

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

İSLÂM ÂLEMİ TARİH, COĞRAFYA, ETNOGRAFYA VE BİYOĞRAFYA LUGATİ

MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞININ KARARI ÜZERİNE
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİNDE
(A. ADIVAR v. 1955, R. ARAT v. 1964, A. ATEŞ, v. 1966, C. BAYSUN v. 1968)
T. YAZICI, B. KÜTÜKOĞLU, ORHAN F. KÖPRÜLÜ, İ. KAFESOĞLU [v. 1984],
S. BULUÇ [v. 1984], N. M. ÇETİN, NAZİF HOCA, A. S. FURAT, N. GÖYÜNC
TARAFINDAN
LEYDEN TAB'İ ESAS TUTULARAK
TE'LİF, TÂDİL, İKMÂL ve TERCÜME SÖRETİYLE
NEŞREDİLMİŞTİR

13. CİLT

‘UBAYD ALLAH — ZÜŞŞERÂ

BİRİNCİ BASILIŞ



KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

MİLLÎ EĞİTİM BASİMEVİ
İSTANBUL
1986

U

UBAYD ALLÂH. [Bk. UBEYDULLAH.]

UBAYD-İ ZÂKÂNÎ [Bk. UBEYD-İ ZÂKÂNÎ.]

UBEDA. UBÉDA, Ubbada, Cenûb-i şarki İspanya'da küçük bir şehir olup, takriben 31.000 (1950) nüfusu ile Jaen vilâyetinin idârî merkezidir. Araplar tarafından muhâfaza edilen Ubéda adı, her ne kadar İberik menşeli görünüyorsa da, müslüman coğrafyacılar şehrin müessisi olarak, Emevî hükümdârı 'Abd al-Rahmân II. b. Hakam (206—238=822—852)'i zikrederler; Ubéda'nın kuruluşunu oğlu ve halefi olan Muhammed tamamlamış olmalıdır. Ubéda bu devirden itibaren, Jaen idârî bölge (Kûra) 'sinin bir parçası hâline geldi ve bâzan, Elvira vilâyetinin diğer bir mahalli olan *Ubbadat Tarvâ* 'dan ayırmak için ona, *Ubbadat al-^eArab* (Arapların Ubéda'sı) adı da verildi (krş. İbn 'İzâri, *al-Bayân al-Muğrib*, II, 178—284). Ubéda, komşusu Baéza (Arapça *Bayyâsa*) gibi, garp müslüman dünyasında safran zirâati ile meşhur idi. Orta-çağdaki tarihi karanlık olup, Jaen'a tâbi bir idârî merkez olarak, dâima onun kaderini tâkib etmiştir. Hristiyan kuvvetleri, al-'İkâb 'da (Las navas de Tolosa) kazandıkları zaferden bir müddet sonra 609 (1212/1213)'da burayı ele geçirdi.

Bibliyografya: İdrisi, *Nuzhat al-Mustâk* (nşr. Dozy - de Goeje, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*), s. 203, trc. s. 249; Abu'l-Fidâ, *Takvîm al-buldân* (nşr. Reinaud - de Slane), s. 167, trc. s. 238; Yâkût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), I, 78; İbn 'Abd al-Mun'im al-Himyârî, *al-Ravz al-mi'târ*, s. V; al-Kalkaşandî, *Subh al-a'sâ*, V, 229; al-Makkarî, *Nafh al-tib* (*Analektes...*), II, 146; E. Lévy Provençal, *L'Espagne Musulmane au X^{me} siècle* (Paris, 1932), s. 170, 177.

(E. LÉVY PROVENÇAL.)

UBEYD-İ ZÂKÂNÎ-İ KAZVİNÎ. UBAYD-İ ZÂKÂNÎ (1300—1371), Nizâm al-Dîn veya Nacm al-Dîn lekaıyla (*Kulliyât*, önsöz, s.c) daha çok hiciv ve fıkraları ile tanınmış bir İran şâir ve edibi olup, Kazvin 'de Zâkânî'ler (Zâkânîyân) adı verilen bir âileye

mensuptur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Eserini 730 (1330)'da yazan Hamd Allâh Mustavfi (*Târih-i Guzida*, s. 845 v.d.)'nin, ondan tanınmış bir şâir olarak bahsetmesine bakılarak, en geç 700 (1300) tarihinde doğduğu söylenebilir. Yine aynı müellifin ifâdesine göre, 'Ubeyd-i Zâkânî'nin âilesi aslen Arap olup, Hafâca [b. bk.] kabilesine mensup idi. Tahsilini Şîrâz 'da tamamlayan 'Ubayd, *Târih-i Guzida* 'nin ifâdesi doğru ise, bir ara vezir (şâhib) olmuştur. Ancak onun hangi emir veya hükümdârın emrinde ve hangi tarihte çalıştığı hakkında bilgi verilmediği gibi, diğer kaynakların hiçbirinde de bu hususla ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Eserlerinde, bu husûsa dâir herhangi bir kayda rastlanmaması, hükümdarların himâyesine sığınmaya çalışması ve bunda başarı gösterememesi, onun bu vazifesini şüpheli bir duruma düşürmektedir. Abû İshâk (ölm. 747 = 1346) zamanında Şîrâz 'da bulunan şâir, önceleri ciddi şiirler yazmış, ancak bunların zamanın hükümdarlarının hoşuna gitmediğini anlayınca, işi güldürücü ve hicvedici şiirler yazmaya çevirmişti. Bir ara Celâyirîlerden Sultan Uvays 'in himâyesine giren 'Ubayd, Bağdad ve Tebriz 'de bulunmuştur; ancak bu şehirlerde ne kadar kaldığı ve daha sonra tekrar memleketine dönüp dönmediği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. İsfahan 'ın 768 (1367)'de Muzafferîler tarafından alınması için bir tebrik-nâme yazması (*Kulliyât*, s. 3), kendi el yazısı ile yazılmış bir kitabın 772 'de oğlu İshak 'ın eline geçmesine ve bâzı tezkirelerin ifâdesine (Şâhid-i Şâdik, Taqi al-Dîn-i Kâşî) göre, 771 veya 772 tarihlerinde vefat etmiş olduğu söylenebilir.

