fadl, Cairo : Dār al-Maʿārif, 2. Edition, n.d.

The Qurʾān English translation, trans. Talāl İtani, Beirut : Clear Quran Dallas, n.d.

Weld al-Ḥusayn, al-Nani. *Sahra' al-Mulathamīn*, Beirut : Dār al-Madār al-Islāmī, 1. Edition 2007.

Yigit, Ismail. "Murabıtlar", *Turkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi*, 31/152-155. Ankara: TDV Publications, 2020,

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

el-ʻAvâmilü Cürcânî'nin Manzum Türkçe Tercümeleri

Verse Turkish Translations of al-ᶜAwāmil of al-Jurjānī

Oğuz Yılmaz

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye
Assoc. Prof., Universty of Afyon Kocatepe, Faculty of Theology, Deparment of Turkish Islamic Literature, Afyonkarahisar, Türkiye
oguzyilmaz@aku.edu.tr | https://orcid.org/0000-0003-3162-3924

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1468893

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 15.04.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 26.06.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Yılmaz, Oğuz. "*el-ʻAvâmilü Cürcânî*'nin Manzum Türkçe Tercümeleri". *İstem* 45 (2025), 589-622. https://doi.org/10.31591/istem.1468893

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

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

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

el-ʻAvâmilü Cürcânî'nin Manzum Türkçe Tercümeleri

Öz

Türk İslâm edebiyatı özgün kitap telifinde "ezber kolaylığı, akılda uzun süre kalıcılık vb." pratik ve pedagojik sebeplerden ötürü dinî konuların nazma aktarılarak kaleme alınması bir geleneği yansıtmaktadır. Öte yandan hadis, kelâm, fıkıh, tasavvuf, kıraat-tecvid gibi ilim dalları hakkında yazılmış dinî-talimî nitelikli olan ve özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan yabancı dildeki bir kaynak metnin yine çeşitli nedenlerle manzum olarak tercüme edildiği görülmektedir. Yabancı dildeki kaynak metnin yazım tarzı, biçimi ve muhtevası gibi etkenlerle -özellikle yabancı dildeki mensur eserleri- Türkçeye manzum olarak tercüme eden mütercim, nazma aktarma esnasında nazım şekli, aruz, kafiye vb. şeklî/teknik yönlerden bazı zorluklarla karşılaşabilmektedir. Bu ise nazma aktarımda "eksiltme, genişletme, kelimeleri/lafızları takdim ya da tehir etme" gibi nâzım-mütercimin kaynak metne yönelik bazı tasarruflarda bulunmasını ya da inisiyatif almasını beraberinde getirmektedir. Her ne kadar durum böyle olsa da ilgili tasarrufta bulunma ya da inisiyatif alma hususlarına tercümelerde genellikle değinilmediği de fark edilmektedir. Bu bağlamda dinî bir ilim sayılan Arapçanın gramerine (nahvî) yönelik temel konularının öz bir şekilde işlendiği "el-ʻAvâmilü'l-mi'e" türü eserler de kaynak metni yabancı dilde olup nazmen Türkçeye tercüme edilen eserler arasındadır. "el-ʻAvâmil" türü eserler arasında ise şimdilik sadece Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ve Birgivî'nin (ö. 981/1573) el-ʻAvâmil'lerine manzum tercümeler yapıldığı tespit edilmiştir. Çalışma da; dinî ilimlerin öğretilmesine aracılık etmesinin yanı sıra kendisi de dinî bir ilim addedilen Arapçanın temel gramer kitaplarından biri olan, Osmanlı medreselerinde okutulan -hatta ezberletilen-, hakkında fazla inceleme de bulunmayan Cürcânî'nin el-Avâmîl'ine yapılan manzum tercümelere dair bir literatür oluşturmayı, bu tercümeleri tanıtmayı ve tercümelerin metotlarına dair genel değerlendirmeleri konu edinmektedir. Çalışmanın amacı; kavramsal çerçeve ve manzum tercümelere dair teorik bilgilerin de ışığında; Arapçanın talim edilmesi hususunda yardımcı bir eserin Türk edebiyatında nazmen ne şekilde tercüme edildiğini, nazma aktarma ameliyesi esnasında mütercimlerin kaynak metne ne gibi müdahalelerde bulunduğunu/bulunmak zorunda kaldığını ortaya çıkarmaktır. Çalışma ile dinî ilimlere yönelik kaleme alınmış yabancı dildeki eserlerin manzum tercümeleri literatürüne; Osmanlı dil eğitim-öğretim sisteminde nazmın/şiirin yeri ve işlevi meselesinin biraz daha aydınlatılmasına katkı sağlanacağı öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Türk İslam Edebiyatı, Arap dili, Abdülkâhir el-Cürcânî, el-ʻAvâmilü Cürcânî, manzum Türçe tercüme, dinî-talimî eserler.*

Verse Turkish Translations of al-ᶜAwāmil of al-Jurjānī

Abstract

In the history of Turkish-Islamic Literature, it is a tradition that religious subjects were written in verse due to practical and pedagogical reasons such as ease of memorization and long lasting in the mind. On the other hand, it is seen that a foreign language text written on branches of science such as hadīth, kalām, fiqh, sufism, qirāᵓat and tajwīd especially taught in Ottoman madrasas, was translated into verse for various reasons. Due to factors such as the writing style, form and content of the source text in a foreign language - especially prose works in a foreign language - translators who translate into Turkish in verse may face some difficulties in technical aspects such as verse form, prosody and rhyme. This brings along some savings or initiative of the translator about the source text, such as "subtracting, expanding, introducing or postponing words / phrases" during the transfer of verse. Although this is the case, it is also noticed that the relevant interventions or the issues of taking initiative are often not mentioned in translations. In this context, works such as al-ᶜAwāmil al-miᵓe, in which the basic topics of the grammar of Arabic, which is considered a religious science, are processed in a concise manner, are among the works translated into Turkish in a verse manner with the source text in a foreign language. Regarding such works, it has been determined that for the time being, only verse translations have been made to the al-ᶜAwāmil of ᶜAbd al-Qāhir Jurjānī (d. 471 / 1078-79) and Birgivī (d. 981/1573). This study is the subject of to create a literature on the verse translations of al-Jurjānī's al-Awāmīl, which is one of the basic grammar books of Arabic, which is considered a religious science in itself as well as mediating the teaching of religious sciences, and which is taught - even

memorized - in Ottoman madrasas, and about which there are not many studies, to introduce these translations and to make general evaluations on the methods of translations. The aim of the study is to reveal in the conceptual framework and in the light of theoretical information about verse translations how an auxiliary source for teaching Arabic is translated in verse in Turkish Literature and what kind of interventions translators have / had to make to the source text during the translation. It is thought that the study will contribute to the clarification of the literature of verse translations of foreign language works written for religious sciences and the place and function of verse / poetry in the Ottoman language education system.

Keywords: *Turkish Islamic Literature, Arabic language, ᶜAbd al-Qāhir Jurjānī, al-ᶜAwāmil of Jurjānī, verse Turkish translations, religious-educational works..*

Giriş

Türk toplumunun özellikle "Klasik" olarak adlandırılan dönemindeki yazımlarda manzum bir metin üretmenin, günümüze kıyasla hatırı sayılır seviyede olduğu, hatta nicelik ve nitelik açısından yer yer nesre galip geldiği vakidir. Dolayısıyla günümüzden farklı olarak o dönemlerde hemen her türlü olaya, meseleye, konuya vb. dair manzum olarak yazılmış metinlerle karşılaşılmaktadır. Örneğin bugünden bakıldığında ilmî konulara dair telif, tercüme, şerh gibi metinlerin bütünüyle nesirle yazılması beklenirken bu konulara dair bazı metinler manzum şekilde de üretilmiştir. Bu durum ise genellikle mensur şekilde yazılan özellikle ilmî bir eserin neden manzum yazımla tertip edildiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Genel anlamıyla manzum söz söylemenin sebepleri ile ilgili bizatihi manzum metin yazarlarının ifadeleri olduğu gibi klasik edebiyat metinleri üzerine araştırma yapanlar, kafa yoranlar da bu sebeplere dair düşüncelerini, görüşlerini serdetmişlerdir. Bu bağlamda manzum söz söylemenin saiklerinin başında; bir "sanat" olarak telakki edilen şiirin bünyesindeki, okuyucuyu etkileme, hayrette bırakma boyutu da bulunan estetik zevk ve cazibenin[1] geldiği söylenebilir. Diğer yandan daha özele inilecek olursa; kişide (şair/nâzım) manzum söz söyleme yeteneğinin bulunması, "şiirdeki/nazmdaki" cazibeden ötürü manzum eser yazmanın arzu edilmesi, şayet yazılan metin tercüme türünde ise kaynak alınan metnin de manzum yazılması, talimî eserlerin manzum olarak da yazılabilme geleneğinin olması, manzum metnin kolay okunma ve ezberlenme sağladığının düşünülmesi bilhassa ilmî, dinî-talimî niteliği olan meselelerle ilgili eserlerin manzum olarak yazılma sebepleri arasında zikredilmiştir.[2] Nazm, nâzım ve manzûme kavramlarının yapısal özellikleri de dikkate alınarak sayılan sebeplere göz atıldığında bu sebeplerin esas itibarıyla geleneğe eklemlenme, hazırbulunuşluk, popülizm, çekicilik ile birlikte çok fazla rağbet gören manzum metin örneklerinin bulunmasıyla irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür.

Dinî-talimî hususları ihtiva eden bir metin, Türkçe ve manzum olarak telif edildiği gibi dinî-talimî sahada mensur yazılmış bir metnin nazma çekilmesi geleneği de Türk edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır.[3] Bu nazma aktarma faaliyetinde ortaya çıkan metin, kaynağı Türkçe olup diliçi çeviri/tercüme yoluyla (*akd*) üretilebildiği gibi[4] kaynağı yabancı bir dilde olup dillerarası tercüme niteliğinde de olabilmektedir. Bu bağlamda özellikle kaynağı yabancı dil olan metinlerin nazma

[1] Cihan Okuyucu vd., *Klasik Dönem Osmanlı Nesri* (Ankara: Kesit Yayınları, 2021), 14.

[2] Amil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzûm Dinî Eserler", *Edebiyat Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 350.

[3] Nesirden nazma aktarılan eserler için bk. Esma Erbil, *Nazm-ı Risâle-i Rûmî Ahmed'in Diliçi Çeviri Bağlamında İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 41-102.

[4] Ayrıca bk. Sadık Yazar, "Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları", *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri*, haz. Sadık Yazar - Mücahit Kaçar (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 55-120.

aktarılarak çevrilmesi Türk edebiyatındaki "manzum tercüme" olgusunun varlığına delalet etmektedir.

Bir dildeki ifadenin çeşitli yönleriyle başka bir dile aktarılmasını[5] ifade eden tercümelerin[6] genel itibarıyla; mütercem dili bilmeyenlere yönelik umumi faydanın sağlanması, muhatabın öğrenci, mesleki sınıfa dâhil, siyasi-idari irade vb. olması gibi çeşitli nedenlere binaen yapıldığı belirtilmiştir.[7] Bu doğrultuda Türk edebiyatında başta Kur'ân olmak üzere hemen her sahayla ilgili yabancı dildeki metinler, mensur ve manzum tercüme faaliyetlerine konu olmuştur. Stratejilerine ve metotlarına bakıldığında bu tercümelerin; kaynak metnin aslını bozmamak adına kelimesi kelimesine (*harfî/lafzî/bi-aynih/aynî, tahte'l-lafz* vb.), kelimesi kelimesine olmamakla beraber kaynak metnin aslına (*mâna/meâl*) uygun, kaynak metnin konusu aktarılarak ve genişletilerek yapılan çeşitlerinin[8] bulunduğu görülmektedir. Kaynak metne bağlılığı açısından ilgili tercüme çeşitleri, daha genel ifadeyle sadık ve kendi içinde -kaynak metnin mefhumuna yönelik yapılan, genişletilerek yahut eksiltilerek yapılan vb. türleri bulunan- serbest tercüme olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[9] Mensur örnekleriyle birlikte çeşitli sebeplere binaen tefsir, hadis, siyer, fıkıh, kelâm/akaid, tasavvuf, İslâm tarihi, tecvid, kıraat gibi Kur'ân ilimleri sahalarına ait dinî-talimî kaynak metinlerin de hemen hemen benzer şekillerde manzum tercümeleri yapılmıştır. Bunların yanı sıra şer'î/dinî-talimî ilimler kategorisinde değerlendirilen ve Osmanlı eğitim müfredatında yer alan Arapçanın sarf ve nahvine yönelik yazılmış eserler de dil eğitim ve öğretiminde kullanılan Türkçe manzum tercümelere kaynaklık etmiştir.[10]

[5] "Tercüme" mefhumundan daha ziyade bir dilden başka bir dile yapılan aktarım anlaşıldığı ve bu çalışmanın kapsamında olmadığı için akademik olarak hakkında araştırmaların yeni yeni yapılmaya başlandığı söylenebilecek diliçi çeviriler burada göz ardı edilmiştir.

[6] Ezel Erverdi vd. (y.k.), "Tercüme", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terümler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 8/320.

[7] Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 195-214; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Dönemi 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 3 (2003), 151-184.

[8] Ayrıca bk. Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 80. Türk edebiyatında tercüme konusu için ayrıca bk. Zehra Toska, "İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntem/ler Neler Olmalıdır?", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 24/1 (2000), 291-306; Haşim Koç, "Osmanlı'da Tercüme Kavramı ve Tanzimat Dönemindeki Edebî Tercümelere Dair Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/8 (2006), 351-381; Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği*, 214-261; Saliha Paker, "Tercüme, Te'lîf ve Özgünlük Meselesi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 35-71; Sadık Yazar, "Nergisî (ö. 1044/1636) ve İshak Hocası Ahmed Efendi (ö. 1120/1708) Örnekleminde Osmanlı'da Tercüme Nazariyesi", *Fuat Sezgin Anısına Bilim Tarihine Yeni Bakışlar*. Mücahit Kaçar - Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019), 245-261.

[9] Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği*, 222-231.

[10] İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ile hadisin anlaşılmasının ve Allah'ın ahkâmının bilinmesinin →

Osmanlı medreselerinde temel İslâm ilimleri ile birlikte bu ilimlerin öğrenilmesinde vasıta olan Arapçanın önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Nitekim *Emsile*, *Binâ*, *el-Maksûd*, *el-İzzî fi't-tasrîf*, *el-ʻAvâmil*, *İzhâru'l-Esrâr*, *el-Kâfiye*, *Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, *Mollâ Câmî*, *Elfiyye*, *Muğni'l-lebîb*, *Miftâhu'l-ʻulûm*, *Telhîsu'l-Miftâh*, *Mutavvel* gibi Arap dilinin sarf, nahiv ve belagatına dair pek çok klasikleşmiş mensur ya da manzum eser[11] bu medreselerin/eğitim kurumlarının müfredatında[12] yer alarak öğrencilere okutulmuş, bazıları da ezberletilmiştir.[13] Mensur tercümeleri yapılanlar bulunmakla birlikte okutulan bu eserler arasında şimdilik sarfa dair *Binâ*'nın,[14] nahve dair ise İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'sinin[15], Birgivî'nin *el-ʻAvâmil*'inin[16] ve Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'inin Türkçe manzum tercümelere kaynaklık ettiği bilinmektedir. Çalışma da üzerine nicelik olarak fazla çalışma yapılmadığı düşünülen Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'ine yapılan Türkçe manzum tercümelerin[17] tanıtımlarını ve ilgili kaynak metne yapılan manzum Türkçe tercümelere dair literatür oluşturmayı odak noktasına almaktadır. Bu bağlamda çalışmada âvâmil kavramı ve türü kısaca açıklandıktan sonra kaynak metin olan Cürcâni'nin *el-ʻAvâmil*'i, âmillerin tasnifi ve eserde geçen 100 âmil hakkında bilgi verilmiştir. Ardından tespit edilebilen ve kaynak metin *el-ʻAvâmil*'i tam, ihtisa-

→

kendisiyle mümkün olduğu düşüncesinden hareketle özellikle de nahvinin öğrenilmesi gerektiği salık verilen Arap dilinin şerʻî/dinî/İslâmî bir ilim dalı olduğu hakkında bk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Mukaddime*, tkd. Muhammed el-İskenderânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1432/2011), 403-404; Taşköprüzâde Ahmed, *Miftâhu'l-ʻulûm*, çev. Kemâleddin Efendi (İstanbul: İkdâm Matbaʻası, 1313), 1/182; İzmirli İsmâʻîl Hakkî, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye* (İstanbul: Tevsîʻ-i Tıbâʻat Matbaʻası, 1332), 9.