Eserleri: İyi bir tahsil gördüğü anlaşılan ve oldukça uzun bir ömür süren, yaşadığı devirdeki huzursuzluğu, haksızlıkları ve ikiye yüzölçümleri rindâne bir edâ ile hicveden 'Ubayd-i Zâkânî, bu husûsiyeti yanında aynı zamanda iyi bir şâir ve âlim olarak gözüktür. Ölümünden takriben 40 yıl önce, iyi bir şâir ve benzersiz risâleler sahibi olarak tavsif edilmiştir (Hamd Allâh Mustavfi, *ayn. esr.*, göst. yer.). 'Ubayd 'in eserleri, manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

I. Manzum eserleri: 1. *Divân*, kaside, gazel, terci ve terkib-i bend, mesnevî, kıt'alar ve rubâilerden ibâret bir eserdir. 2. *Uşşâk-nâme*, Muzaffelerden Şah Şayh Abû İshâk (ölm. 747 = 1346/1347) adına 751 (1350)'de yazılan ve 'İrâkî'nin aynı adlı eserinden mühlhem olan bu mesnevî, daima âşık olan gönlünden şikâyetle başlamakta, âşk, âşık ve mâşukun durumlarını anlatmaktadır. 3. *Kaşîda-i müş u gurba*, oldukça uzunca bir kasideden ibâret olan bu eserin mevzuunu, Kirman kedilerinden birinin, yıllarca fareleri parçaladıktan sonra, tövbe ve istigfâr edip, ibâdetle meşgul olması ve bu görüntüsü ile fareleri kandırıp yemek istemesi, bu sebeple aralarında çıkan savaşta yenilip idâm edilmesi teşkil eder. Kaside, zamanının riyakârliğa dayanan ahlâk ve âdâbını tenkid etmek maksadıyla kaleme alınmıştır (krş. Z. Şafâ, *Târîh-i adabiyat dar İrân*, III, 971 v.d.). 4. *Fâlnâme-i vuhûş u tu-yûr*, evcil olmayan hayvanlarla kuşlardan biri ile tutulan fahın neye delâlet ettiğini anlatan altmış rubâiyi ihtivâ eder. 5. *Hazliya vu tazminât*, mizah şeklinde zamanın ahlâk ve sâir âdâbı ile alay için yazılan şiirlerden ibârettir.

II. Mensur eserleri: 1. *Ahlâk al-âşraf*, devrinin ileri gelen kişilerini tenkid etmek maksadıyla 740 (1339) ta kaleme alınan bu eserde, önce hikmet, namus, şecâat, adalet, cömertlik, yumuşaklık (*hilm*), vefa gibi kelimelerin o devirde menfaat icâbı almış oldukları kötü mânalara işâret edilmiştir. 2. *Şad Pand*, hakîmâne yüz nasihattan ibâret olan bu küçük risâle güzel bir dille yazılmıştır. 3. *Riş-nâme* (sakal kitabı), sakal ve sakalın verdiği eziyeti yeren küçük bir risâledir. 4. *Fal-nâme-i burûc*, gökteki burçlara göre fal bakmayı anlatan bu risâlede, falcılar ve falcılıkla ilgilenenleri alaya almak sûretiyle tenkid eden küçük bir eserdir. 5. *Risâla-i ta'rifât*, dünya, idâre, ilim, me'murlar, zanaatkar ve başkaları ile ilgili istihlâhların, o devirde almış oldukları kötü mânaları güldürücü bir dille anlatan ve on bölümden ibâret küçük bir risâle olup, bu bölümlerinden dolayı ona *Dah faşl* adı da verilmektedir. 6. *Risâla-i dilgûşâ*, büyük kısmı Farsça, bir kısmı da Arapça hikâyelerden ibâret olup, yine devrinin ruhunu ve ahlâkını anlatmak için yazılmıştır. Bu eserden, 63'ü Farsça, 26'sı da Arapça olan hikmetli sözler Muallim Naci tarafından *Ubaydiye* (İstanbul, 1305) adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir. 7. *Navâdir al-amsâl*, Arapça olarak kaleme alınan bu eser darbimeseller ile hikmetli şiir ve sözleri ihtivâ etmektedir. 8. *Mahtûbât-i kalandarân*, devrindeki kalenderlerle alay etmek maksadıyla, iki kalenderin birbirine yazdığı iki mektuptan ibârettir. 9. Arapça makâmât kitapları tarzında Farsça olarak yazılan bu eserin sâdece ismi bilinmektedir. 'Ubayd'in eserlerinin bâzan *kulliyât*, bâzan da müferid risâleler hâlinde el yazması nüshaları vardır (bk. Munzavi, *Fih-*

rist-i kitâbhâ-yi haftî-i Fârisî, II, 1527 v.d.; III, 3247 v.d.; A. Ateş, *İstanbul kütüphanelerinde Farsça manzum eserler*, İstanbul, 1968, s. 269—273; Süleymaniye kütüp., Lala İsmail, nr. 572 [Kulliyât]; ayn. kütüp., Hamidiye, nr. 1181 [Kulliyât]; Süleymaniye kütüp., Reisül-küttâb, nr. 992 / 1—5 [Ahlâk al-âşraf, *Rişnâme*, *Ta'rifât*, *Şad pand*, *Hikâyât*]; Süleymaniye kütüp., Dügümlü Baba, nr. 454 / 2—3, *Ta'rifât*; Süleymaniye kütüp., Hamidiye, nr. 1468 / 10; Süleymaniye, kütüp., Ayasofya, 4795/25 —26 [Sad-pand, *Ta'rifât*]). 'Ubayd'in *Kulliyât*'ı, 'Abbâs İkbâl tarafından *Kulliyât-i 'Ubayd-i Zakânî*, şâmil *haşâyid u gazaliyât u hita'ât u rubâ'iyât ve uşşâk-nâme* (Tahran, 1321 hş.) adıyla neşredilmiştir. 'Ubayd-i Zakânî'nin latifeleri, daha önce Ferthé adında biri tarafından *La'âtîf-i 'Ubayd-i Zakânî* adıyla İstanbul'da (1303h) ve Tahran (1333) 'da basılmıştır.

İrân'ın içtimâî, iktisâdî ve idârî bakımdan en bozuk olduğu bir devirde yetişmiş olan 'Ubayd-i Zakânî, nesirde Sa'dî'yi en başarılı bir şekilde taklit edenlerden olup, zamanının birçok kusurlarını güzel ve alaycı bir dille anlatan san'atkârlardan biri idi.

'Ubayd'in, bilhassa mizah sâhasındaki kudreti ve bu arada içinde yaşadığı cemiyetin kusurlarını hicvetmekteki mahâreti, Tanzimât devri müelliflerince de beğenilmiş ve başta Ebüzziya tarafından olmak üzere, sözlerinden seçmeler (*Müntehabât-ı letâ'if*, İstanbul,...) yapılmak sûretiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Hâfız, muhtemelen Zakânî'nin hicivci husûsiyetinin te'siri altında kalmıştır. Ancak Hâfız daha çok yüksek tabaka ile meşgul olmuş, Zakânî her tabaka ile ilgilenmiştir. İrân'ın gerçek hiciv üstâdı odur; Zakânî, Arapça'yı iyi bilir. *Uşşâk-nâme*'si 'İrâkî'den mühlhem ise de, bu eser daha çok dünyevîdir. Şiirleri diğer eserlerine nispetle az sayılırsa da dikkat çekicidir.

Hiciv sâhasında, Avrupalılarca İtalyanların P. Aretino (1492—1556)'suna benzetilen 'Ubayd, şiir sâhasında Sa'dî ile Hâfız arasında köprü vazifesi görür.

Bibliyografya: Hamd Allah Mustavfî, *Târîh-i Guzîda* (nşr. E. Browne), Leyden-London, 1910, s. 845; Davlatşâh, *Tazkîrat al-şu'arâ* (Tahran, ts.), s. 322 v. d.; H. Ethé, *Târîh-i adabiyât-i fârisî* (trc. Rîzâ-zâde Şafâk), Tahran, 1337 hş., s. 118 vd.; H'vând-mîr, *Ĥabîb al-siyar*, (Tahran, 1333 hş.), III, 291; 'Abbâs İkbâl-i Aştîyânî, *Târîh-i mufasssal-i İrân* (Tahran, 1312 hş.), s. 550 v.d.; E. Browne, *Az Sa'dî tā Câmî* (trc. 'Alî Aşğâr Hikmat), Tahran, 1327, s. 312-340; Zâbîh Allah Şafâ, *Târîh adabiyât dar İrân* (Tahran, 2535 şahinşâhi), III, 963-984; 'A. Hayyâmpûr, *Farhang-i şuhavarân* (Tebriç), mad. 'Ubayd-i Zakânî.

(TAHSİN YAZICI.)

UBEYDULLAH. [Bk. MEHDÎ.]

UBEYDULLAH B. ZİYÂD. 'UBAYD AL-LÂH B. ZİYÂD, Emevî hânedânı vâ-lilerinden olup, Halife Mu'aviya I.'nin meşhur Irak umûmî vâlisi Ziyâd b. Abih'in oğludur. Annesi İranlı prenses Marcâna idi; bu sebeple ona İbn Marcâna da denmektedir. Babası onun yetişmesine büyük bir itinâ göstermiş ve yakın dostu Hârîşa b. Badr'ı ona hoca olarak tayin etmişti.