[11] Arapça-Türkçe, Türkçe-Arapça manzum sözlükler de eğitim-öğretim açısından bu kapsamda değelendirilebilir.

[12] Ayrıca bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983); Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Dergisi* 1 (2002), 274-293; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 34-35. (25-46).

[13] Osmanlı'da Arap dili eğitim-öğretimi için ayrıca bk. Betül Can, *Fatih Döneminden Tanzimata Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

[14] Yazma eser kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan Celîlî'nin (ö. 974/1566) *Kand-i Nebât* adlı manzum *Binâ* tercümesinin örnek bir nüshası için bk. Celîlî, *Kand-i Nebât* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 325/2), 140b-143a.

[15] *el-Kâfiye*'nin manzum tercümeleri üzerine yapılan iki çalışma için bk. Kürşat Şamil Şahin, *Vassâf Abdullah Efendi (Abdî) İrşâd-ı Ezkiyâ (Manzum Bir Nahiv) İnceleme-Metin-Sözlük* (İstanbul: Hiperyayın, 2019); Eren Ertürkoğlu, "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin Manzûm Kâfiye Mefhûmu İsimli Türkçe Tercümesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 62/1 (2022), 43-84.

[16] Birgivî'nin *el-ʻAvâmil*'ine yapılan Türkçe manzum tercümeleri konu edinen çalışma için bk. Kübra Yılmaz-Oğuz Yılmaz, "Birgivî'nin el-ʻAvâmil'ine Yapılan Manzum Tercümeler", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021), 3/329-344.

[17] Aşağıda tanıtılacak bazı eserlere yer veren çalışmalar için bk. Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği*, 1119-1125; Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi (Tahkik ve Tahlil)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 39-40, 45-46. Literatür kapsamındaki eserlere dair yapılan çalışmalara ilgili yerlerde dipnotlar ile işaret edilmiştir.

ren ya da genişleterek Türk diline aktardığı düşünülen 15 manzum tercüme; şekil, muhteva ve klasik Türk edebiyatı tercüme metotları yönünden genel hatlarıyla tanıtılmış, makalenin hacmi ölçüsünde ilgili eserlerden örneklere yer verilmiştir.[18] *el-ʿAvâmil*'e yapılan manzum tercüme literatürü tanıtılırken tercümelerin tarihsel durumunu ve gelişimini görmek açısından yazım tarihleri bilinen yahut ilgili tarihlerde yazıldığı düşünülen eserler kronolojik olarak sıralanmış, bilinmeyenlere ise daha sonra yer verilmiştir.

1. Cürcâni'nin *el-ʿAvâmilü'l-mi'e* Adlı Eseri

عَمِلَ (*ʿamile*) filinin ism-i fâ'il kalıbındaki, sözlük itibarıyla iş yapan/işçi, çalışan, memur, faaliyeti yapan, etken, etkileyen, idareci gibi anlamlara gelen[19] عامل (*ʿâmil*) kelimesinin cemʿ-i mükesseri durumundaki, Arap dilinin sentaksıyla ilgili bir kavram olan عوامل (*ʿavâmil*) kavramı ıstılahta; "(Önüne geldiği) lafzın/kelimenin (*maʿmûl*) sonunu, hareke, harf yahut hazf yönüyle iʿrâb açısından etkileyen/değiştiren unsurlar" şeklinde tarif edilmiştir.[20] Sonraki süreçte عوامل; âmil-maʿmûl ilişkisi ve iʿrâb yönüyle Arap dili temel gramer (nahiv) konularını ele alan risale türü metinleri adlandırmak için kullanılan bir kelimeye dönüşmüştür. Âmiller 100 tane olduğu için de bu teliflere *el-ʿAvâmilü'l-mi'e*, *Mi'etü ʿâmil* gibi başlıklar verilmiştir.[21] İlgili *el-ʿAvâmil* türü eserler arasında ise Osmanlı medreselerinde en fazla takip edilip okutulanlar ise Birgivî'nin *el-ʿAvâmilü'l-cedîd/el-ʿAvâmilü'l-Birgiviyye*'si ile birlikte Cürcânî'nin *el-ʿAvâmilü'l-mi'e, el-ʿAvâmilü'l-Cürcâniyye, el-ʿAvâmilü'l-ʿatîk* adları ile tanınan telifidir.

İsminden de anlaşılacağı üzere Cürcânî *el-ʿAvâmilü'l-mi'e* isimli eserinde[22] Arap diline ait nahiv ilminin temelini teşkil ettiği söylenebilecek 100 âmili konu edinmektedir. O, Birgivî'den farklı olarak âmil, maʿmûl ve iʿrâb yerine 100 unsurun tamamını "âmil" başlığı altında ele almıştır.[23] 100 âmili ise kendine göre bir sistem-

[18] Gerek tespit edilen eser sayısı olan 15'in gerekse de ulaşılan eserlerin nüsha sayılarının artması yüksek ihtimal dâhilindedir. Nitekim çalışma ile ilgili ilk adımlar atılırken manzum tercüme sayısı daha az iken yapılan araştırmalar ve de kütüphane kataloglarının her geçen gün daha sağlıklı hale getirilmesine yönelik çabalar sonucu bu sayıda artış olmuştur.

[19] Muhammed b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, ts.), 4/3107-3019; Luvis Ma'lûf, *el-Müncid* (Beyrut: el-Matbaʿatü'l-Katolikiyye, 1908), 531.

[20] Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 189.

[21] Tanım ve *el-ʿAvâmil* türü eserlere verilen diğer adlar ile müellifler için ayrıca bk. İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/106-107.

[22] Cürcânî'nin *el-ʿAvâmilü'l-mi'e*'sinin tanıtımı için esas alınan nüsha: Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî eş-Şafiʿî, *el-ʿAvâmilü'l-mi'e*, haz. Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî ed-Dağıstânî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 39-65. Cürcânî'nin hayatı ve eserleri için bk. aynı eser, 13-17. Cürcânî'nin *el-ʿAvâmil*'i esas alınarak kaleme alınan Arapça manzum *el-ʿAvâmil* eserlerinin listesi için ayrıca bk. aynı eser, 141-142.

[23] Cürcânî'nin ve Birgivî'nin *el-ʿAvâmil* türü eserlerinin karşılaştırması için ayrıca bk. Ahmet Turan Arslan, "Arap Gramerinde İki "Avâmil" Risalesi ve Bunların Mukayesesi", *İlam Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 161-176. Nicelik açısından bakıldığında Cürcânî'nin *el-ʿAvâmil*'ine yapılan →

le tasnif etmiştir. Buna göre Cürcânî'nin eserinde yer alan konu başlıkları, âmiller ve bu âmillerin işlevleri şu şekildedir: Cürcânî, âmilleri önce **lafzî** ve **mânevî** olarak ikiye ayırmıştır. Lafzî olanları de kendi içerisinde 91 tanesi **semâʻî**, 7 tanesi **kıyâsî** olmak üzere ikiye taksim etmiştir. Bunlardan semâʻî olanları 13 nevi altında incelemiş, kıyâsî âmiller için taksimde bulunmamıştır. İlgili tasniften sonra 98 tane âmilin lafzî, 2 âmilin ise mânevî kısmına dâhil olduğu görülmektedir:

Lafzî Âmillerin Semâʻî Bölümü

Harf-i Cerler: Sadece bir ismi cer eden; **bā**, **min**, **ilā**, **fī**, **lām**, **rubbe**, **ᶜalā**, **ᶜan**, **kāf**, **müẕ-münẕü**, **ḥattā**, **vāvu'l-ḳasem**, **tāᵓü'l-ḳasem**, **bāᵓü'l-ḳasem**, **ḫāşā**, **ḫalā** ve **ᶜadā** harflerinden oluşan 17 harftir. Arapçada bir lafzın bazen birden çok anlamı olabilmektedir. Cürcânî eserinde bir ve birden çok anlama sahip olan harflerin ne manaya geldiğini, cümlede hangi fonksiyon ve anlam için kullanıldığını da belirtmiştir.

Fiile Benzeyen Harfler: Bunlar ismini nasb, haberini refʻ eden 6 harftir. Cürcânî; **inne**, **enne**, **ke-enne**, **lākinne**, **leyte** ve **leᶜalle**'den oluşan bu harflerin ne manaya geldiklerini ve harf olmalarına rağmen "fiile benzeyen" şeklinde isimlendirilme sebeplerine de değinmektedir. Buna göre ilgili harfler; üç veya daha fazla harfli olmaları, sonlarının fiiller gibi fetha ile harekelenmesi, her birinde fiil manası bulunması, fiillerin refʻ ve nasb etmesi gibi bunların da refʻ ve nasb amelinde bulunabilmesi sebeplerinden ötürü bunlara "fiile benzeyen" dendiğini aktarmaktadır.

Leyse'ye Benzeyen Mā ve Lā: Bunlar isimlerini refʻ, haberlerini nasb eden **mā** ve **lā** harfleridir. Cürcânî, bunların da neden "leyse'ye benzeyen" şeklinde isimlendirildiğini eserinde açıklamaktadır.

Müfred İsmi Nasb Eden Harfler: Bunlar sadece müfred ismi nasb eden 7 harftir. Bu harfler; "maᶜa" manasına gelen **vāv**, istisnâ için kullanılan **illā**, **yā**, **eyā**, **heyā**, **ey** ve **hemze**'dir. Buradaki son beş harf nidâ için kullanılmaktadır.

Muzâriʻ Fiili Nasb Eden Harfler: Muzâriʻ fiili nasb eden harfler; **en**, **len**, **key**, **iẕen** olmak üzere 4 tanedir.

Muzâriʻ Fiili Cezm Eden Harfler: Muzâriʻ fiili cezm eden hafler; **in**, **lem**, **lemmā**, **emir-i lāmı**, **nehiy lā**'sı olmak üzere 5 tanedir.

Fiilleri Cezm Eden Harfler: Bunlar şart ve cezâ için kullanılan "in" harfinin manasına gelmekte olup 9 isimdirler ve (muzâriʻ) fiilleri cezm ederler. Bu isimlere "esmâ-i menkûse" de denmektedir. Bu isimler; **men**, **eyyü**, **mā**, **metā**, **mehmā**, **eyne**, **ennā**, **ḥayşümā**, **iẕmā**'dan oluşmaktadır.

Temyîz Olmak Üzere Nasb Eden İsimler: Nekre isimleri temyîz olmak

→

manzum tercümelerin Birgivî'nin eserine oranla daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu ise Arap dili öğretimi için Osmanlı eğitim kurumlarında *el-ʻAvâmil* türü metinler içinde Cürcânî'nin eserine daha fazla rağbet edildiğinin bir göstergesi sayılabilir.

üzere nasb eden 4 isim bulunmaktadır. Bunlar; 1'den 9'a kadarki sayı isimleriyle birleştiği zaman ᶜ**aşera** (10) ismi (11-19 arası), istifham için kullanılan **kem**, **keeyyin** ve **keẕā**'dır.

Fiil İsimleri: Daha çok ünlem bildirmekte olan bu 9 ismin 3'ü kendinden sonra gelen ismi refʿ, 6'sı da nasb eder. Nasb edenler; **rüveyde**, **belhe**, **dünek**, ᶜ**aleyk**, **hā**, **ḥayyehele**'dir. Refʿ edenler ise **heyhāte**, **şettāne**, **serᶜāne**'dir.

Nâkıs Fiiller: Bunlar ismini refʿ haberini nasb eden 13 fiildir. Bu fiillerin fâili ile kelam tamam olmadığı ve mansûb bir habere ihtiyaç duydukları için nâkıs fiil diye isimlendirilmişlerdir. Bu fiiller; **kāne**, **sāra**, **eṣbeḥa**, **emsā**, **eḍhā**, **ẓalle**, **bāte**, **mā-zāle**, **mā-beriḥa**, **mā-fetiᵓe**, **mā-infekke**, **mā-dāme** ve **leyse**'dir.

Yaklaşma Fiilleri: Efʿâl-i mukârebe olarak isimlendirilen ve bir ismi refʿ, haberi de nasb eden bu fiiller; ᶜ**asā**, **kāde**, **kerube**, **evşeke** olmak üzere 4 tanedir. İlgili fiillerin haberleri takdîren mansûb (masdar hükmündeki) fiʿl-i muzâriʿdir.

Medh ve Zemm Fiilleri: Bu fiiller 4 tane olup lâm-ı taʿrîf ile muʿarref olan cins ismi refʿ ederler. Bunlardan **niᶜme** ve **ḥabbeẕā** medh (övgü); **biᵓse** ve **sāᵓe** fiilleri ise zemm (yergi) manasındadır.

Şekk ve Yakîn Fiilleri: Efʿâl-i kulûb şeklinde de adlandırılan bu fiiller; ᶜ**alime**, **vecede**, **raᵓâ**, **ẓanne**, **ḥasibe**, **ḫāle**, **zeᶜame** olmak üzere 7 tanedir. Bu fiillerin iki mefʿûlu bulunmaktadır. İkinci mefʿûl olan lafız, birinci mefʿûlun yan cümlesi olup ikinci mefʿûlde birinci mefʿûle yönelen (râcî) bir aidiyet zamiri bulunur.

Lafzî Âmillerin Kıyâsî Bölümü

Kıyâsî âmiller; **fiʿl-i mutlak**, **ism-i fâʿil**, **ism-i mefʿûl**, **sıfat-ı müşebbehe**, **masdar**, **muzâf** ve **ism-i tâm** olmak üzere 7 tanedir.

Mânevî Âmiller

Mânevî âmiller ise **mübtedâ ve haberi refʿ eden** ile **fiʿl-i muzâriʿi refʿ eden** olmak üzere 2 tanedir.

Cürcânî, eserini: "İşte bu; büyük, küçük, alt ve üst zümreye mensup herkesin bilmekten ve kullanmaktan müstağni olamayacağı 100 âmildir." ifadeleriyle tamamlamıştır. Müellif, eserinde lafızların ne manaya geldiklerini söylemekle ve bunlarla ilgili bazı açıklamalar yapmakla birlikte daha iyi anlaşılabilmesi için konulara dair örnekler de vermiştir.

2. Cürcâni'nin el-'Avâmil'ine Yapılan Manzum Türkçe Tercümeler

2.1. Manẓūm ᶜAvāmil

Kaside nazım şekline sahip olan tercüme metni, Karamanlı Aynî'nin (ö. 897/1491'den sonra) *Dîvânı*'nda yer almaktadır. Bu sebeple tercüme, ilgili divanın bir parçası sayıldığı gibi[24] ayrı bir eser olarak da telakki edilmiştir.[25] "Fâʿilâtün /

[24] Karamanlı Aynî, *Karamanlı Aynî Dîvânı*, haz. Ahmet Mermer (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı →

fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" kalıbıyla söylenen 73 beyitlik kasidenin ilk 52 beyitlik kısmı 100 âmille ilgilidir. Bu kısım bittikten sonra yazar; iʻrâb çeşitleri, fâʻil, mefʻûl ve muzâfun ileyhin iʻrâbları, mübtedâ-haber, terkîb çeşitleri, "inne" lafzının başındaki elif harfinin meftuh ve meksur okunduğu haller, tenvîn konuları gibi kaynak metin dışı hususlara değinmiş, metnin sonunda da medih ve dua kısımlarına yer vermiştir.

Aynî, kasideye hamdele, salvele ile başlamış, ilmin ve nahvin önemine dikkat çekmiş, akabinde ise 100 âmilin taksim ve tasnifine geçmiştir. Açık, sade, anlaşılır bir dil ve üslup ile kaleme alınan eserin kaynak metnin tam/tama yakın bir tercümesi olduğundan söz etmek mümkün değildir. Nitekim Aynî, 100 âmili beyitler içinde nevilere/gruplara ayırmış, bu nevilere hangi âmillerin dâhil olduğunu, âmillerin ne şekilde amel ettiği ve ilgili amele yönelik kısa örnek cümleler vermekle yetinmiş, kaynak metinde olan pek çok temel yahut ayrıntı hususu ele almamıştır:

Nevʻ-i sâdisden muzâriʻ fiʻle câzim biş durur
Bil ki *İn Lemmâ* vü *Lem*dür emre *Lâm* u nehye *Lâ*

İn olur şart u cezâ içün bulardan yalunuz
Cümle *lâ tadrib li-yensur* bigi cezm eyler edâ[26]

2.2. Risāle-i ʿAvāmil

77 beyitlik eserin tespit edilebilen tek nüshası Millet Yazma Eser Kütüphanesi, A. E. Manzum, 1224 demirbaş numarada kayıtlıdır. Mesnevi nazım şekli kullanılan eser, "mefâʻilün / mefâʻilün / feʻûlün" kalıbıyla kaleme alımıştır. Nüshanın sonundaki "ez-Kilk-i Ẓarīfī" kaydından[27] yazarın Zarîfî olduğu tahmin edilmektedir.[28] Eserin yazım tarihi ise 3 Şevval 950/30 Aralık 1543'tür.[29] Mesnevi nazım şekli, dili ve üslubunun görüldüğü esere besmele, hamdele, salvele ile başlayan yazar, âmillerin 100 adet olduğunu belirttikten sonra kaynak metinde bu âmillere yönelik yapılan taksime ayrıntılı şekilde yer vermiştir. Bunun akabinde ilgili taksimlerin altındaki konuları başlıklarla nazma aktarmıştır.