'Ubayd Allâh b. Ziyâd 53 (673; Halîfa b. Hayyât, *Târîh*, 206) veya 54 (Tabarî, II, 166) yılında Mu'aviya tarafından islâm devletinin askerî bakımdan en hareketli eyâletlerinden birisi olan Horasan vâililiğine getirilmiştir. Bu sırada onun 25 yaşında olduğu bütün kaynaklarca ifade edilmektedir. 'Ubayd Allâh, 54 (674) yılında Mâverâünnehr'e bir askerî sefer tertiplemiş ve Ceyhûn'u geçerek bölgenin ticâret merkezlerinden Beykend'i zapt ve müteakiben Buhârâ üzerine yürüyerek şehri muhâsara etti. Buhârâ hâkimi Kâbac Hâtûn, tek başına 'Ubayd Allâh'a karşı koyamayacağını anlıyarak Mâverâünnehr'in diğer beylerinden yardım talebinde bulundu. Yardıma gelen kuvvetlerin 'Ubayd Allâh tarafından mağlûb edilmesi üzerine Kâbac Hâtûn vergi vermek şartıyla 'Ubayd Allâh'dan sulh istemek mecburiyetinde kaldı. Hâtûn'un sulh teklifini kabul eden 'Ubayd Allâh, Buhârâ'dan 2.000 Türk okçu alarak geri döndü (Balâzurî, 410; Tabarî, II, 169 v.d.). Mâverâünnehr'e karşı yapmış olduğu bu başarılı seferinden sonra Basra vâililiği de 'Ubayd Allâh'a verildi. 2.000 Türk okçu ile birlikte Basra'ya geldi ve onları Sikkat al-Buhârîya (Buhârâlılar caddesi) adı verilen bir semte yerleştirdi (İbn al-Fakîh, s. 191). Hâricilerin ve Alevîlerin sık sık isyan çıkarttıkları Basra'da 'Ubayd Allâh, 2.000 Buhârâlıyı muhafız kuvveti olarak istihdam etmiştir. 'Ubayd Allâh'ın Horasan vâililiği 56 (675/676) yılına kadar sürmüştür. 58 (677/678) senesinde, başlarında Tavvâf b. Çallâk adlı birisinin bulunduğu Hâriciler Basra'da isyan etti. Âsiler üzerine gönderilen Buhârâlılar bir netice elde edemeyince arkadan takviye kuvvetleri gönderildi. Hâriciler mağlûb ve Çallâk katledildi. Bunu diğer Hâricî gruplarına karşı girişilen mücâdeleler takib etti. 'Ubayd Allâh, Hâricîlere karşı babasından da sert davranmış ve bu sâyede Basra'da sükûneti sağlamıştır.

Mu'aviya vefat edip, oğlu Yazîd Dimâşk'ta halife ilân edildiği zaman (60 = 680) Medîne'de Husayn b. Ali, 'Abd Allâh b. al-Zubayr, 'Abd Allâh b. 'Omar ona bi'at etmediler. Husayn, Hicâz vâlisi Valid b. 'Utba'den çekinerek gizlice Mekke'ye gitti. Kûfe halkı Husayn'ın Yazîd'e bi'at etmediğini öğrenince ona elçiler göndererek Kûfe'ye dâvet ettiler ve onu halife olarak tanıyacaklarını bildirdiler. Bunun üzerine Husayn, Kûfe halkının kendisine ne derece bağlı olduğunu yerinde tetkik ettirmek maksadıyla amcası-oğlu Muslim b. 'Akîl'i

Kûfe'ye gönderdi. Muslim, bir günde 12 bin kişiden Husayn adına bi'at aldı ve bunu Husayn'e bildirdi. Kûfe'deki bu gelişmelerden haberdâr olan Yazîd, derhal 'Ubayd Allâh'a bir mektup göndererek Kûfe vâililiğinin de kendisine verildiğini ve ne pahasına olursa olsun Muslim gâilesini bertaraf etmesini bildirdi. Yanında pek az kimseyle Kûfe'ye gelen 'Ubayd Allâh, bu şehrin ileri gelenlerinden Hânî b. 'Urva'nın evinde saklanan Muslim'in yerini öğrendi. Hânî'yi, onu teslim etmesi için sıkıştırdı ise de, bir netice alamadı ve onu hapsetti. Muslim, Hânî'nin hapsedilmesini bahâne ederek halkı isyâna teşvik etti. 'Ubayd Allâh, vâililik sarayında muhâsara edildi. Ancak Kûfe ileri gelenlerinin 'Ubayd Allâh'ın yanında yer almaları ve halkı, giriştikleri hareketin tehlikeli olduğunu söyleyerek tehdit etmeleri üzerine daha önce Husayn'e bi'at etmiş olanlar Muslim'i terk etmeye başladılar. Artık 'Ubayd Allâh'a, yanında birkaç kişi kalan Muslim'i yakalayıp idâm etmek kalmıştı (8/9 zilhicce 60 = 9/10 eylül 680 [Tabarî, II, 229 v.d.; İbn al-Aşîr, IV, 19 v.d.; Halîfa h. Hayyât, *Târîh*, s. 221]).

Muslim'den almış olduğu iyi haberlere inanarak, son gelişmelerden bilgisi olmayan Husayn, Kûfe'ye gitmeğe karar verdi. Husayn, Mekke'den Kûfe'ye doğru yola çıktığı sırada Muslim öldürülmüştü. 'Ubayd Allâh b. Ziyâd, Husayn'ın Kûfe'ye hareket ettiğini haber alınca şehirde gerekli tedbirleri aldığı gibi, 1.000 kişilik bir kuvveti de, onun Kûfe'ye yaklaşmasına mâni olmak maksadıyla vazifelendirmişti. Husayn'ın Kerbelâ'ya gelip konakladığı haberi Kûfe'ye ulaşınca 'Ubayd Allâh b. Ziyâd, Deylem'de çıkan bir isyânı bastırmağa me'mur ettiği 'Omar b. Sa'd b. Abî Vakkaş'ı (krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 125; İbn al-Aşîr, IV, 52 v.d.) 4.000 kişilik bir kuvvetle Husayn üzerine gönderdi. Yanında kâfi derecede adamı olmaması sebebiyle gelen kuvvetlere karşı koyamayacağını ve kendisini dâvet etmiş olan Kûfe halkından da bir yardım göremeyeceğini anlayan Husayn, geldiği yere dönmek, Dimâşk'a giderek bizzat Yazîd'e teslim olmak veya bir hudut şehrine yerleşmek istediğini ileri sürdü ise de, 'Ubayd Allâh bunların hiç birisini kabul etmeyip kendisine teslim olma şartını bildirdi (Tabarî, II, 315). Neticede 10 muharrem 61 (10 teşrin I. 681) cuma günü cereyan eden çarpışmada Husayn şehit düştü. İslâm tarihinde büyük karışıklıklara ve iç mücâdelelere zemin hazırlamış olan Kerbelâ faciâсында hiç şüphesiz başrolü 'Ubayd Allâh oynamıştır. Ancak bu şekilde cür'etkâr bir teşebbüste Yazîd'in kendisini destekliyeceğinden emin bulunuyordu. Nitekim Kerbelâ hâdisesinden sonra da Irak umûmî vâililiğinde kalması bu husûsu te'yid etmektedir.

Kerbelâ faciâsı Yazîd'e karşı olan muhâlefeti daha da sertleştirdi. Mekke'de 'Abd Allâh b. al-Zubayr hâlâ bi'at etmemekte direniyordu. Medîne'de

ise, halk Yazîd'in yerine 'Abd Allâh b. Hanzala'ya bi'at etmiş ve bu şehirde bulunan Ümeyye âilesi mensuplarını tehdiye başlamıştı. Bunun üzerine Yazîd, 'Ubayd Allâh b. Ziyâd'a Hicâz'daki bu karışıklıklara son vermesi için harekete geçmesini bildirdi; fakat 'Ubayd Allâh, Hısayn'ın şehid edilmesinden sonra Mekke ve Medîne'ye karşı askerî harekâta giriştiği takdirde ebediyete kadar lânetle anılacağını ileri sürerek, bu vazifeden affını istedi. Yazîd, onun bu mâzeretini uygun görerek, Hicâz'a Muslim b. 'Ukba al-Murri'yi gönderdi (Tabarî, II, 408; İbn al-Aşîr, IV, 111).

Yazîd'in 14 rebîülevvel 64 (11 teşrin II. 683) tarihinde vefatı üzerine 'Ubayd Allâh, Basra halkını mescidde tophiyarak Yazîd'in öldüğünü, merkezde karışıklıkların çıktığını, bu sebeple geçici bir zaman için kendisine bi'at etmelerini istedi, Basralılar onun bu isteğini yerine getirdiler. 'Ubayd Allâh, Kûfe'ye bir elçi göndererek bu şehir halkının da kendisine bi'at etmesini istedi. Fakat Kûfeliler onu reddederek 'Abd Allâh b. al-Zubayr'ın halifelüğünü kabûl ettiler. Bu sırada Dimâşk'ta Mu'aviya II., Mekke'de 'Abd Allâh b. al-Zubayr halife olarak halktan bi'at almışlardı. Ancak Mu'aviya II.'nin durumu daha nâzikti. Zîrâ Suriye'deki Kayşlılar, İbn al-Zubayr'ın halifelüğünü tanımışlardı. Suriye'deki bu karışık vaziyet Irak'ta da te'sirini göstermiş ve daha önce 'Ubayd Allâh'a bi'at etmiş olan Basralılar da karşı tarafa geçmişlerdi. Bu durumda Irak'ta kalamıyacağını anlayan 'Ubayd Allâh, Dimâşk'a kaçmak mecbûriyetinde kaldı. Suriye'ye geldiği zaman, Mu'aviya II.'nin ölümü üzerine Ümeyye âilesinin kalesi durumunda olan bu bölgenin büyük bir kısmının 'Abd Allâh b. al-Zubayr tarafına geçtiğini gördü. Kays kabîlesi reisi ve İbn al-Zubayr taraftarı Dâhhâk b. Qays, Dimâşk'a hâkimdi. Ümeyye âilesini destekleyen Ürdün valisi İbn Bahdâl, Cabiya'da bulunuyordu. Ümeyye âilesi İbn al-Zubayr'e karşı kimin halife olacağı hususunda tereddütler içinde idi. Bu sırada 'Ubayd Allâh, Dimâşk'a gelerek vaziyete müdâhale etmiş ve Marvân b. al-Hakam'ı halife olmağa ikna edebilmiştir. 3 zilkade 64 (22 haziran 684) tarihinde Marvân'a Cabiya'de bi'at edildi ve arkasından Marc Rahîf'de karargâh kurmuş olan Dâhhâk b. Qays'a karşı harekete geçildi. 64 yılı sonunda (temmuz/ağustos 684) başlıyan ve 20 gün kadar devam eden Marc Rahîf savaşında 'Ubayd Allâh sağ kanat kuvvetlerine kumanda ediyordu. Dâhhâk mağlûb edilerek Suriye tekrar Ümeyye âilesine kazandırıldı.

Marvân b. al-Hakam, Mısır ve Filistin'i ele geçirdikten sonra 'Ubayd Allâh b. Ziyâd'ı, 'Abd Allâh b. al-Zubayr'ın tarafını tutan Irak üzerine gönderdi. Marvân ona zaptedeceği bölgelerin vâililiği ve üç gün müddetle Kûfe'yi yağmalamasına müsâade edeceği vaadinde bulundu (Tabarî, II, 642). 'Ubayd