Herhangi bir genişletmeye gitmediği görülen mütercimin, kaynak metni ana

→

Yayınları, 2020), 8.

[25] İsmail Hakkı Ertaylan, *Sultan Cem* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1951), 95. Eser üzerine yapılan çalışma için bk. Mehmet Arslan, "Klasik Türk Edebiyatı Manzûm Didaktik Eserlerinden Bir Örnek: Manzûm Avâmil", *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri Dergisi* 2 (2002), 5-39.

[26] Karamanlı Aynî, *Karamanlı Aynî Dîvânı*, 194.

[27] Herhangi bir emare bulunmasa da bu kaydın müstensihe ait olma ihtimali de vardır. Anadolu sahası tercüme ve şerh literatürü ve geleneğine dair kapsamlı bir çalışma yapan Yazar da bu ihtimali dile getirmiştir. Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği*, 1120.

[28] İlgili kaydın müstensihten ziyade müellife işaret ettiği düşünülmektedir.

[29] Biyografi kaynaklarında böyle bir eser yazdığı belirtilmese de Türk edebiyatında aynı mahlası taşıyan müellifler arasında -yazım tarihi de dikkate alındığında- eserin 977/1569'da vefat eden Şeyh Hasan Zarîfî Efendi'ye ait olma ihtimali bulunmaktadır.

hatlarıyla nazma aktardığı görülmektedir. Şöyle ki tercümede âmillerdeki ayrıntılara dair çok fazla eksiklik bulunmaktadır. Bu eksikliğin ise genel itibarıyla âmile konu lafızların manasının/manalarının verilmesinde olduğu gözlemlenmektedir. Mütercim bazen de farklı konu ile ilgili bir başlık altında sonraki başlıktaki âmillerin kaç adet olduğunu söylemiştir. Bu yönleriyle Zarîfî'nin kaynak metindeki ayrıntılı meseleleri ele almayarak sadece "100 âmilin" neler olduğunu nazım diliyle okuyucuya ulaştırmayı hedeflediği, serbest tercüme yolunu izleyerek muhtasar bir tercüme yaptığı söylenebilir:

İkidür nevᶜ-i ṣāliṣ ey birāder
Biri *mā*dur biri *lā* eyle ezber

İder merfūᶜ bunlar ismini hem
Ḫaberin naṣb ider Allāhu aᶜlem

Nefīde *leyse*ye çün beñzediler
Anıñ içün müşābehe didiler[30]

2.3. Naẓm-ı ᶜAvāmil-i Cürcānī

Eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 3184/5; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK, 2038/12; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, AE Arabi, 1603; Konya Yazma Eser Kütüphanesi, 63 Hk 116/3; Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 740/3; Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, b. or. 077/7; Belgrat Üniversitesi, Türkçe El Yazmaları Bölümü, o:1389 ve Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları Bölümü, Mecâmî'u Timur Türkî 299 demirbaş numaralarda kayıtlı yedi nüshası tespit edilmiştir. Son beytine göre eserin müellifi Fevrî'dir. Müellifi; Fevrî Ahmed Efendi, Fevrî Çelebi veya Fevrî Efendi olarak kaydeden kütüphaneler de bulunmaktadır. Tezkire ve biyografi kaynaklarına bakıldığında Fevrî mahlaslı dört şair tespit edilmiştir. Bunlardan biri divan şairi Fevrî Ahmed (ö. 978/1570-71),[31] biri İstanbul doğumlu olup IV. Mehmed'in (salt. 1058/1648-1104/1693) vezirlerinden Musâhib Mustafa Paşa'nın (ö. 1096/1685) nedimi şeklinde tanıtılan ve sadece divanı bulunduğu söylenen Fevrî (ö. 1090/1679),[32] biri Edirneli müderris Fevrî (ö. 1084/1673-74),[33] diğeri ise 18. yüz-

[30] Zarîfî, *Risâle-i Avâmil* (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, A. E. Manzum, 1224), 4a-4b.

[31] Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 442; Ali Nihat Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri Fasikül I (Rahmî ve Fevrî)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948), 55-57; Murat A. Karavelioğlu, "Fevrî (Ahmed)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, drl. Ekrem Işın - İsmail Kara (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 1/456-458; Mehmet Kalpaklı, "Fevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/505-506; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Bizim Büro Basımevi, 1331), 1/392-393.

[32] Komisyon, "Fevrî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi →

yıl şairlerinden ve kâtiplik görevi yapan Fevrî'dir (ö. 1188/1774-75).[34] Kaynaklarda, zikredilen şairlerin böyle bir eseri olduğundan bahsedilmemektedir. Ayrıca nüshalarda eserin yazım tarihine dair bilgi de bulunmamaktadır.[35] Kaynaklarda Fevrî Ahmed'in müderris görevinde bulunup dinî ilimlerde ve Arap edebiyatında kudretli bir şair olarak tanıtılması ve onun ilmî kişiliğinin uzun uzadıya anlatılması, diğer Fevrî isimli kişilere nazaran böyle bir ilmî eserin ona aidiyetini kuvvetlendirdiği söylenebilir.

Kaside nazım şeklinin kullanıldığı 28 beyitlik eser, "fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" vezniyle[36] söylenmiştir. Müellif, esere besmele, hamdele ve salvele ile giriş yaptıktan sonra nahiv kaideleri içerisindeki âmillerin 100 olduğunu ifade etmiş ve âmilleri konu başlıklarına göre ele almıştır. Fakat bunları lafzı lafzına değil, Cürcânî'nin başlıklarına yakın manalara göre tasnif etmiştir Ayrıca kaynak metinde bulunmayan "el-ḥurûfu ġayru'l-ᶜāmile" ve "el-ḥurûfu'l-ᶜāṭıfe" konularına da yer vererek bu yönüyle tercümede genişletmeye gitmiştir:

Naḫl-i ᶜirfândan cihân bâbında ber-ḫurdâr ola

Oḳuyup bu naẓmı **Fevrī**ye kim eylerse duᶜā[37]

Müellif, Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'ini muhtasar bir şekilde tercüme ederek sadece ana konuları işlemiş, âmile konu olan lafızların ne manaya geldikleri gibi ayrıntılı kısımlara yer vermemiştir. O; başlıklara ayırdığı nevilerin amellerini, o nevi içindeki âmillerin neler olduğunu veya bunların sayısını zikretmekle yetinmiştir. Yani tasarruflarda bulunarak kısmen daraltıcı bir strateji izlediği serbest bir metotla kaynak metnin tercümesini yapmıştır:

Biri *en* biri *iẕen* birisi *key* birisi *len*

Naṣb-ı müstaḳbel ider bu cümle dāʾim iḳtiżā[38]

2.4. Manẓūme-i ᶜAvāmil

Eserin[39] tespit edilen beş nühası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34

→

Yayınları, 2004), 4/58.

[33] Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâ'ik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fuzelâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3/399.

[34] Hatîbî, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Bağdâd*, haz. Mehmet Akkuş (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 273-274.

[35] İlgili nüshalarda istinsah tarihlerine dair genellikle net kayıtlar da bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra yer aldığı mecmualardaki diğer eserlerin genel itibarıyla bu tercümeden önceki yüzyıllarda yazıldığı görülmektedir. Bu hususu tarihi belli olmayan diğer manzum tercümeler ve yer aldıkları nüshalar için de söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu tercümelerin yazım tarihlerine dair bir tahminde bulunmak oldukça güçtür.

[36] Dinî-edebî niteliğe sahip eserlerde genellikle görülen vezin, kafiye gibi şiirin şekilsel yönlerine dair aksaklıklar, problemler *el-ʻAvâmil*'e yapılan manzum tercümelerde de kendisini fazlasıyla göstermektedir.

[37] Fevri Ahmed, *Nazmu'l-Avâmili'l-Mi'e* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 3184/5), 98a.

[38] Fevri Ahmed, *Nazmu'l-Avâmili'l-Mi'e*, 96b-97a.

[39] Eser hakkında yapılan çalışma için bk. İdris Söylemez, "Larendeli Şânî'nin Manzum Avâmil Adlı Eseri", *Yakındoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 333-376.

Sü-Aşir, 444/1 ve Şehit Ali Paşa, 2573/1; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, A. E. Edebiyat, 443/3; Milli Kütüphane, 06 Hk 4061/2 ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 704/4 demirbaş numaralarda kayıtlıdır. Halvetî şairlerden Larendeli Şânî'nin (ö. 1019/1610)[40] kaleme aldığı eserin yazım tarihi son beyte göre 987/1579-80'dir:

Şānī-i ḫaste-dil ü dermānde
Münkesir-ḳalb ü ġarīb-efgende[41]
***
Oldı **ṭoḳuz yüz seksen yedi** bil
Yaᶜnī tārīḫi bu naẓmıñ ey dil[42]

Mesnevi nazım şekli ile kaleme alınan eserin beyit sayısı nüshalara göre farklılık göstermektedir. Buna göre Raşid Efendi, 704/4 nüshası 138; 06 Hk 4061/2 ve Şehit Ali Paşa, 2573/1 nüshaları 137; A. E. Edebiyat, 443/3 nüshası 136; 34 Sü-Aşir, 444/1 nüshası 133 beyit yer almaktadır. Eserinde müellif, "fe'ilâtün (fâ'ilâtün) / fe'ilâtün / fe'ilün (fâ'lün)" veznini kullanmıştır. Besmele, hamdele ve salvele ile yapılan mukaddime kısmından sonra üç beyitle Allah'a münâcâtta bulunmuştur. Münâcâttan sonra "sebeb-i naẓm" başlığı yer almaktadır. Mütercim bu bölümde kısaca; Şeyh Cürcânî'nin nahve dair güzide tasnifle bütün ilimlerin esası niteliğinde muhtasar bir metin telif ettiğini, ulema zümresi dâhil herkesin o metne ihtiyaç duyduğunu, bu yüzden de ilim taliplerinin o metni ezberlemesinin vacip olduğunu ifade etmektedir. Müellif, ayrıca edebî bir şekilde her âmili vahşi ahulara benzetmiştir. Kendisi de bu ahuları **nazm tuzağına** çekmiştir. Böylece vahşi olan ahular (yüz âmil) ehlileşecek ve bu ilmi talep edenlerin idraklerine yaklaşabilecektir. Müellif, Arapça kaleme alınan eseri, bu dili bilmeyenler için açıklayıcı/kolaylaştırıcı bir şekilde nazma dizdiğini söylemekle nazmın eğitim-öğretimdeki yerine de işaret etmiştir:

ᶜĀmiliñ bilmese ṭālib yüzini
Göremez şāhir-i ᶜilmiñ yüzini

Her biri ṣanki ġazāl-ı vaḫşī
Dām-ı naẓma anı çekdüm yaḫşī[43]

[40] Şânî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 3/185-187; Ali Öztürk, *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 58-59; Mevlüde Alparslan, *İbrahim Şânî Lârendevî'nin Gülşen-i Efkâr Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlil)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Cengiz Veli Kurmuş, *Lârendeli Şânî Gülşen-i Ekfâr (İnceleme-Metin)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

[41] Şânî, *Nazm-ı Avâmili'l- Mi'e* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Hk 4061/2), 19b.

[42] Şânî, *Nazm-ı Avâmili'l- Mi'e*, 20a.

Mütercim, "ağâz-ı nazm-ı kitâb" başlığıyla asıl konuya giriş yapmıştır. "Âmiller toplamda yüzdür" diyerek başladığı konuları, Cürcânî'nin eserine göre tasnif etmiştir. Başlıklardaki dikkat çeken nokta; buralarda kaynak metindeki başlıklardan farklılaşılarak daraltmaya gidilmiş olmasıdır. Örneğin kaynak metinde semâʻî âmilin ikinci konusu için "fiile benzeyen harfler" başlığı konulmuşken, mütercim aynı konu için "nevʻ-i sânî" başlığını kullanmıştır. Kaynak metinde geçen ibareyi ise beyit içinde vermiştir. Diğer yandan mütercimin kaynak metni, harfî bir tercüme metoduyla tercüme etmeye çalıştığı da dikkat çekmiştir:

İki ḳısm oldı bu yüz ᶜāmil bil
Maᶜnevī birisi lafẓī ᶜāmil

ᶜĀmil-i lafẓī olup iki ḳısm
Ḳodılar her birine anuñ ism

Birine dindi semāᶜiyye revān
Birine daḫı ḳıyāsiyye hemān

Hem semāᶜiyye ki ṭokṣan bir olur
Żabṭ iden anı ᶜilme māhir olur[44]

Âmillere konu lafızların ne manalara geldiği/ne manalar için olduğu gibi tafsilat, bazı manzum tercümelerde göz ardı edilmiştir. Şânî'nin ise bu hususlara tercümesinde yer verdiği görülmektedir. Kaynak metni bire bir aktarma ve tercüme stratejisi yönüyle Şânî'nin tercümesinin tüm tercümeler içinde en başarılı eserlerden biri olduğu söylenebilir. Onun kaynak metni "tam" tercüme etmesinin yanı sıra şairlik vasfının kuvvetli olduğunu görülen bu eserinin; gerek vezinleri kusursuz kullanmaya çalışması gerek edebî sanatlara yer vermesi kısaca edebî kişiliği yönüyle de diğer tercümelere bir üstünlüğü söz konusudur. Şânî, konuların hepsini tercüme ettikten sonra hâtime başlığını açmıştır. O, burada öncelikle: "Âmilleri büyük, küçük herkesin bilmeye muhtaç olduğu ..." anlamına gelen kaynak metnin son cümlesini de tercüme etmiştir. Şair, daha sonra kendisi hakkında birtakım ifadelerde bulunarak esere son bir sebeb-i te'lîf yazmıştır.

2.5. Manẓūme fī ᶜİlmi'n-Naḥv

Müellifi bilinemeyen eserin tespit edilebilen tek nüshası Mısır Kahire Kütüphanesi, Hidiv Türkçe Yazmaları, 9089/2 demirbaş numarada kayıtlıdır. Yazım tarihinin aralığına dair eserin mukaddimesinde bazı ipuçları bulunmaktadır. Bura-

→

[43] Şânî, *Nazm-ı Avâmili'l- Mi'e*, 16a.
[44] Şânî, *Nazm-ı Avâmili'l- Mi'e*, 16a.

da müellifin, eseri devrin padişahı II. Selim'in (salt. 974/1566-982/1574) oğlu III. Murad'ı (salt. 982/1574-1003/1595) uzun uzadıya övdükten sonra sultanın yakınlarından ve onun katında makbul olduğunu söylediği Zeyrek Ağa'ya[45] (ö. ?) ithaf ettiği görülmektedir. Buna göre eser, III. Murad'ın tahtta olduğu 982/1574-1003/1595 yılları arasındaki bir zaman diliminde yazılmış olsa gerektir.

Mensur olan mukaddimede müellif, hamdele ve salveleye uzun bir şekilde yer vermiştir. Salât ve selama geçmeden önce ise gazel nazım şekliyle 6 ve 5 beyitlik iki na't söylemiştir. Akabinde Cürcânî'nin kitabını nazma aktarmak istediğini dile getirerek bir nevi tercümenin sebeb-i te'lîfine değinmiştir. Bu kısımlardan sonra hamdele ve salvelenin bulunduğu 8 beyitlik bir gazele yer vermiş, âmillere dair taksimin yer aldığı başlıkla konulara giriş yapmıştır. Başlıklandırmada dikkat çeken nokta; mütercimin, konuları kaynak metindeki gibi tek tek başlıklara ayırmak yerine bazen tek bazen de birkaç konuyu aynı başlık altında (nev'-i sânî ve sâlis gibi başlıklarla) kaynak metinden farklı şekilde işlemesidir:

Mütercim, başlıkların altındaki beyitlerin bazısında aynı bazısında farklı vezinler kullanarak gazel nazım şekliyle tercümesini yapmıştır. İlk iki na't hariç başlıkların son beytinde, o gazelde kullanmış olduğu vezni bir mısra ile söylemiş (taktî' mısra)[46] diğer mısrada ise duada bulunmuştur. Buna göre mütercim, dokuz başlıktan oluşan 73 beyitlik eserindeki manzumeleri, "fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün"; "fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün" ve "fe'ûlün / fe'ûlün / fe'ûlün / fe'ûl" kalıplarını kullanarak yazmıştır.

Eksik yönleri bulunmakla birlikte eser, kelimesi kelimesine yapılmaya çalışılan bir tercüme niteliğindedir. Öte yandan mütercim, bazı konuları ayrıntılı işlememiş, âmile konu olan lafzın ne manaya/manalara geldiğini de bütün bablar (ikinci nev', beşinci nev' gibi) için uygulamamıştır. Yani bu yönde bir ihtisara gitmiştir. Şu da var ki elimizdeki nüshanın müellif hattı mı yoksa müstensih hattı mı olduğunu bilmemekteyiz. Nitekim tercümelerin yapıldığı varak kenarlarında tam bir tercümeyi yansıtacak açıklamalar, kayıtlar ve konulara dair Arapça örnekler yer almaktadır. Nüsha eğer müellif hattı ise mütercimin yer yer daraltmaya giderek temel muhteva aktarımını öncelemiş olsa da sayfa kenarında verdiği notlar ile bu eksikliği gidermeye çalıştığı söylenebilir:

[45] Cücelik mevkiinde olup iç hazinedarbaşı görevinde bulunan Zeyrek Ağa'nın asıl adı Abdurrahman b. Mustafa'dır. III. Murad'a yakınlığı (musâhib) ile tanınan Cüce Zeyrek Ağa'nın sultan ile müellifler arasında aracı olduğu da görülmektedir. Nitekim sultan tarafından telif ve tercüme edilmesi buyrulan eserleri Zeyrek Ağa'nın müelliflere bildirdiği gibi bazı müelliflerin eserlerini onun vasıtasıyla sultana sundukları, bu yönüyle onun yazarlar için bir hami olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bk. Uğur Öztürk, *III. Murad Dönemi Yazılı Kültürü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 227-232; Zeren Tanındı, "Topkapı Sarayı'nın Ağaları ve Kitaplar", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (2002), 50-51.

[46] Telif sebeplerini genellikle açıkça belirtseler de sebepleri arasında yer almayan yazarın bu usulü, manzum sözlüklerde olduğu gibi mütercimlerin manzum tercümeleriyle okuyucuya aruzu öğretme amacını güttüklerini de akla getirmektedir.

Bā ḳasem içündür üç ḥarf oldı iştiṣnā içün
Evvelā ḥāṣā durur biri ḫalā biri ᶜadā

Fāᶜilātün fāᶜilātün fāᶜilātün fāᶜilün
Derd-i cehlüñe idegör maᶜrifet ile devā[47]

Manzum tercümesi incelendiğinde mütercimin nazım dili ve tekniği yönünden başarılı bir şair olduğu dikkat çekmektedir. İncelenen diğer tercümelerde kullanılan dil daha sade iken özellikle mukaddime ve söylemiş olduğu iki na'tta ağdalı bir dil kullanması (Arapça ve Farsça kelimelerin ve terkiplerin çokluğu gibi), vezin kullanımındaki başarısı, söyleyiş tarzı vb. özellikleri ile nazım sanatına hâkim olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle eserdeki tercüme kısımlarının dışındaki ifadeler 16. yüzyıl şiir dilinin özelliklerini yansıtmaktadır. Uslübu ise didaktik metinlerin açıklayıcı, telkin edici, dikkat çekici, uyarıcı, talimî vb. niteliklerine sahiptir.

2.6. Manẓūm ᶜAvāmil

Edirneli Dâî'ye[48] (ö. 1014/1605-06)[49] ait olan eserin tespit edilebilen tek nüshası İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY6537 demirbaş numarada kayıtlıdır. Dâî, 153 beyitlik eserin ana iskeletini mesnevi nazım şekliyle ve -problemli gözükmekle birlikte- "feʻilâtün / feʻilâtün / feʻilün" kalıbıyla kaleme almıştır.[50] 144. beytine göre müellif eseri, "**نظم احد**" terkibindeki harflerin toplamı olan 1003/1595 yılında yazmıştır. Yazar, mahlasını da eserin çeşitli yerlerinde zikretmiştir. Besmele, hamdele, salvele kısmından sonra eseri yazdığı dönemde padişah olan III. Mehmed'e (salt. 1003/1595-1012/1603) de duada bulunmuştur.[51] Ezber kolaylığı sağlaması, daha öncekilerin manzum söz söylemesi gibi hususlara işaretle yazar, nazmın ve 100 âmili bilmenin önemine dikkat çekmiştir. Sonrasında ise âmilleri tasnif ve taksim ederek konuları nevi başlıkları altında ele almıştır. Dâî, eserinde âmillerin dışında lâm-ı taʻrîf ve atıf harfleri ile ilgili ayrı başlıklar açarak kaynak metni tercümesinde genişletmeye gitmiş, bunların yanı sıra "Pend ü Şekvā, Tārīḫu'n-Nāẓım, Sebeb-i iḫtişār ve İltimās-ı duᶜā" başlıklarına da yer vermiştir:

Naẓmı ḥıfẓ itmek olmaġın āsān

[47] *Manzûme fî 'İlmi'n-Nahv* (Mısır: Mısır Kahire Kütüphanesi, Hidiv Türkçe Yazmaları, 9089/2), 47b.

[48] Asıl adı Mehmed olan, Sûfîzâde denmekle bilinen, hatiplik ve hocalık yapan Dâî için bk. Rıdvan Canım, *Edirneli Şairler* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 229-230.

[49] Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Mehmed b. Ahmed olarak tanıttığı ve Türkçe manzum *el-ʻAvâmil* tercümesini zikrettiği Dâî'nin vefat tarihi olarak 1024/1615-16 yılını vermiştir. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, haz. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 2/1179-1180.

[50] 141-144. beyitler arasında kıtʻa nazım şekliyle eserin yazım tarihine ebced ile işaret eden iki beyitlik bölüm yer almaktadır. Tarih düşürme kısmından sonra eser yine mesnevi nazım şekliyle devam etmektedir.

[51] III. Mehmed'in 16 Cemaziyelevvel 1003/27 Ocak 1595 tarihinde tahta çıktığı bilindiğine göre Dâî'nin eserini, bu tarih ile 1003 hicri yılının son günü olan 30 Zilhicce 1003/5 Eylül 1595 tarihi arasındaki bir zaman dilim içinde yazdığı söylenebilir.

Niçeler itdi naẓmla tibyān

ᶜAbdi **Dāᶜī** de anı iḫvāna
Diledi naẓm ide faḳīrāna[52]
***
İtdi ḫatmi müyesser ol Mevlā
Oldı tārīḫ-i ḫatmi "**naẓm-i eḥad**"[53]

Dâî; açık, anlaşılır ifadelerle ve konunun önemine dikkatlerle bilhassa çocuklar için kaleme aldığı eserinde kaynak metni tüm yönleriyle Türkçe olarak nazma aktarma gayreti içinde olmuştur. O, -kaynak metindeki konu örnekleri hariç-[54] bazı tercümelerde bulunmayan âmillerin sayısı, âmillerin birden fazla olan anlamları, hangi durumlarda hangi anlama işaret ettikleri, âmillerin adlandırılma (örneğin fiile benzeyen harfler) nedenleri, sayıların temyîzi gibi hususlara ayrıntılarıyla yer vermiştir. Bu yönüyle de onun nazım diliyle mümkün mertebe sadık, harfi harfine/lafzî bir tercüme stratejesi izlediği görülmektedir:

Nevᶜ-i rābiᶜ ki yedi ḥarf elḥaḳ
Naṣb ider ism-i müfredi ancaḳ

Biri *vā*v maᶜnāsı maᶜa ammā
Oldı *illā*ya maᶜnā istiṯnā[55]

2.7. Manẓūme-i ᶜAvāmilu'l-Miʾe

Eserin Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, Bayazıt, 05 Ba 1853/11; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Denizli, 289/5 ve Bosna Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, R-8685/2 demirbaş numaralarda kayıtlı üç nüshası tespit edilmiştir. Amasya nüshasının kütüphane kaydında müellifin ismi Ahmed b. Muhammed b. Abdülazîz el-Endelüsî (1038/1628'de sağ) olarak geçmektedir. Fakat eserin herhangi bir yerinde müellif ismine dair kayıt yer almamaktadır. Kütüphanedeki kayıtta müellifin neden böyle kaydedildiği de bilinememektedir. Şu da var ki *Keşfü'z-Zünûn*'dan nakille Arapça sarf ilmine dair telif edilen *Binâ* adlı esere, Abdülazîz el-Endelüsî'nin sağ olduğu belirtilen 1038/1628 yılında bir şerh yazdığı bilgisi verilmektedir.[56] Eser, kütüphane kataloguna muhtemelen bu bilgiye binaen

[52] Dâî, *Manzum Avamil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY6537), 1b.
[53] Dâî, *Manzum Avamil*, 7b.
[54] Ana metinde örnekler bulunmasa da nüshanın derkenarında konularla ilgili örneklere ve bazı açıklamalara da rastlanmaktadır.
[55] Dâî, *Manzum Avamil*, 3b.
[56] Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Divan İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1), 142; Mehmet Çakır, "Binâü'l-Ef'âl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*si (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/179.

kaydedilmiştir. Fakat yine de tercümenin bu müellife aidiyeti hususunda herhangi bir emare ile karşılaşılmamıştır.

Mesnevi nazım şeklinin kullanıldığı 267 beyitlik eser, "fa'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün" kalıbıyla kaleme alınmıştır. Eserin sadece 73 beyti Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'inin tercümesidir. Geri kalan 194 beyitte yine Arapça gramerine dair temel kaynaklardan olan *el-İzhâr* (nahiv) ve *Binâ* (sarf) eserlerindeki konular ele alınmıştır. Dolayısıyla kapsamı Abdülkāhir el-Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'ine yapılan tercümeler olduğu için çalışmada sadece 73 beyitlik kısım incelemeye tabi tutulmuştur.

Mütercim, âmillerin taksiminden sonra bazı konuları işlemiş, ilk on neviye beyit içlerinde, diğer nevilere üst başlıklar halinde yer vermiştir. Eserde, sadece âmillerin ne oldukları ve işlevleri tercüme edilmiş, âmile konu olan lafızların ne manaya/manalara geldikleri konusuna bütün nevilerde değinilmemiş ve bu yönde bir kısaltmaya gidilmiştir. Nitekim tercümede birinci nevide harf-i cerlerin sayısı ve bu harflerin ne manalar için olduğu söylenirken örneğin ikinci, üçüncü, dördüncü nevilerdeki âmillere konu olan lafızların ne manalar için oldukları hususları zikredilmemiştir:

Maᶜnāsı *bā*nuñ sekizdür ey aḫi
Biri ilṣāḳ istiᶜānetdür daḫı

Biri ṣuḥbet hem teḳābül taᶜdiye
Biri ẓarfiyyetdür zāʾid ile taḳdiye[57]

Mütercimin eserinde serbest bir tercüme metodunu tercih ettiği söylenebilir. Ayrıca diğer eserlerde bulunmayan bazı ayrıntılar bu manzum tercümede bulunmaktadır. Öte yandan diğer manzum tercümelerde mütercimlerin kaynak metnin çoğunu kelimesi kelimesine çevirse de tercüme etmediği bazı kısımlar olabilmektedir. Bu tercüme ise örneğin; on birinci nevideki ismini refʻ haberini nasb eden efʻâl-i mukârebenin haberlerinin muzâriʻ fiili ya da on ikinci nevideki medh ve zemm fiillerinin fâilinin (ism-i cinsin) lâm ile marife olması gerektiği gibi ayrıntılara da yer vermiştir:

On ikinci fiᶜl-i medḥ oldı vü ẕem
Fāᶜili biʾl-lām muᶜarref oldı hem[58]

2.8. Manẓūme-i ᶜAvāmil

Eserin tespit edilebilen tek nüshası Milli Kütüphane, 06 Hk 3963/2 demirbaş numarada kayıtlıdır. Son varakta mütercimin **Ahmed** mahlasını kullandığı görülmektedir. Mesnevi nazım şekli kullanılan 63 beyitlik eserini müellif, "fâ'ilâtün /

[57] Ahmed b. Muhammed b. Abdulaziz el-Endelüsî, *Manzûme-i Avâmilu'l-Mi'e* (Amasya: Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, Bayazıt, 1853/11), 71b.
[58] Abdulaziz el-Endelüsî, *Manzûme-i Avâmilu'l-Mi'e*, 73a.

fâ‘ilâtün / fâ‘ilün” kalıbıyla yazmıştır. Son varaktaki bilgiye göre ise eser, 1048/1638-39 tarihinde tamamlanmıştır:

Biñ ḳırḳ sekiz senede şod tamām
Ḥaḳ Teᶜālāya şükürler ber-devām

Aḥmediñ yoġ-ise cāh u ẕerleri
Dānesi dünyā deger var dürleri[59]

Müellif, eserin girişinde; kendi başıboşluğuna seslenerek içine aniden bu eseri yazma hevesi düştüğünü belirtmiştir. Besmele, hamdele ve salvele kısmının ardından döneminin padişahı IV. Murad’a (salt. 1032/1623-1049/1640) duada bulunmuştur. Daha sonra kaynak metnin tercümesine geçerek yüz âmilin taksimini yapmıştır. Başlıkları da beyit içlerinde (nev‘-i evvel, nev‘-i sânî …) vermiştir. Tercümede ilk göze çarpan; mütercimin, Cürcânî’nin *el-‘Avâmil*’ini esas almasına rağmen harf-i cerlerin 17 değil de 19 olduğunu söylemesidir. Fakat buna rağmen eserde 17 harf-i cer saymıştır. Ayrıca “lâm” harf-i cerrini saymamıştır.[60] Bu durum ya müellif ya da müstensihin sehvinden kaynaklanmış olabilir.