Allâh, Membic yakınlarında bulunduğu sırada onun kumandanlarından Hısayn b. Numayr, Ra's al-'Ayn'da Kûfeli şî'ileri ağır bir mağlûbiyete uğrattı (24 cemâziyelevvel 65 = 6 kânun I. 685). 'Ubayd Allâh, bundan sonra hemen bir yıl müddetle İbn al-Zubayr tarafını tutan Zufar b. Hâriş ve Kayşlılar ile mücâdele etmek zorunda kaldı. Bu sırada Marvân ölmüş ve yerine oğlu 'Abd al-Malik geçmişti. Diğer taraftan Muhtâr al-Şakafi de Kûfe'de hâkimiyetini kurmuş bulunuyordu. 'Ubayd Allâh, Zufar gâilesini bertaraf ettikten sonra Musul üzerine yürüdü. 10 zilhicce 66 (9 temmuz 686) tarihinde Muhtâr tarafından gönderilmiş olan kuvvetleri yendi. Muhtâr bu yenilgi haberini alır almaz, İbrâhîm b. al-Aştâr kumandasında yeni bir kuvvet gönderdi. İki ordu Musul civarında al-Hâzîr suyu kenarında karşılaştı. 10 muharrem 67 (6 ağustos 686)'de yapılan çetin savaşta 'Ubayd Allâh mağlûp ve maktûl düştü.

'Ubayd Allâh b. Ziyâd, Basra vâililiği sırasında bâzı imâr faaliyetlerine girişmiş, saray ve mescidler yaptırmıştır. On iki yıl kadar devam eden siyâsî ve askerî hayatı sırasında katıldığı ve başrolü oynadığı bâzı hâdiseler islâm tarihinde derin izler bırakmıştır.

Bibliyografya: al-Tabarî, nşr. de Goeje, bk. *İndeş*; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, nşr. Tornberg, Beyrut, 1965, bk. *İndeş*; al-Ya'kûbî, *Târîh*, nşr. Houtsma, II, 281, 288—291, 306—309, 317, 321; Halife b. Hâyyât, *Târîh*, nşr. Akram Zaki al-'Omari, bk. *İndeş*; al-Balâzurî, *Futûh*, nşr. de Goeje, bk. *İndeş*; al-Mas'ûdî, *Murûc al-Zahab*, nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, bk. *İndeş*; ayn. mll., *Kitâb al-Tanbîh va'l-İsrâf*, nşr. de Goeje, bk. *İndeş*; İbn al-Fakîh, *Kitâb al-Buldân*, nşr. de Goeje, bk. *İndeş*; al-Mubarrad, *al-Kâmil*, nşr. Wright, 178, 264, 329, 366, 430, 584 v.d., 592 v.d., 598 v.d., 610; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 291, 306 v.d., 309 v.d., 314, 318, 329 v.d., 343 v.d., 346, 349 v.d., 360, 377, 381; Wellhausen, *Die religiös-polit. Oppositionsparteien im alten Islam* (Abh. G.W. Gött., Philol. Hist. Kl. N.F., 2), 25 v.dd., 61 v.dd.; ayn. mll., *Arap devleti ve sukutu*, trc. Fikret İşıltan, bk. *İndeş*; Lammens, *Le Califat de Yazîd Ier*, 32 v.d., 124—130, 137—178; Buhl, *Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684*, ZA, XXVII, 50—64.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

UBULLA. al-UBULLA, islâmî Orta-çağ'da, Basra'nın şarkında Dicle deltasının kanal bölgesinde büyük bir şehir idi. Burası, Dicle kıyısının sağında ve Basra'nın esas su yolu olup, cenûb-i şarkî istikâmetinde Dicle'ye, daha sonra Abadan'a oradan da denize giden ve Nahr al-Ubulla adı verilen büyük kanalın şimâl tarafında bulunmakta idi. Bu kanalın uzunluğu umûmiyetle dört

fersah veya 2 barîd (al-Makdisî) olarak gösterilmiştir. al-Ubulla, *Periplus Maris Erythraei* (Geogr. Graeci Minores, I, 285)'ye göre sâhilin yakınında bulunan 'Απλογοῦν Ἐμποροῦν ile birleştirilebilir ve al-Mas'ûdî (*Murûc*, III, 364)'de geçen bir hikâyede al-Ubulla, Dicle munsabında yegâne liman iken Basra'nın kuruluşundan önceki bir devrenin hâtırasını yaşatır. Sâsânîler zamanında Aşağı Babil'in idârî taksîmatı ve Sâsânî hükümdarlarının şehir te'sisleri hakkında mâlûmat veren eski Arap müellifleri al-Ubulla'yı, Dicle'nin karşı sâhilinde aramaları gereken eyâlet'ler olarak, Dast-Maysân (İbn Hurdâzbih, BGA, VI 7) veya Bahman Ardaşîr (Tabarî, I, 687) ile birleştirmişlerdir; Eutychius (*Patrologia Graeca*, III, 911) de aynı şekilde al-Ubulla'nın Ardaşîr I. tarafından kurulduğunu iddia eder (bunun için krş. H. H. Schaefer, *Isl.*, XIV, 27 v.dd.). İbn Hurdâzbih, s. 7'de, Peygamber'in muasırı olan birinin bir Arapça şîrinde al-Ubulla adının geçtiğini kaydeder. İslâm fütûhat tarihine göre, bu şehir 12 (633) yılında 'Utba b. Gazvân tarafından silâh kuvvetiyle zaptedilmiştir. Bu fâtih, şehri Halife Ömer'e „al-Bahrayn, 'Umân, Hind ve Şîn'in limanı" olarak tanıtır (al-Balâzurî, s. 341). Bu fetih sayesinde Araplar karşı sâhili (Dast Maysân) ve Fırat havâlisi denilen bölgeyi ele geçirdiler. Basra'nın gelişmesinden sonra al-Ubulla ehemmiyetini kaybetti ise de, bütûn Abbâsî devrinde büyük bir şehir olarak kaldı. Şehir eski zamanlara nazaran, denizden biraz daha fazla bir mesâfede bulunmakla birlikte meddin te'sirleri al-Ubulla'dan daha yukarı taraflarda görülmekte idi. IV.-VI. (X.-XII.) asır müellifleri bu şehirden az veya çok bahsederler: Civârı, övücü ifâdelerle tasvir edilmiştir (krş. Yâkût, I, 97); Nahr al-Ubulla'nın sâhilleri büyük bir bahçe hâlinde idi (İbn Havkâl, BGA, II, 160). Dicle, al-Ubulla civarında gemi-cilik bakımından ehemmiyetli idi. Abbâsîlerin ilk zamanlarında orada tehlikeli bir girdab vardı; burası bir Abbâsî prensesi hesabına doldurulan taşlarla ortadan kaldırıldı. Burada al-İdrîsî (nşr. Jaubert, I, 364)'nin tasvir ettiği bir deniz feneri inşa edildi. Makdisî (BGA, III, 118)'ye göre al-Ubulla o zaman Basra'dan daha genişti; burası bez dokumacılığı ve Ya'kûbî (BGA, VII 360)'nin bildirdiğine göre de gemi inşaatı ile meşhurdu. Bu yeri 443 (1051) yılında ziyâret etmiş bulunan Nâsîr-i Hısrav (*Safar-nâme*, Berlin, 1341, s. 133) de havâlisinin hârikülâde güzelliğini canlı bir şekilde tasvir eder; diğer taraftan al-Ubulla'nın strateji bakımından mühim bir nokta olmadığı anlaşılmaktadır. Burası, 331 (942) senesinde olduğu gibi Basra'daki Barîdî kardeşlere karşı icrâatta bulunan 'Umân vâlisi tarafından işgâl edildi (krş. Miskavayh, nşr. Amedroz, II, 46); fakat o zaman vukua gelen hâdiselerin gösterdiği gibi al-Ubulla, bu şehir bakımından mühim bir müdâfaa unsuru olmaktan uzaktı. Anlaşılan