Mütercim, ta‘dât türü olarak da değerlendirilebilecek eserinde kısmî/muhtasar bir tercümeyi tercih etmiştir. Yani sadece âmilleri, işlevlerini ve âmile konu olan lafızları vermekle yetinmiş, ayrıntıya girmemiştir. Sade ve açık bir dilin kullanıldığı eserde kısa cümlelerle konuların aktarımı amaçlanmıştır. Bu özellikte olması eserin bir amacının da öğrenciler için yazılmasından ileri gelmektedir. Nitekim mütercim de bu hususu bizzat ifade etmiştir:

Nevᶜ-i şānī altı ḥarfdur ey püser
İsmini naṣb ḫaberin merfūᶜ ider

İnne enne leyte lākinne leᶜall
Hem *ke-enne* bil ᶜavāmil olma ḍāll[61]

2.9. Tercümetü’l-ᶜAvāmil

Eserin ulaşılabilen tek nüshası İBB Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001142/10 demirbaş numarada kayıtlıdır. Serlevhadaki başlıkta ve beyitlerde geçtiğine göre eserin yazarı Sıhhatî’dir. Telif tarihi bilinmemekle birlikte; eserin 17. yüzyılda yazıldığı ve müellifinin de -biyografi/bibliyografi kaynakları bu eserini zikretmese de- 1104/1692-93 yılında vefat eden ve Tokatlı Abdüllatif isimli Sıhhatî olduğu iddia edilmiştir.[62] Mesnevi nazım şeklini kullandığı 60 beyitlik eserini Sıhhatî,

[59] Ahmed, *Manzûme-i Avâmil* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Hk 3963/2), 10b.
[60] Mütercim, “vâv” ve “rubbe” harf-i cerlerini de iki kez yazmıştır.
[61] Ahmed, *Manzûme-i Avâmil*, 9a.
[62] Sıhhatî ve eser hakkında yapılan ilgili çalışma için bk. Bünyamin Ayçiçeği, “Tokatlı Abdüllatif →

"fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" kalıbıyla kaleme almıştır. Besmeleyi içeren Arapça ve Farsa mülemma bir beyitten[63] sonra başlayan eserde müellif, doğrudan âmillerin 100 adet olduğunu dile getirmiştir. Bu âmillerle ilgili taksimi yapmasının ardından ise başlıksız bir şekilde ilgili konuları ele almıştır:

İsm-i tām oldı yedincisi anıñ ḳıl temmeti

Maᶜneviyye mübtedā ile ḫaberdür **Ṣıḥḥatī**[64]

Kaynak metnin nazma aktarılması, dolayısıyla esere tercüme stratejisi açısından bakıldığında Sıhhatî, kelimesi kelimesine bir metodu izlemeye çalışmakla birlikte yer yer serbest tercüme yolunu da izlemiştir. Bu yönüyle de eser, ana konular ve kaideler muhafaza edilmekle beraber eksiltmelerin olduğu bir tercüme hüviyetindedir. Örneğin mütercim, harf-i cerlere yahut ismini nasb haberini refʻ eden harflere müteallik lafızların hangi manaları içerdiğini tek tek saymışken, bu manalara dair açıklamalar, örnekler, lafızların yer aldığı gruba verilen başka isimler, bu isimlerin verilme nedenleri, sayıların temyizi ve müzekkerlik-müenneslik halleri gibi ayrıntılı hususlara yer vermemiştir. Bunun yanı sıra örneğin "rubbe" harfinin kelamın başında bulunduğu zaman cer amelinde bulunabildiği; "metā ve mehmā" lafızlarının zaman; "eyne" lafzının ise mekân manası taşıdığı gibi ayrıntılı hususlara da yer vermiştir:

*Rubbe*dür altıncı ḥarfi maᶜnīsi taḳlīldür

Her kelāma ṣadr olur ekṣer vuḳūᶜı ḳīledür[65]

***

Oldı dördüncisi *mehmā* kim zamān maᶜnāsına

Hem beşincisi anuñ ẓarf-ı mekān maᶜnāsına[66]

2.10. ᶜAvāmil Terceme-i Manẓūmesi

Eserin tek nüshası İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY01304 demirbaş numarada kayıtlıdır.[67] Abdürrahim Rahmî'ye (ö. 1223/1807-08) ait olan tercüme, Ramazan 1215/1801 tarihinde yazılmıştır.[68]

→

Sıhhatî'nin (ö. 1104/1792-93) Manzum Avâmil Tercümesi", *Tokat Sempozyumu V Bildiriler*, ed. Coşkun Yılmaz (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2023), 2/481-490.

[63] Eser hakkında yapılan çalışmada bu beyit de esere dâhil olarak gösterilmiştir. Fakat eserin kaleme alındığı vezinden farklılığından ve başlığındaki "Tercemetü'l-ᶜAvāmil li-Ṣıḥḥatī Efendi Sellemehullāh" ibaresinden hareketle nüshayı müellifin istinsah etmediği düşünüldüğünden, başlık gibi kırmızı mürekkeple yazılan bu beyti de müstensihin kaleme almasının yüksek ihtimal olduğu kanaatindeyiz.

[64] Sıhhati Efendi, *Tercümetü'l-Avamil* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001142/10), 75a.

[65] Sıhhati Efendi, *Tercümetü'l-Avamil*, 73a.

[66] Sıhhati Efendi, *Tercümetü'l-Avamil*, 74a.

[67] Eserden sonra yine aynı yazar, bizzat kendi ifadesiyle de söylediği üzere nazım sanatı gereği manzumesinde aktaramadığı âmillere dair konuları, ayrıntılı ele aldığı hâmiş/şerh türü mensur bir metin daha yazmıştır.

[68] Erzurumlu olan Rahmî'nin manzum tercümesi üzerine yapılan çalışma için bk. Gıyasi Babaarslan, "Bir Mahbûba Sevb-i Cedîd Giydirmek: Erzurumlu Rahmî'nin Manzum Avamil Tercümesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 310-330. Rahmî'nin hayatı, eserleri ve edebî kişiliği için ayrıca bk.

→

Rahmî, ezberlemesini de tenbihle eserini, bir süre hocalığını da yaptığı Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey (ö. 1275/1859) için telif ettiğini belirtmiştir. Mesnevi nazım şeklini kullandığı 77 beyitlik eserinde yazar, "fâʿilâtün / fâʿilâtün / fâʿilâtün / fâʿilün" kalıbını kullanmıştır. Besmele, hamdele, salvele kısımlarından sonra âmillerin 100 tane olduğuna değinmeden Cürcânî'nin eserindeki taksim ve tasnifi nazma aktarmış, başlıklandırmaya gitmeden konuları nevi nevi beyitler içinde işlemiştir:

Seyyid İbrāhīm ᶜİṣmet Begefendi-zādeye
Aḥmed ᶜĀrif Begefendi server-i āzādeye

Yādigār-ı **Raḥmī**-i nā-kāmdur oldı tamām
Biñ iki yüz on beşinci sāl der **māh-ı ṣıyām**[69]
***
Bir mübārek nüsḫadur itdüm senüñ-çün terceme
Bir güzel manẓūmedür ḥıfẓında iḥmāl eyleme

Ḳaṣr-ı fenn-i naḥv içün bu nüsḫadur muḥkem temel
İstifāde bundan itmiş vāfir aᶜlām-ı üvel[70]

Farsça ve Arapça kelime/lafız kadrosuna yoğun bir şekilde yer verdiği eserine tercüme stratejisi yönüyle bakıldığında Rahmî, özellikle kaidelerin örnekleri ya da "istisnâ, istidrâk, temennî, recâ, münâdî, emir, nehiy" gibi kavramlara dair ek açıklamalar[71] açısından eksiltmelerde bulunsa da kaynak metni tam olarak tercüme etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda müellif; âmile konu lafızların manalarına, dil unsurlarına benzerliklerinden dolayı bazı âmil gruplarını tanımlayan başka adların verilme nedenlerine, âmillerin amel edebilme şartlarına, örneğin leyse'ye benzeyen "mā" âmilinin nefy-i hâl için olduğu ve âmilin haberine "bā" harfinin geleceği, sayıların temyizi ile müzekkerliği ve müennesliği gibi bazı tercümelerde olmayan çoğu ayrıntıya yer vermiştir:

Belhe daᶜ emhil *rüveyde dūneke hā* ey ferīd
Ḫuẕ *ᶜaleyk* elzem dimek *ḥayyehele* ey īti'ṣ-ṣerīd[72]
***

→

Abdülkadir Erkal, *Erzurum'un Yüzleri Erzurumlu Abdürrahîm Rahmî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015); Ali Duman, "XVIII. Yüzyılda Yaşamış Âlim Bir Şair: Erzurumlu Rahmî ve Divanı", *Turkish Studies* 12/15 (2017), 297-320.

[69] Rahmî Abdurrahim Erzurumi, *Avamil Terceme-i Manzumesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY01304), 5a.

[70] Rahmî Abdurrahim Erzurumi, *Avamil Terceme-i Manzumesi*, 4b.

[71] Yazar, metinde az da olsa bazısı kaynak metinde de bulunan Arapça ibarelerle konulara dair örnekler vermiştir.

[72] Rahmî Abdurrahim Erzurumi, *Avamil Terceme-i Manzumesi*, 3b.

Mā teḳul fi'l-cübbi yesmeᶜhu ve *men* yesmaᶜ yeḫal

*Eyyü*hüm yükrimke tükrimhü keẕā ḍarbu'l-meṡel[73]

2.11. Manẓūm ᶜAvāmil-i Cürcānī Tercümesi

Eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hamidiye, 532/2; Kasidecizade 567/1 ve Mihrişah Sultan 439/5 demirbaş numaralarda kayıtlı üç nüshasına ulaşılabilmiştir. **Celâlî**'ye[74] ait olan eserin yazım tarihi bilinmemektedir.[75] Mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı 174 beyitlik eserinde müellif, "fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" kalıbını tercih etmiştir. Besmele, hamdele ve salvele kısımlarından sonra kelamın 28 harf ile terkip ve mananın/muradın da bu kelam üzerinden inşa edildiğinden hareketle harflerin önemine edebî bir dil kullanarak dikkat çekmiştir. Harf, fiil yahut isim olan âmillerin de yerine göre refʻ, nasb, cer ve cezm edebilme özelliğine sahip olduğunu dile getirerek eserine girizgâh yapmıştır:

Muḫtaṣar merġūb olupdur ḳılma taṭvīl-i kelām

Ey **Celālī** sākin ol geldi maḥall-i iḫtitām[76]

***

Ger dehānından kişiniñ ṣādır olmasa cevāb

Maḫzenü'l-esrārdan olmaz ḥaḳīḳat feṭḥ-i bāb

Her ḳaçan kilk-i debīr olsa varaḳda ḳaṭre-rīz

Ṣanasın baḥr-i sefīd üzre aḳar kara deñiz[77]

Girizgâhtan sonra "sebeb-i te'lîf" başlığıyla müellif eseri yazmadaki sebep ve amacına değinmiştir. Buna göre Celâlî, öncelikle Cürcânî'nin âmilleri tarif eden güzel bir eser kaleme aldığını belirtmiştir. Fakat mensur olduğu için bu eseri okuyanların metni ezberlemede ve konuları tatbik aşamasında zorluklar, zahmetler çektiğine atıf yapmıştır. Zira ezberlenme ve hâtırda kalma noktasında nesrin müşkülleri bulunmaktadır. Diğer yandan insanlar nesre oranla nazmı ezberlemeye daha yatkındırlar. Nesir, ezberlense dahi kısa sürede unutulabiliyorken nazmı ezberlemek ve bu ezberi muhafaza etmek daha kolay olabilmektedir. Müellif, bu sebeplere binaen önce mübtedî olarak isimlendirdiklerinin, sonrasında diğer kişilerin istifade edebilmeleri için *el-ʻAvâmil*'i manzum olarak Türkçe'ye tercüme ettiğini söylemiştir. Görüldüğü üzere geleneğin takipçisi olan Celâlî, mensur ile manzum kelamın

[73] Rahmî Abdurrahim Erzurumi, *Avamil Terceme-i Manzumesi*, 3a.

[74] Biyografi/tezkire türü kaynaklar incelendiğinde Celâlî mahlasını kullanan divan, halk/âşık, tekke edebiyatı sahalarına mensup şairlere rastlanmakla birlikte hiçbirinin böyle bir eser kaleme aldığından bahsedilmemektedir.

[75] Hamidiye, 532/2 demirbaş numaradaki mecmuadaki diğer eserin istinsahı olarak 1010/1602 tarihi kayıtlıdır.

[76] Celâlî, *Manzûm Avâmil-i Cürcânî Tercümesi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hamidiye, 532/2), 98b.

[77] Celâlî, *Manzûm Avâmil-i Cürcânî Tercümesi*, 94a.

özelliklerine, iki kelam arasındaki farka ve nesri nazma aktarmanın tüm pratik faydalarına tercümesinde bizatihi değinmiştir:

Ḥażret-i Şeyhü'l-imām anları teʾlīf eylemiş
Bu ᶜavāmil faṣlını bir ḫūb taᶜrīf eylemiş

Anı gördüm oḳıyan ḥıfẓında çok ᶜusret çeker
Hem maḥallinde ᶜamel itdirmede zaḥmet çeker

Neṯr olıcaḳ ḥıfẓı zīrā ḫāṭıra müşkil olur
Naẓmı ezber ḳılmaġa her kimsene māʾil olur[78]

Mütercim, sonrasında 100 âmilin taksim ve tasnifini yapmıştır. Bu taksim ile tasnife, kaynak metin ve erek metin uyumu yönüyle bakıldığında Celâlî'nin kaynak metni tama yakın bir şekilde tercüme ettiği görülmektedir. Mütercim, bu taksimin ardından eserdeki konuları ise Cürcânî'den bazı yönleriyle farklılık gösteren başlıklarla ele almış, nazım dilinin kaidelerine, üslup ve anlatımına özen göstererek kaynak metni tercüme etmiştir. Örneğin ismi cer eden harfler bahsinde kaynak metinde geçen ve kısa olarak nitelendirilebilecek: "Ḥurūfun tecurru'l-isme faḳaṭ" ibaresini Celâlî:

Bu ḥurūf-i cārre on yedi ḥarf olur tamām
Cerr ider her ḳanġı isme dāḫil olsa ve's-selām[79]

şeklinde bir beyit ile tercüme etmiştir. Bunun dışında bazen Cürcânî, bir âmilin teşekkül ettiği lafızları anlamlarıyla birlikte tek tek sayarken mütercim; -yine harf-i cerlerde görüldüğü üzere- ilgili lafızları, kaynak metindeki sıralamalarda değişiklikler yaparak toptan saymış, bu lafızların taşıdığı anlamları ise sonraki beyitlerde vermeyi tercih etmiştir. Özellikle birden fazla mana taşıyan lafızların ilgili manalarına da yer verme açısından bakıldığında Celâlî'nin tercümesi, diğer manzum tercümelere oranla daha tam bir nitelik taşımaktadır. Öte yandan kaynak metinde olup nazma aktarılmayan bazı kısımları mütercim, konuların başlıklarına yazmayı seçerek bu yöndeki eskikliği gidermeye de çalışmıştır.[80] Bazen bir meselede farklı görüş/görüşler var ise ilgili görüşte olanların bizzat zikretmek yerine konudaki ihtilafın varlığını genel ifadelerle aktarmıştır.

Celâlî, kaidelere konu olan lafızların kaç adet olduğunun -kaynak metinde yer almasa da- okuyucunun aklında kalabilmesi adına altı yön, haftanın günleri,

[78] Celâlî, *Manzûm Avâmil-i Cürcânî Tercümesi*, 94b.
[79] Celâlî, *Manzûm Avâmil-i Cürcânî Tercümesi*, 95a.
[80] Örneğin kaynak metinde, ismini nasb, haberini ref' eden lafızların fiiller gibi ref' ve nasb etme özelliiği bulunduğu için "el-ḥurūfu'l-müşebbehe bi'l-fiᶜl" olarak adlandırıldığı hususu konunun sonunda ele alınmışken ilgili yeri Celâlî, ibareye konunun başlığında yer vermiştir.

dört rükn gibi günlük hayattan örneklendirmelere de yer vermiştir. Sonuç olarak kaynak metinde "istisnâ, münâdî, emir, nehiy" gibi kavramların tarifi yapılmışken erek metinde bunların yer yer tercüme edilmemesi ya da konu örneklerinin verilmemesi gibi[81] bazı eksiklikler; genellikle vezin, kafiye kısaca nazım teknikleri gereği takdim ve tehirler veya bazı harflerde vaki olan ihtilafların zikri gibi eklemeler görülebilse de Celâlî'nin serbest tercümeden ziyade kelimesi kelimesine bir tercüme stratejisi izlemiştir. Bu yönüyle mütercimin tercümesinde daraltma yahut genişletme ameliyesine çok fazla girmediği ve kaynak metni, istifadesine sunmak istediği kişilere manzum ve Türkçe bir şekilde aktarma amacı güttüğü söylenebilir:

Ḥâlet-i teşbīh içün bulmuş *ke-enne* iştihār
Harf-i *lākinne* hem istidrāk içündür āşikār

Şol cevāb içre teġāyürde ki'vveli iki kelām
Anlarıñ mā-beynine dāḫil olur virir niẓām

Nev^{c}-i rābi^{c} yedi ḥarf üzre olupdur muntazam
Haftanıñ her gününe bir ḥarf olmuş munḳasam[82]

2.12. Manẓūm ^{c}Avāmilu'l-Mi^{3}e Tercümesi

Eserin Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK, 2676/2 demirbaş numarada kayıtlı bir nüshası tespit edilebilmiştir. Son beyte göre eserin müellifi İbrâhim Efendi b. Hacı Emîr'dir. Yazım tarihine dair bilgi ise bulunmamaktadır. Müellif, açık bazı lafızları dile getirmeyi ve manaları beyan etmeyi dilediğini nazar ehline göstermek için (Şeyh) Cürcânî'nin sözlerini muhtasar şekilde nazma dizmiştir. Ayrıca Şeyh'e göre âmiller 100 olduğu için o da eserini lafzî ve mânevî olmak üzere 100 beyit olarak nazmettiğini belirtmiştir. Buna rağmen mesnevi nazım şekliyle ve "fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" kalıbıyla kaleme alınan eser, bu nüshaya göre 98 beyitten müteşekkildir:

Hem semā^{c}īden tamām noḳsān biri
Ḳıl ḳıyāsīden yedisini geri[83]
***
Didi **İbrāhīm bin Ḥācī Emīr**
Bunları yād idene Ḥaḳ dest-gīr[84]

[81] Bunun yanı sıra teşbih ifade eden "ke-enne", istidrâk anlamı içeren "lākinne", mümkün yahut mümteni' herhangi bir şeyin olmasını istemek demek olan "temennî", mümkün bir şeyi talep etmek için kullanılan "le^{c}alle" vb. lafızların kaynak metinde de geçen ilgili manaları nazma aktarılmıştır.
[82] Celâlî, *Manzûm Avâmil-i Cürcânî Tercümesi*, 95b.
[83] İbrâhîm Efendî b. Hâcî Emîr, *Manzûm Avâmilu'l-Mi'e Tercemesi* (Kastamonu: KastamonuYazma Eser Kütüphanesi, KHK, 2676/2), 48a.

Her ne kadar Cürcânî'nin eserine göre tasnif etmiş olsa da mütercim, başlıklara ayırarak konuları işleme usulünü tercih etmemiştir. Bunun yerine nevilere (nevʻ-i evvel, nevʻ-i sânî gibi) beyit başlarında yer vermiştir. Müellif, *el-ʻAvâmil*'i ayrıntılı olarak tercüme etmeye çalışmıştır. Tercümede yer yer lafzî yer yer de serbest bir tercüme yolunu izlemiştir. Genel anlamda ise kelimesi kelimesine tercüme edilen ibareler göze çarpmaktadır. Örneğin konular bittikten sonra âmillerin toplamının yer aldığı ibarede Cürcânî'nin: "**عامل منة فالجملة**" ibaresini mütercim: "**Yüz olır cümlesi**ni bilesin" şeklinde aynen tercüme etmiştir. [85] Başka bir örnek ikinci nevidedir. Burada Cürcânî: "İkinci nevi ismi nasb haberi refʻ edenlerdir, bunlar da altı harftir." derken erek/hedef metin bu kısmı yine nazım dili özelliklerinden ötürü "ikinci nevi altı harftir, ismini nasb haberini refʻ eder" şeklinde tersinden tercüme etmiştir. Nazım sanatı kullanılarak yapılan tercümelerde bu miktarda bir tasarrufun normal karşılanması gerektiği kanaatindeyiz.[86] Bazı tercümelerde nazma aktarılmadığı görülen; âmile konu lafızların ne manalara geldiği gibi ayrıntılar bu tercümede ele alınmıştır. Eserde bazen daraltmaya gidilerek muhteva aktarımıyla yetinildiği de görülmektedir. Mütercim az da olsa kaynak metinde olmayan bazı ayrıntılara yer vererek tercümesine ekleme yapmış ve bu vesileyle konulara vâkıf olduğunu göstermiştir:

Ender anda **maṣdariyyet maᶜnāsı**

Biz diyelim dimez ise baᶜżısı[87]

2.13. ᶜAvāmil-i Manẓūm

Eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 02675/5; Esad Efendi 03576/1; Pertevniyal 486, 34 Atf 2515/7; Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B4331/9 ve Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 8291/2 demirbaş numaralarda kayıtlı altı nüshası tespit edilmiştir. Kayıtlarda eserin müellifi olarak "Yahyâ, Şeyh Yahya ve Şeyhülislam Yahya" isimleri geçmektedir. Kaynaklarda Şeyhülislâm Yahyâ'nın (ö. 1053/1644) böyle bir eserinden bahsedilmediğinden ve kütüphane kayıtlarındaki muhtemel karışıklık ya da yanlışlıktan dolayı tercümenin ona aidiyeti hususunda net bir şey söylenememektedir.

Kaside nazım şeklindeki 36 beyitlik eserini müellif, "fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" kalıbıyla kaleme almıştır. Hamdele ve salvele ile eserine giriş yaparak tercümeye başlamış, akabinde âmillerin tasnifine geçmiştir. Hacminden de anlaşıldığı üzere eser, *el-ʻAvâmil*'in muhtasar bir tercümesidir. Başlıkların bulunmadığı eserde mütercim, sadece âmillerin işlevleri ve âmile konu olan lafızları; →

[84] İbrâhîm Efendî, *Manzûm Avâmilu'l-Mi'e Tercemesi*, 50a.

[85] Bu nüansın belirtilmesinin sebebi; bazı eserlerde bu gibi ibarelerin tercüme edilmemesidir.

[86] Ayrıca bk. Sadık Yazar, "Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (Nazım Biçimi, Aruz ve Kafiye) Zorluklar", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, ed. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 248-293.

[87] İbrâhîm Efendî b. Hâcî Emîr, *Manzûm Avâmilu'l-mi'e Tercemesi*, 49a.

beyit içindeki nevʻ-i evvel, nevʻ-i sânî (…) terkipleriyle ele almıştır. Bu yönüyle müellifin, lafızların ne manaya geldiği gibi detay konularla eseri uzatmak yerine yüz âmilin daha kolay ezberlenerek hafızada sağlamlaşmasını ve unutulmamasını amaçladığı söylenebilir:

Bāġ-ı ᶜirfān içre ber-ḫurdār ola bir dem tamām
Ḫıfz idüp bu naẓmı kim **Yaḥyā**ya eylerse duᶜā[88]
***
Nevᶜ-i ḫāmis dört ḥurūfdur naṣb-ı müstaḳbel ider
*En iẓen*dür daḫı *key*le *len* dürür bil ḥāliyā[89]

2.14. Manẓūme-i ᶜAvāmilü'l-Miʾe

Eserin tespit edilebilen tek nüshası; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 8243/2 demirbaş numarada kayıtlıdır. Müellif ya da yazım tarihine dair herhangi bir bilginin bulunmadığı nüshada aşırı derecede rutubetlenme vardır ve bu da eserin tam anlamıyla incelenmesine fazla imkân vermemektedir. "Fâʻilâtün / fâʻilâtün / fâʻilün" kalıbının kullanıldığı 39 beyitlik eser mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Bu eser de *el-ʻAvâmil*'in muhtasar/eksik bir tercümesi hüviyetindedir. Tercüme, ayrıntılı konulara yer vermediği gibi âmillerin son bölümü olan mânevî âmillere de değinmemiştir. Konular için üst başlıklandırmaya gidilmemiş, bunlar (nevʻ-i evvel, nevʻ-i sânî gibi) beyit içlerine yerleştirilmiş, âmilin ameli hususunda da farklılıklara rastlanmıştır:

Nevᶜ-i ṣānī altı ḥarfdür ser-be-ser
İsmi menṣūb itdi merfūᶜu'l-ḫaber

İnne enne ke-enne leyte daḫı
Hem *leᶜalle* daḫı *lākinne*'y aḫi[90]

2.15. Maẓūm ᶜAvāmil

Eserin ulaşılabilen tek nüshası Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2319/2 demirbaş numarada kayıtlıdır. Bu tercümenin de müellifi ya da telif/istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.[91] 80 beyit olup mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan eserde müellif, "mefâʻilün / mefâʻilün / feʻûlün" veznini kullanmış, tercümeye başlamadan önce besmele, hamdele, salvele ile esere klasik bir giriş yapmıştır. Girişten sonra aklına gelen bir "fi-

[88] Yahyâ Efendi, *Nahve Dâir Manzûme* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, B4331/9), 115b.
[89] Yahyâ Efendi, *Nahve Dâir Manzûme*, 115a.
[90] *Manzûme-i Avâmilu'l-Mi'e* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 8243/2), 67a.
[91] Mecmuanın zahriye kısmında 1221/1806-07 tarihli bir vakıf kaydı yer almaktadır.

kir" sonucu yüz âmilin vasıflarını aktardığını belirtmiştir. Ayrıca bu fikrin sebepleri üzerinde de durmuştur. Buna göre nahiv ilminin kaidelerine dair Cürcânî'nin Arapça neşrettiği eserin, mensur olması hasebiyle ezberlenmesi meşakkatlidir. Bu yüzden mütercim, Allah'ın yardımıyla (yüz âmilin) daha kolay ezberlenebilmesi ve çocukların da bundan faydalanabilmesi için *el-'Avâmil* kaidelerini Türk diliyle mümkün mertebe nazma aktardığını söylemiştir:

İdeyim Türkī naẓm olduḳça imkān
Ki māyil ola aña ṭabᶜ-ı ṣıbyān[92]

Tercüme eserde müellif başlıklardırmaya gitmemiş, diğer bazı manzum tercümeler gibi konuları beyitlerin içerisinde (nev'-i evvel, ikinci, üçüncü gibi) vermiştir. O, yüz âmilin lafzî ve mânevî şeklindeki ikili tasnifini ve bunların nevilerini aynen zikretmiştir. Kısa vezinlerle mesnevi nazım şeklinin akıcılığı sağlama ve kafiye serbestiyeti gibi özelliklerinden yararlanmıştır. Çocukların da nahiv ilmini öğrenmesini gaye edindiğinden tercümede sade dil ve açık bir üslup kullanmıştır. Yer yer birinci mısralarda ilgili konunun ilk parçasını vermiş, ikinci mısrada ise betimleyici, dikkat çekici, bildirici vb. öğelerle tercümesini süslemiştir. Konunun diğer cüzlerini de beyitlere yaymıştır. Aralara bu mısra ya da beyitleri koyması konuya dair merak uyandırmakta ve tercümeye sürükleyici bir hava katmıştır:

Ḫisābı çün-ki lafẓīnüñ bilindi
İkidür maᶜnevī daḫı bil imdi

Gel imdi lafẓiᵓi taḳsīm idelüm
Nedür her ḳısmını taᶜlīm idelüm[93]

Mütercim, kaynak metinden sadece âmile konu olan lafızları ve bunların amellerinin neler olduğu kısımlarını genel anlamda lafzî bir metotla tercüme etmiştir. Nitekim o, âmillere konu olan lafızların manalarına ya da diğer ayrıntılı konulara değinmemiş, tercümeyi yaparken kısaltmaya gitmiştir. Diğer yandan mütercimin, kısmen kaynak metinde olmayan ayrıntıları işlediği görülmektedir. Örneğin Cürcânî, "ma'nevî" bölümünde yer alan âmillerin iki tane olduğunu söylemektedir. Mütercim ise ma'nevî âmiller konusundaki ihtilafa da değinmiştir. Yazar, kaynak metnin sonunda yer alan ve âmillerin bilinmesinin gerekliliğine dikkat çeken ibareyi de tercüme etmiştir:

Veżīᶜi vü refīᶜi her zamānuñ
Ġanī olmaz olur muḥtācı anuñ

[92] *Manzûm Avâmil* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2319/2), 17b.
[93] *Manzûm Avâmil*, 18a.

Ṣaġīr ü ger kebīr olsa cihānda

Buña ᶜilminde muḥtāc her zamānda[94]

Görüldüğü üzere eserlerin bir kısmı Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'ini eksik şekilde Türkçe olarak nazma aktarmıştır. Bu metinler, müterciminin hitap ettiği hedef kitlenin muhtemel ihtiyaçları ve inisiyatifi gözetilerek kaynak metnin ana iskeletini genel itibarıyla yansıttıkları için çalışma kapsamına alınmıştır. Diğer yandan tanıtılan eserlerin dışında nahiv kaideleri ele alan bazı manzum metinlerin içinde âmilleri konu edinen yahut konuyla tamemen ilgili olarak âmilleri manzum bir şekilde sayan ve ta'dât olarak adlandırılabilecek kısa eserlere de rastlanabilmektedir. Başlıklarında *tercüme*, *nazm*, *manzûm, manzûme* ve/veya *'âvâmil* kelimeleri geçse de yahut bu şekilde künyelense de âmillerin ezberlenmesi için yazılan ilgili türdeki metinler; serbest, lafzî vb. tercüme şekilleriyle kaleme alındıkları düşünülmediği için manzum Türkçe tercümeler kapsamında değerlendirilmemiştir.[95]

Sonuç

Arap dili eğitim-öğretimi özelinde Abdülkāhir el-Cürcânî'nin *el-ʻAvâmil*'inin Osmanlı eğitim müfredatı içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Eserin dil öğretiminde kaynak kitap olarak ders halkalarında okutulmasının yanı sıra yardımcı kaynak niteliği taşıdığı söylenebilecek Türkçe mensur ve manzum tercümeleri de yapılmıştır. Bu bağlamda Türkçe manzum tercümeleri merkezine alan çalışmada 15 tercümenin bir ya da birkaç nüshasına ulaşılmıştır. Farsça kelimeler de bulunmakla birlikte kaynak metnin Arap dilinin gramer kaideleri ile alakalı olmasının da etkisiyle bu tercümeler, çok sayıda Arapça kelime kadrosunu barındırmaktadır. Tercümelerde yer bulan çoğu Arapça lafız, kaynak metin (nahiv) terminolojisine dairdir. Kalan diğer Farsça ve Arapça lafızların bir kısmı konuya ilgi duyanların bilebileceği türden iken bir kısmı da tercümelerin yazıldıkları dönemde dolaşımda olan, hemen herkes tarafından bilindiği farz edilen cinstendir. Dolayısıyla kaynak metindeki tüm lafızların karşlılıklarının bulunup erek dile aktarılması ile ilgili değerlendirmenin; yabancı kökenli kelime hususiyetlerinin yanı sıra metindeki bağlam da gözetilerek yapılması gerekmekte, özellikle erek dile aktarımda karşılıkları verilmeyen/verilemeyen lafızların -bilhassa "aynî tercüme" mefhumu dikkate alındığında- manzum tercümelere tam anlamıyla halel getirdiği düşünülmemelidir.

Kaynak metinde geçmemesine rağmen mütercimler, âmil konusunun ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmek için birtakım yollar izlemişlerdir. Âmilleri bi-

[94] *Manzûm Avâmil*, 20a.

[95] Bazı örnekler için bk. *Manzûme-i Avâmil* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2222/3), 41-43; *Manzûm Avâmil* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2151/3), 138b-139a; *el-Avâmilü'l-Mie* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 685/3), 74a; *Manzûme Avâmil* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, B6536/2), 19b-20b; *Nazm-ı Avâmil* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKAY01492/03), 41b-42a, 42b.

lene diğer ilimlerinin kapılarının açılacağı; bu ilmin, ilimlerin esası ve ilme talip olan kişilere yüz âmili bilmenin vacip olduğu gibi örneklerle ilgili konuların önemine de fazlaca vurgu yapmışlardır. Yine "aynî tercüme" mefhumunun teorik düzleminde -doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılabilir olmakla birlikte- edebî perspektiften bakıldığında ilgili genişletmeler, şiir dilinin getirdiği bir zorunluluk olarak görülebilir. Nitekim mütercim, öğretici olmayı amaç edindiği manzum eserinde sanatsal yönü ikinci plana atsa dahi dikkat çekici, ikna edici, açıklayıcı, vurgulayıcı vb. anlatım biçimlerini, vezin tutarlılığını ve kafiye uyumunu ya da edebî sanatları kullanmayı ihmal edemeyerek nazmın teknik konularını da göz önünde bulundurmalıdır. Mütercimin *şairlik* vasfı da bu hususta onun önünü açmaktadır. Kanaatimizce manzum bir tercümenin kaynak metni nasıl çevirdiğini tespit ederken bu hususun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu gibi erek metni genişletici ifadeler de tercüme eksikliği ya da fazlalığı olarak görülmemelidir.

Şekil yönüyle bakıldığında tercümelerin hepsinin aruz ölçüsü esas alınarak yazıldığı görülmektedir. Fakat diğer dinî-edebî türlerde sıkça görüldüğü üzere bu tercümelerde de vezin noktasında aksaklıklar görülebilmektedir. Tanıtılan 15 eserin 4'ünde gazel/kaside; 11'inde mesnevi nazım şekli kullanılmıştır. Mesnevi nazım şeklinin kullanılması; rahat, açık, anlaşılır, akıcı söyleyişi yakalayabilme, vurgulamalar yapabilme, muhatabın dikkatini çekebilme gibi açılardan didaktik niteliğindeki manzum tercümelerin dil, üslup ve anlatımlarına da yansımıştır. Bu durum özellikle ezberlenmesi için yazıldığı belirtilen ilgili metinlerden okuyucunun istifade edebilmesi noktasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Şekilsel bir diğer yön olan; başlıklandırma sistemiyle konuları aktarmaya ise 9 tercümede rastlanmaktadır.