VII. (XIII.) asırdan sonra o havâlinin umûmî çöküntüsü, bu mevkin gittikçe ortadan kalkmasına âmîl oldu. İbn Baştû'a (II, 17 v.dd.) burasını bir köy olarak gösterir; *Nuzhat al-kulûb* (s. 38) ise, Nahr al-Ubulla'yı tanımakla birlikte, doğrudan doğruya bu mevkiden bahsetmez. O devirde bu yer ortadan kalkmış olmalıdır. Muahhar kayıtlarda ancak eski coğrafî mâlûmatın verilmesi ile iktifâ edilmiştir (msl., Kâtib Çelebi, *Cihân-Numâ*, s. 453).

Bibliyografya: Ritter, *Erdkunde*, X, 52, 177, 180; XI, 1025; Gy. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 44 v.dd.

(J. H. KRAMERS.)

ÜC. [Bk. ÜC.]

ÜC. 'ÜC veya 'ÂC b. 'Anâk (veya 'Anâk), Kitâb-ı mukaddes'teki Ba-şan'ın dev cüsseli hükümdârı 'Ög'un Arapça şekli olup, Kur'an'da zikri geçmez. Tabarî (I, 500 v.d.) de onun cüssesinin iriliğinden ve ölümünden bahseder; 10 arşın boyunda olan Mûsâ, 10 arşın uzunluğundaki asâsıyla 'Üc'un topuğuna vurmak için on arşın sıçradı; devin devrilen cüssesi Nil üzerinde köprü vazifesini gördü.

Şa'alâbî, daha teferruatlı bilgi verir: 'Üc, 23.333 arşın boyundadır. Suyu bulutlardan içer, denizin dibinde yürür, denizden balina çıkarır ve onu güneşte kızartır. Nûh, onu gemisinden kovar, tufan onun ancak diz kapağına kadar gelir. 3000 sene yaşar. Mûsâ 12 haberciyi gönderdiği zaman, onları başı üzerindeki odun demeti içine koyarak ezmek ister. Fakat, karısının tavsiyesi üzerine, gördüklerinin korkunçluğunu kendilerini gönderenlere anlatmak için onları geri yollar. 'Üc, Benî İsrâil kampını gördüğü zaman burayı bir darbeyle parçalayabilmek için, dağdan büyük bir kaya koparır. Bu esnâda Allah, Hudhûd'u gönderir. Kuşların deldikleri kaya bir gerdanlık gibi 'Üc'un üzerine düşer. Mûsâ, onu bir darbe ile yere yıkar.

al-Kisâ'i, hikâyeyi hârikülâde bir şekilde zenginleştirir: Âdem tarafından kovulan Kâbil'in ve kız kardeşi 'Anâk ('Anâk böylece kadın ismi olur)'ın annesi tarafından cezalandırılan 'Üc, annesini öldürmek için İblîs'in attığı taşı havada yakalar. İşte bu sebeple annesi ona mükâfaat olarak kuvvetlilik ve uzun ömürlülük bahş eder. 'Üc, denizde yürüdüğü zaman sular onun ancak dizlerine çıkar, gezindiği zaman toprak titrer, ağladığı zaman gözlerinden yaş nehirler gibi akar, bir yemekte iki fil yer, senede iki defa uyur. Nemrud devrinde gökyüzünü zorla idâre etmeye kalkar. Nûh'un gemisinde, onunla birlikte bulunur. Fir'avun'u Tanrı'ya ibâdete dâvet için Mûsâ tarafından, Fir'avun'a Yuska gönderildiği zaman onun meclisinde 'Üc da hazır bulunuyordu. 'Üc, Fir'avun'un kızını almak için dev gibi kayalarla Benî İsrâil kampını yok etmek ister, fakat Mûsâ tarafından öldürülür.