Farklı dilde telif edilen ve öğretiliciliğin esas alındığı mensur bir eserin nazma aktarılarak Türkçe tercüme edilme sebepleri/yazılış felsefesi, ilgili tercümelerde de görülmektedir. Bu doğrultuda mütercimlerden bir kısmı, eğitim-öğretim ve okunma kolaylığı açısından özellikle manzum sözün nesre nazaran daha faydalı olduğunu söylemekte ve taliplerin bu manzum metni esasında ezberlemesini salık vermektedir. Genelde dinî-talimî eserlerde, özelde ise Arap dilinin temel konularının ele alındığı Cürcânî'nin *el-'Avâmil*'ine yapılan tercümelerde konuları/kaideleri daha iyi ve kolay öğrenmeye yönelik bu gibi hususlar, eğitimde nazmın yerini ve önemini göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Bu bağlamda çalışmaya konu kaynak metnin tercümeleri, Türk edebiyatında dinî-talimî manzum tercüme geleneğine katkı sağlamıştır.

Tercüme stratejisi olarak eksiltme/ihtisarda bulunma, genişletme gibi yollara gidildiği görülen ilgili manzum tercümelerden bazıları tam/tama yakın, bazıları muhtasar, bazıları ise ta'dâd (hemen hemen sadece âmilleri ve amellerini sayan) niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle ilgili tercümelerde kaynak metnin kelimesi kelimesine tercüme edilmesine çalışılan bir şekilde "sadık" ya da kaynak metinden

bazı yönleriyle ayrılarak yapılan "serbest" tercüme metotları kullanılmıştır. Bu tasniflere giren tercümelerde mütercimlerin tasarrufları, kaynak metni tercüme amaçları yahut tercümeyi kimler için yaptıklarının/hedef kitlelerinin (muhâtab) etkili olduğu söylenebilir. Diğer yandan mutlak bir gözle bakıldığında "tercüme" mefhumuna halel getirdiği söylenebilirse de nazım sanatının teknik hususiyetleri, nazımdan umulan pratik faydalar ve amacın hâsıl olması itibarıyla manzum tercümelerin kendi içinde tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu ise ilim, kültür ve edebiyat geleneğinde "tercüme" olgusunun çeşitlilik açısından ne derece zengin olduğunun görülmesine de olanak sağlamaktadır. Nihayetinde mensur söz ovasının aksine çeşitli sanatlar, teknikler, yöntemlerden vb. dolayı hareket alanının ve manevra kabiliyetinin daha sınırlı olduğu nazım vadisinde yol alabilme süreci, bu sürecin sebep ve sonuçları *el-'Avâmil*'e yapılan manzum tercümelerde de kendisini göstermektedir. Kaynak metnin tüm yönleriyle ele alınamaması (kaynak metnin mefhumunun nazma aktarılmasıyla yetinilebilmesi ki bu durumu manzum tercüme yazarlarından bazıları da açıkça zikretmiştir) bir yönüyle kusur olarak görülebilmekle birlikte diğer yandan ezber ve akılda daha uzun süre kalıcılık gibi faktörlerle bu kusur avantaja da dönüştürülebilecektir.

Eğitim-öğretimde önemli bir yeri olduğu görülen manzum tercümelerin genele hitap etmekten ziyade daha özel muhataplara yazıldığını söylemek mümkündür. Bu muhataplar da muhtemelen ders halkasındaki talebelerdir. Nitekim ilgili sahaya dair temel, genel yahut özel konuların, ezber metoduyla öğrenilmesi amaçlanan ve kaynak metne nazaran eksik yanları bulunabilen ilgili tercümelerde olası eksikliklerin giderilmesi ve kaynak metinden istifadenin sağlanması; yapacağı açıklamalarla bu talebelerin sorumluluğunu yüklenen kişilerin marifetiyle gerçekleşecektir. Bu hususun yansımaları özellikle manzum tercümelerde açıklanmayan/açıklanamayan kaynak metindeki kavramların anlaşılması noktasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tercümelerin ders halkalarındaki ilim yolcuları için yazıldığı ve spesifik muhataplarının bu kişiler olduğu söylenebilir. Bahsedilen durumun benzeri örneğin bizatihi *el-'Avâmil*'in manzum tercümesini yapıp kaynak metindeki konu misallerini tercümesine alamayan Erzurumlu Rahmî'nin eserinde görülmektedir. Rahmî, kaynak metnin hepsini nazım yoluyla dört dörtlük tercüme etmese de kaynak metinde yer alıp tercümesine alamadığı kısımları açıkladığı ayrı bir metin de kaleme almıştır. Ayrıca "mefhûm" başlığını taşıyan bazı tercümelerin nüshalarının kenarlarına da ana konuları tamamlayıcı bilgileri ve örnekleri havi metin dışı kayıtlar düşüldüğü görülmektedir. Bu noktada kaide ve kurallardan oluşan kaynak metinler üzerine yapılan mensur ve manzum tercümelerin başlıklarında kullanılan ve bir telif türü olarak değerlendirilebilme ihtimali olan "mefhûm, icmâl vb." başlıklı eserlere yönelik tercüme olgusu çerçevesinde teorik araştırmaların gerekliliği teklif edilebilir.

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

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

Kaynakça

Alparslan, Mevlüde. *İbrahim Şânî Lârendevî'nin Gülşen-i Efkâr Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlil)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Arslan, Ahmet Turan. "Arap Gramerinde İki "Avâmil" Risalesi ve Bunların Mukayesesi". *İlam Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 161-176.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Ayçiçeği, Bünyamin. "Tokatlı Abdüllatif Sıhhatî'nin (ö. 1104/1792-93) Manzum Avâmil Tercümesi". *Tokat Sempozyumu V Bildiriler*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/481-490. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2023.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Bizim Büro Basımevi, 1331.

Can, Betül. *Fatih Döneminden Tanzimata Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Canım, Rıdvan. *Edirneli Şairler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Celîlî, *Kand-i Nebât*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 325/2, 140b-143a.

el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed eş-Şafiʻî. *el-ʻAvâmilü'l-mi'e*. haz. Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî ed-Dağıstânî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015.

el-Cürcânî. Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Taʻrîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.

Çakır, Mehmet. "Binâü'l-Efʻâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/179. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Çelebioğlu, Amil. "Türk Edebiyatında Manzûm Dinî Eserler". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. 349-365. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Duman, Ali. "XVIII. Yüzyılda Yaşamış Âlim Bir Şair: Erzurumlu Rahmî ve Divanı", *Turkish Studies* 12/15 (2017), 297-320.

Durmuş, İsmail. "el-Avâmilü'l-Mie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/106-107. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Erbil, Esma. *Nazm-ı Risâle-i Rûmî Ahmed'in Diliçi Çeviri Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Erkal, Abdülkadir. *Erzurum'un Yüzleri Erzurumlu Abdürrahîm Rahmî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.

Ertürkoğlu, Eren. "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin Manzûm Kâfiye Mefhûmu İsimli Türkçe Tercümesi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 62/1 (2022), 43-84.

Erverdi, Ezel vd. (y.k.), "Tercüme". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*. 8/320. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Dönemi 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 3 (2003), 151-184.

Fazlıoğlu, Şükran. "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı". *Divan İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1). 115-173.

Hatîbî. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Bağdâd*. haz. Mehmet Akkuş. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 25-46.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen. *Mukaddime*. tkd. Muhammed el-İskenderânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1432/2011.

İbn Manzûr, Muhammed b. Ahmed. *Lisânu'l-ʿArab*. 6 Cilt. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Maʻârif, ts.

İzmirli İsmâʻîl Hakkî. *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*. İstanbul: Tevsîʻ-i Tıbâʻat Matbaʻası, 1332.

Kalpaklı, Mehmet. "Fevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/505-506. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Karavelioğlu, Murat A. "Fevrî (Ahmed)". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi.* drl. Ekrem Işın - İsmail Kara. 1/456-458. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*. 2 Cilt. haz. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
Koç, Haşim. "Osmanlı'da Tercüme Kavramı ve Tanzimat Dönemindeki Edebî Tercümelere Dair Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/8 (2006), 351-381.
Komisyon. "Fevrî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 4/58. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
Kurmuş, Cengiz Veli. *Lârendeli Şânî Gülşen-i Ekfâr (İnceleme-Metin)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
Latîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
Ma'lûf, Luvis. *el-Müncid*. Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1908.
Okuyucu. Cihan vd. *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*. Ankara: Kesit Yayınları, 2012.
Öztürk, Ali. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
Öztürk, Uğur. *III. Murad Dönemi Yazılı Kültürü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
Paker, Saliha. "Tercüme, Te'lîf ve Özgünlük Meselesi". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. haz. Hatice Aynur vd. 35-71. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
Söylemez, İdris. "Larendeli Şânî'nin Manzum Avâmil Adlı Eseri". *Yakındoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 333-376.
Şahin, Kürşat Şamil. *Vassâf Abdullah Efendi (Abdî) İrşâd-ı Ezkiyâ (Manzum Bir Nahiv) İnceleme-Metin-Sözlük*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
Şeyhî Mehmed Efendi. *Şakâ'ik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fuzelâ*. 3 Cilt. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
Tanındı, Zeren. "Topkapı Sarayı'nın Ağaları ve Kitaplar". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (2002), 41-56.
Tarlan, Ali Nihat. *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri*. 4 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948.
Taşköprüzâde Ahmed, *Miftâhu'l-'ulûm*. 2 Cilt. çev. Kemâleddin Efendi. İstanbul: İkdâm Matba'ası, 1313.
Toska, Zehra. "İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntem/ler Neler Olmalıdır?", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 24/1 (2000), 291-306.
Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
Yazar, Sadık. "Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (Nazım Biçimi, Aruz ve Kafiye) Zorluklar". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. ed. Hatice Aynur vd. 248-293. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
Yazar, Sadık. "Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları". *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri*. haz. Sadık Yazar - Mücahit Kaçar. 55-120. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
Yazar, Sadık. "Nergisî (ö. 1044/1636) ve İshak Hocası Ahmed Efendi (ö. 1120/1708) Örnekleminde Osmanlı'da Tercüme Nazariyesi". *Fuat Sezgin Anısına Bilim Tarihine Yeni Bakışlar.* ed. Mücahit Kaçar - Ömer Bozkurt. 245-261. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019.
Yılmaz, Kübra - Yılmaz, Oğuz. "Birgivî'nin el-'Avâmil'ine Yapılan Manzum Tercümeler". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyiğit vd. 3/329-344. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021.

İSTEM

yıl / year: 23 • sayı / issue: 45 • yaz / summer 2025 • **e-ISSN: 2602-408X**

Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme: dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ. Yazar: Ahmed Zeki Yemânî, (Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 sayfa, ISBN: 9781905122448

The House of Khadijah bint Khuwaylid in Makkah al-Mukarramah : A Historical Study of Its Location, Building and Architecture, written by Ahmed Zaki Yamani, (Makkah: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 pages, ISBN: 9781905122448

Nilgün Çevik

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İzmir Karşıyaka Müftülüğü, İzmir, Türkiye
Dr., Presidency of Religious Affairs, Karşıyaka Office of Mufti İzmir/Türkiye
nilguncevik@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0003-4736-1471

Article Type / Makale Tipi
Book Review/ Kitap Tanıtımı

DOI: 10.31591/istem.1636508

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 10.02.2025
Accepted / Kabul Tarihi: 27.05.2025
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Çevik, Nilgün. "*Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme: dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ*. Yazar: Ahmed Zeki Yemânî, (Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 sayfa, ISBN: 9781905122448". *İstem* 45 (2025), 623-630. https://doi.org/10.31591/istem.1636508

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

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

Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme: dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ. Yazar: Ahmed Zeki Yemânî, (Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 sayfa, ISBN: 9781905122448

Öz

Hz. Peygamber'in ilk eşi Hz. Hatice hakkında çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de Ahmed Zeki Yemânî'nin Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme: dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ adlı Arapça çalışmasıdır. Söz konusu eser, Hz. Hatice'nin, Hz. Muhammed'e hürmeten satın aldığı ve yaklaşık yirmi beş yıl boyunca birlikte ikamet ettikleri Mekke'nin Merve bölgesinde yer alan evi konu almaktadır. Bu çalışmada, söz konusu evin yalnızca fiziksel konumu değil, aynı zamanda taşıdığı mânevî değerler de ele alınmıştır. Zira Hz. Hatice'nin evi, İslâm tarihî kaynaklarında, Mescid-i Harâm'dan sonra Mekke'nin en kutsal mekânı olarak anılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, ilk vahyi aldıktan sonra bu eve gelmiş, burada teskin olmuş ve akabinde birçok ayet burada nazil olmuştur. Eserde, bu mekânda indirilen ayetler kronolojik olarak zikredilmiş; ayrıca, ilk Müslümanların burada eğitim gördüğüne dair örneklere yer verilmiştir. Çalışmada, bu evin Mescid-i Harâm'a göre konumu ve Hz. Peygamber döneminde bitişiğindeki diğer evlerin sahipleri harita üzerinde gösterilmiştir. Eserde, evin girişi, Hz. Fâtıma'nın doğduğu oda, Vahiy Kubbesi ve Muhtebe (Musalla) bölümleri, tarihî kaynaklarda aktarılan ölçü ve özellikleriyle anlatılmakta arkeolojik kazıda ortaya çıkarılan verilerle karşılaştırılmaktadır. Ayrıca eserde bu evin mescide dönüştürülme süreci ele alınmıştır. Mescid tarafında yer alan ön revak, arka revak ve sahn kısımları da tarif edilmiştir. Tarihî süreç içerisinde binanın yanına inşa edilen mirbed-i Seyyide Fâtıma hakkında da bilgiler verilmiştir. Kitap, beş bölüm halinde düzenlenmiş olup bilimsel kaynaklara dayalı akademik bir çalışmadır. Müellif, eserde evin geçmişine dair naklî bilgileri, 1410/1989 yılında yapılan arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen bulgularla karşılaştırmalı bir yöntem çerçevesinde incelemektedir. Yemânî, çalışmasını, evin fiziksel özelliklerini ve zaman içindeki değişimlerini yansıtan çizim ve resimlerle destekleyerek daha kapsamlı hâle getirmiştir. Sade ve anlaşılır bir dile sahip olan eser, yalnızca araştırmacılara değil, Hz. Hatice'nin evinin tarihî ve mimarî özelliklerini merak eden genel okuyucu kitlesine de hitap etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *İslâm tarihi, Siyer, Mekke, Hz. Muhammed, Hz. Hatice.*

The House of Khadijah bint Khuwaylid in Makkah al-Mukarramah : A Historical Study of Its Location, Building and Architecture, written by Ahmed Zaki Yamani, (Makkah: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 172 pages, ISBN: 9781905122448

Abstract

Various works have been written about Sayyida Khadijah, the first wife of the Prophet Muhammad. One of these works is the Arabic study by Ahmed Zaki Yamani: Dār al-Sayyida Khadīja bint Khuwaylid (r.a.) fī Makkah al-Mukarramah: A Historical Study of Its Location, Building and Architecture. This study focuses on the house that Sayyida Khadijah purchased out of reverence for Prophet Muhammad, where they resided together for approximately twenty-five years. In this study, not only the physical location of the house but also its spiritual significance has been examined. Indeed, Sayyida Khadijah's house is regarded in Islamic historical sources as the most sacred place in Makkah after al-Masjid al-Haram. This is because the Prophet Muhammad, after receiving the first revelation, came to this house, found solace there, and subsequently, many verses were revealed in this very place. In the work, the verses revealed in this place are listed chronologically, and examples of the first Muslims receiving education there are also included. In the study, the location of this house in relation to al-Masjid al-Haram, along with the ownership of adjacent houses during the Prophet's time, is illustrated on a map. The entrance of the house, the room where Sayyida Fatimah was born, the Revelation Dome, and the mukhtaba' (muṣallā; prayer area) sections are detailed with their dimensions and characteristics as recorded in historical sources and analyzed in comparison with findings from archaeological excavations. Furthermore, the transformation of the house into a mosque is explored, while structural elements such as the front and rear porticoes and the courtyard area are outlined. Additionally, the study provides insights into the mirbad Sayyida Fatimah, a structure added next to the building over time. The book is structured into five chapters and is an academic work based on scholarly sources. The author analyzes the transmitted historical accounts of the house alongside the findings obtained

from archaeological excavations conducted in 1410/1989, employing a comparative methodology. Yamani enhances his study by supporting it with drawings and photographs that reflect the house's physical characteristics and its changes over time. With its clear and accessible language, the book appeals not only to researchers but also to general readers interested in the historical and architectural features of Sayyida Khadijah's house.
Keywords: *Islamic history, Sīrah, Makkah, Prophet Muhammad, Sayyida Khadijah.*

Giriş

Mekke şehir tarihine ilişkin eserlerde "tarihî mekânlar" önemli bir yer tutmaktadır. Bu mekânlardan biri, "Beytullah'tan sonra Mekke'nin en faziletli yeri" olarak kabul edilen, Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed ile ikamet etmek üzere satın aldığı ve Mescid-i Harâm'ın Selâm Kapısı yakınında bulunan evdir. Hz. Muhammed ile Hz. Hatice'nin çocukları bu evde dünyaya gelmiştir. Öte yandan, burası Rasûlullah'ın Cebrâil ile görüştüğü ve vahyin indiği mekân olması sebebiyle önemli bir hususiyet kazanmıştır. Hz. Muhammed, eşi Hz. Hatice ile birlikte yirmi beş yıl, eşinin vefatından sonra ise hicrete kadar üç yıl boyunca bu evde ikamet etmiştir. Hz. Hatice'nin vefatının ardından evin mülkiyeti Hz. Muhammed'e geçmiştir. Hz. Peygamber'in Mekke'den hicret ettikten sonra bu ev Akīl b. Ebî Tâlib veya Mu'attib b. Ebî Leheb tarafından satın alınmış, Emevîler döneminde ise Muâviye b. Ebî Süfyân tarafından korunmuş ve bir bölümü mescide dönüştürülmüştür. Yaklaşık on dört asır boyunca mescid ve Kur'ân-ı Kerîm okulu olarak varlığını sürdüren bu yapı, 1344/1925 yılından sonra yıkılmıştır.

Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme: dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ isimli eser, Hz. Hatice'nin kısaca hayatını, onun Hz. Peygamber'in hayatındaki yeri, önemi ile birlikte ikamet ettikleri evini, nakli bilgiler ve arkeolojik verilerle anlatmaktadır.[1] Eserin müellifi Ahmed Zeki Yemânî (ö. 2021), ünlü bir siyasetçi, petrol uzmanı ve ilim insanıdır. Yemânî'nin ilmi çalışmaları özellikle Mekke ve Medine tarihine verdiği önem eserlerinden de anlaşılmaktadır.[2] Yemânî, 1410/1989 senesinde Mescid-i Harâm'ı genişletme çalışmaları sürecinde tespit edilen Hz. Hatice'nin evinin görüntülenmesi ve kayıt altına alınması için ilmi birikimini ve siyasi gücünü kullanmıştır. Müellif, arkeolojik kazıda tespit edilen verileri, İslâm tarihi kaynaklarını esas alarak değerlendirmiştir. Özellikle Ezrakī[3] (ö.250/864 [?]), Fâkihî[4] (ö.278/891-92 [?]) ve Fâsî[5] (ö. 832/1429) gibi Mekke şehir tarihçilerinin nakilleri ile İbn Cubeyr[6] (ö.

[1] Ahmed Zeki Yemânî, *Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme*: *dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ* (Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2013),

[2] *Mevsuatu Mekkete'l-Mükerreme ve'l-Medineti'l-Münevvere (Encyclopedia of Makkah al mukarramah and al-Madinah al-munawwarah)*, İşraf: Ahmed Zeki Yemani, Tahrir: Abbas Salih Taşkendi (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî/al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1428/2007) 1-9 Ciltler.

[3] Ebû'l-Velîd Muḥammed b. ʿAbdullâh el-Ğassânî el-Ezraḳî, *Aḫbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âŝâr*, nşr. Ruşdî es-Ṣâliḥ Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403), 2/199, 200.

[4] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsḥâḳ el-Mekkî el-Fâkihî, *Aḫbâru Mekke fî Ḳadîmi'd-Dehri ve Ḥadîŝihi*, nşr. ʿAbdulmelik ʿAbdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Ḫaḍar, 1414H.), 2/273, 384.

[5] Ebû 't-Ṭîb Muḥammed b. Aḥmed b. ʿAlî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ğarâm bi Aḫbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm* (Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421), 1/360-363.

[6] Ebû'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Aḥmed b. Cubeyr el-Kinânî el-Endelusî, *Rıḥletu İbn Cubeyr* (Beyrut: Dâru Beyrût, ts.), 91, 93.

614/1217), Evliya Çelebi[7] (ö. 1095/1684 [?]) ve Betnûnî[8] (1329/1911) gibi birçok seyyahın anlatımlarını kazıda ortaya çıkarılan ölçüler ile mukayese ederek önemli bir çalışmaya imza atmıştır. Bu çalışmada Hz. Hatice'nin evine dair mimari planlar ve modern mimari ölçümler ile Mekke tarihçisi Fasi'nin anlatımlarıyla mukayese edilmiştir.[9] Mezkûr eserin *The House of Khadijah bint Khuwaylid in Makkah al-Mukarramah: a historical study of its location, building and architecture* başlıklı İngilizce tercümesi mevcuttur.[10] Kitabın, *Hz. Hatice'nin Evi & Konumu, Yapısı ve Mimarisi Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*[11] isimli Türkçe tercümesi de yayınlanmıştır.

Müellif, eserini sistematik bir şekilde tasnif ederek beş bölümde ele almış, her bölümde resim, çizim ve harita kullanarak değerlendirme yapmıştır. Kitabın ilk bölümünde Hz. Hatice bint Huveylid'in nesebi, evlilikleri ve çocukları daha sonra Hz. Muhammed ile evliliği ve ondan dünyaya gelen çocukları hakkında bilgi verilmiştir (s. 12). Hz. Hatice'nin güçlü, güzel ve etkili bir hanım olduğu örnekleriyle anlatılmıştır (s. 15). Bununla birlikte, bu bölümde kırk yaşında peygamberlik görevini üstlenen Rasûlullah'ın ilk vahiy sürecinde yaşadığı endişe, akabinde Hz. Hatice'nin evine gidişi, evdeki hâli ve eşinin ona nasıl destek olduğu kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir (s. 19). Yine bu evde daha sonraki süreçte nâzil olan ayetler ile Rasûlullah'ın hâlet-i ruhiyesi ve Rasûlullah'ın tebliği ile Müslüman olanlar kaynakları gösterilerek izah edilmiştir (s. 22). Ayrıca, Hz. Peygamber'in yirmi beş yaşında evlenerek yerleştiği bu evde, on beş yılını peygamberlik görevi verilmeden önce, on üç yılını ise Mekke'de tebliğ sürecinde geçirdiği; toplamda yirmi sekiz yıl boyunca bu evde nasıl bir yaşam sürdüğü ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (s. 25).

İkinci bölümde, Hz. Hatice'nin evinin konumu, tarih boyunca geçirdiği değişimler ve çevresindeki yapılar ele alınmaktadır. Müellif, söz konusu evin Mescid-i Harâm'ın kuzeydoğusunda, Benî Hâşim Mahallesi'ne yakın bir konumda ve eski adıyla "Hacer" veya "Attarin Sokağı" olarak bilinen bölgede yer aldığını belirtmektedir. Hz. Hatice'nin evi ve aynı bölgede bulunan Mekke'nin önde gelen şahsiyetlerine ait evler de harita üzerinde işaretlenerek okuyucuya sunulmuştur (s. 36).

Üçüncü bölümde, tarihî kaynaklarda aktarılan bilgilere dayanarak Hz. Hatice'nin evinde meydana gelen mimari değişimler incelenmiştir. Özellikle Mekke şehir tarihçileri Ezrakî, Fakîhî ve Fâsî'nin aktarımlarına dayanarak, evin ilgili dö-

7 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. M. Sabri Koz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 9/444.

8 Muhammed Lebib el-Betnûnî, *er-Rihletü'l-Hicaziyye li-veliyyin-niam el-Hac Abbas Hilmi Başa es-sani hıdiv Mısr* (Mısır: El-Cemaliyye, 1329), 54.

9 Yemânî, *Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid,* 50.

10 Ahmed Zaki Yamani, *The House of Khadijah bint Khuwaylid in Makkah al-Mukarramah : a historical study of its location, building and architecture*, ed. Muhammad Isa Waley, çev. Ayman Abdel Haleem (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2014).

11 Ahmed Zaki Yamani, *Hz. Hatice'nin Evi & Konumu, Yapısı ve Mimarisi Üzerine Tarihsel Bir İnceleme,* çev. Muttalip Tütüncü, (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2025)

nemlerdeki yapısal durumu ele alınmıştır (s. 43-45). Evin bir bölümünün mescide dönüştürüldüğü, diğer bölümünün ise odalarıyla birlikte muhafaza edildiği kaydedilmiştir. Bu bölümde evin ve mescidin mimari unsurları, çizimler ve ölçüler eşliğinde detaylandırılmıştır. Bu kapsamda, evin Hz. Fâtıma'nın doğduğu oda, kubbetü'l-vahy, muhtebe isimli odaları ile mescidin ön ve arka revaklar ile revaklar arasındaki alan olmak üzere çeşitli bölümler anlatılmaktadır (s. 50). Ayrıca, bu bölümde tarih boyunca halifeler, sultanlar ve emirlerin bu mekâna gösterdiği ilgi vurgulanmış, yöneticilerin Hz. Hatice'nin evine yönelik hizmetleri kronolojik olarak aktarılmıştır. Bu evde gerçekleştirilen inşa, tadilat ve tamirat süreçleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir (s. 58-60).

Dördüncü bölümde, seyahatnamelerde yer alan Hz. Hatice'nin evi hakkında bilgiler analiz edilmiştir. Mekke'yi ziyaret eden bazı seyyahların bu ev hakkında herhangi bir bilgi aktarmadığı belirtilmiş, ancak İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Evliya Çelebi (ö. 1095/1684), Johann L. Burckhardt (ö. 1817), Richard F. Burton (ö. 1890), Eyüp Sabri Paşa (ö. 1890), Betnûnî (ö. 1329/1911) ve C. Snouck Hurgronje'nin (ö. 1936) gözlemleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle Betnûnî'nin söz konusu evi tasvir eden çizimi ile bu çizimi esas alan Eyüp Sabri Paşa'nın gözlemleri, 1410/1989 yılında gerçekleştirilen arkeolojik kazılarla karşılaştırılmış ve bu değerlendirmeler doğrultusunda tespit edilen eksiklikler ortaya konulmuştur (s. 64-88).

Yazar, beşinci bölümde 1410/1989 senesinde kendisi ve bilirkişi ekibinin Hz. Hatice'nin evinde yaklaşık bir ay boyunca günde üç vardiya halinde çalıştığını belirtmektedir. Bu bölümde, evin ve mescidin ölçü ve özellikleri etraflıca anlatılmıştır. Ayrıca beşinci bölümde evin bölümleri; nakillerden elde edilen bilgiler ile kazıda tespit edilen veriler mukayese edilerek, fotoğraf ve çizimlerle anlatılmıştır (s. 94-135).

Ahmed Zeki Yemânî, araştırmasının sonuçlarını on madde halinde sıralayarak değerlendirmiştir. Müellifin, Hz. Hatice'nin evi üzerine gerçekleştirdiği bu araştırmada amacına ulaştığı söylenebilir. Nitekim, eserinde 14 asır boyunca ayakta kalmış bu yapının tarihî sürecini, nakiller ve arkeolojik verilerle ayrıntılı bir şekilde aktarmıştır. Ayrıca, çalışmasında bilimsel metodolojiden ayrılmadığını özellikle vurgulamaktadır (s. 137-141).

Tanıtımını yaptığımız *Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme* adlı eser, Hz. Hatice'nin evi üzerine yazılmış modern bir çalışmadır. Bu çalışma, İslâm tarihi kaynakları ile arkeolojik kazıda uzman ekiple yapılan incelemelerle elde edilen veriler kullanarak hazırlanmış; araştırmada interdisipliner ve multi-disipliner bir yaklaşım benimsenmiştir. Eser; tarih, arkeoloji, mimarlık ve mühendislik gibi farklı disiplinlerin bir arada kullanılmasıyla hem akademik hem de pratik anlamda değerli bir eser ortaya koymaktadır. Yemânî, Hz. Hatice'nin evinin tarihi ve mimari yapısını sadece rivayetlerle değil aynı zamanda kazı verileriyle

destekleyerek, mekânın zaman içindeki dönüşümünü kapsamlı bir şekilde sunmuştur. Eserin interdisipliner içeriği hem İslâm tarihini hem de bu dönemin kültürel ve sosyo-ekonomik yapısını anlamamıza katkı sağlamaktadır. Multi-disipliner yaklaşımla ise, farklı alanlardan gelen uzmanlıklar bir araya getirilerek, bu evin mimari, kültürel ve toplumsal anlamda taşıdığı önemi çok yönlü bir biçimde ortaya koymaktadır.

Erken dönem tarihî kaynaklarında Dârü's-Seyyide Hatîce olarak anılan bu mekânın, muahhar kaynaklarda Mevlid-i Fâtıma adıyla da kaydedilmesi, dikkat çekici bir değişimdir. Özellikle, başlangıçta Hz. Hatice'nin evinde yer alan ve Mevlid-i Fâtıma olarak adlandırılan bir odanın, zamanla tüm yapının adı hâline gelmesi önemli bir dönüşümü yansıtmaktadır. Ancak, eserde bu değişimin arka planına değinilmemiş, müellif tarafından bir değerlendirme sunulmamıştır. Bununla birlikte, söz konusu eserde tarihî sürecin anlatımının resim ve çizimlerle desteklenmesi, özellikle alanda yapılan arkeolojik kazıya ait fotoğraflara yer verilmesi, çalışmaya önemli bir görsel derinlik kazandırmaktadır. Bahse konu evin toprak altında kaldığı aşikardır. Ancak, arkeolojik kazının ve Mescid-i Harâm'ın son genişletme çalışmalarının tamamlanmasının ardından tarihî sürecin nihai durumunu görmeyi mümkün kılan, mekânı görüntüleyen bir görsele yer verilmemesi modern bir çalışma için önemli bir eksiklik sayılabilir.

Sonuç olarak, Ahmed Zeki Yemânî, *Dârü's-Seyyide Hatîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme* adlı çalışmasında, Hz. Hatice'nin evini yalnızca fiziksel bir yapı olarak ele almakla kalmayıp, Câhiliye döneminden itibaren İslâm tarihinin farklı evrelerine ışık tutan dinî, tarihî ve kültürel bir miras olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle eser, Mekke şehir tarihinin yanı sıra Müslümanların kültür ve siyaset tarihi araştırmaları açısından da önemli bir araştırma olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Hz. Hatice'nin evini müstakilen konu alan başka bir kitap bulunmaması, eseri daha değerli kılmaktadır. Akademik bir üslupla kaleme alınan bu eser, konuyla ilgilenen her düzeydeki okuyucu için önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

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

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

Kaynakça

Betnûnî, Muhammed Lebib. er-Rihletü'l-Hicaziyye li-veliyyin-niam el-Hac Abbas Hilmi Başa es-sani hıdiv Mısr. Mısır: El-Cemaliyye, 1329.

Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. ed. M. Sabri Koz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Ezraḳî, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. ʿAbdullâh el-Ǧassânî. *Aḫbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âŝâr*. nşr. Ruşdî es-Ṣâliḥ Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403.

Fâkihî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsḥâḳ el-Mekkî. *Aḫbâru Mekke fî Ḳadîmi'd-Dehri ve Ḥadîŝihi*. nşr. ʿAbdulmelik ʿAbdullâh Dehîş. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Ḫaḍar, 1414H.

Fâsî, Ebû 'ṭ-Ṭîb Muḥammed b. Aḥmed b. ʿAlî. *Şifâu'l-Ǧarâm bi Aḫbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm*. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421.

İbn Cubeyr, Ebû'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Aḥmed b. Cubeyr el-Kinânî el-Endelusî. *Rıḥletu İbn Cubeyr*. Beyrut: Dâru Beyrût, ts.

Mevsuatu Mekkete'l-Mükerreme ve'l-Medineti'l-Münevvere (Encyclopedia of Makkah al mukarramah and al-Madinah al-munawwarah), İşraf: Ahmed Zeki Yemani, Tahrir: Abbas Salih Taşkendi, 9 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî/ al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1428/2007.

Yamani, Ahmed Zaki. *The House of Khadijah bint Khuwaylid in Makkah al-Mukarramah : a historical study of its location, building and architecture*. ed. Muhammad Isa Waley. çev. Ayman Abdel Haleem. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2014.

Yamani, Ahmed Zaki, *Hz. Hatice'nin Evi & Konumu, Yapısı ve Mimarisi Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*. çev. Muttalip Tutuncu. Istanbul: Ketebe Yayınevi, 2025.

Yemânî, Ahmed Zeki. *Dârü's-Seyyide Hadîce bint Huveylid (r.a.) fi Mekketi'l-Mükerreme dirâsetun târîhiyyetun li'd-dâri ve mevkıihâ ve ımâretihâ*. Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2013.