Bu efsânelerin kaynakları *Kitâb-ı muhaddes* 'te ve *Aggada* 'da bulunur. *Kitâb-ı Muhaddes*, 'Ög'un iriliğinden (*Deuteron*, III, 11) ve yok olmasından (*Num.* XXI, 33—35) bahseder. F. Jöhanan, 'Ög'u tufandan kaçan bir firarı olarak zikreder (*B. Nidda*, 61^a); çok defa Lût'un yakalanması haberini İbrahim'e götüren çakak olduğu söylenir (*tekvîn*, XIV, 13). Uzun ömürlülüğe bu sayede kavuşur (*Tekûm Rabba*, XLII, 8). al-Kisâ'i gibi *Deut Rabba* (I, 25) da onu Fir'avun sarayına nakleder. *B. Berachôt*, 54^b eski İbranice Targum Num. XXI, 35 'te Mûsâ'nın onu bir sıçrayışta nasıl öldürdüğü anlatılır. İslâmî efsâne, 'Ög'un kayasını kemiren karıncalar veya kurt yerine Süleyman efsânesinde tanınan Hudhûd görünür.

Bibliyografi: Tabari, nşr. de Goeje, I, 500, 501 ('Ac okunuşu için bk. Barth'in notu, s. 501); Şa'âlâhî, *Kışaş al-anbiyâ* (Kahire, 1325), s. 151—153; al-Kisâ'i, *Vitae Prophetarum* (nşr. Eisenberg), s. 233—235; M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyden, 1893), s. 180—182.

(BERNHARD HELLER.)

UC. [Bk. ELBISTAN.]

UCDA. [Bk. ÜCDE.]

ÜD. [Bk. ÜD.]

ÜD. 'ÜD, Atlas okyanusundan Basra körfezine kadar uzanan sâhadaki islâm halkları arasında kullanılan en mühim bir çalgı âleti (krş. TUNBÜR, KİTARA, KİŞARÂ).

Arap müellifler, *barbağ* ile 'üd arasında tefrik yapmamakta iseler de, iki çalgı arasında esaslî bir fark olmalıdır. Asıl 'üd'un iki parçadan ibâret bir gövde ile bir sapı bulunduğu halde, *barbağ*'ın tek parçadan yapılmış bir gövde ve sapı vardır. al-Mas'ûdî (*Murûc*, VIII, 88), 'üd'un Lamak (*Kitab-ı muhaddes*, Tekvîn, IV. 'deki Lamech) tarafından icad edildiğini söylemekte ise de, başka bir yerde (VIII, 99), bu âletin mucidi olarak umûmiyetle Greklerin kabûl edildiğini ifade etmektedir. Mucidi olarak Fisagor, Eflatun, Euclides ve Batlamyus da zikredilmektedir; bununla beraber, al-Mas'ûdî, *Tarbihi* (BGA, VIII, 129) 'de, „Batlamyus, 'üd'dan bahsetmediğine göre, Greklerin 'üd'u bilmedikleri bedihidir“, demektedir. Bu çalgının, gerçekten de eski bir menşei var idi. Mısır'da Goshen'de bulunmuş ve XIX—XX. sülâlelere atfedilmiş olan pişmiş tuğla üzerindeki şeklin, bir 'üd'u gösterip göstermediği (Petrie ve Duncan, *Hyksos and Israelite Cities*, s. 38, levha XXXVII, B) belli değildir; bunun Milâddan önce II. asırdan itibaren Hind'de şüphe götürmeyen nümüneleri bulunur (msl. Kalküte 'deki Hindû müzesindeki Bharhut heykeli). Daha yeni Hindû benzerleri için bk. J. Am. O. S., I, 244, 253; Burgess, *Buddhist stupas of Amaravati and Jaggayyapeta*, şekil 7. Buna, Mag. Gen. Cunningham tarafından British Museum'a verilmiş olan

bir Efganistan kabartma süste de rastlanmaktadır.

'Üd'un, Şâpûr I. devrinde (241—272) tanındığı ve bu hükümdar devrinde icad edilmiş olduğu (Abu'l-Fidâ, *Historia anteislamica*, s. 82) söylenmektedir. Bununla beraber, büyük bir ihtimalle bu âletin *barbağ* olduğu, verilen bilgilerin, âletin gelişmesi ve muhtemelen göbekteki tablanın deri yerine tahtadan yapılmış olması ile ilgili bulunduğu tahmin edilebilir. İranlılar, ördek (*bağ*)'ın göğsü (*bar*)'ne benzediği için bu âlete *barbağ* adını verdiler (al-H'arizmi, *Mafâtih al-ülüm*, s. 238; krş. Lane, *Lexicon*). J. P. N. Land (*Trans. IXth Congress of Orientalists*, 1891, s. 154), Arap müelliflerin bahsettikleri İran 'üd'unun, gerçekte iki telli tûnbür olduğu kanâatinde idi. Ancak Sâsânî san'atının birçok nümunesi, İran 'üd'unun dört telli olduğunu (krş. Dalton, *Treasures of the Oxus*, 2. tab'i, s. 211), göstermektedir ve bu tel sayısı diğer kaynaklarla da te'yid olunmuştur (krş. J. R. A. S., 1899, s. 59). İbn 'Abd Rabbihi, *İkhd al-farid*, III, 181'den VII. asrın sonunda Irak'ta iki telli bir 'üd'un bulunduğu bilinmektedir ve VIII—IX. asra âit iki telli bir 'üd (*barbağ*) resmi günümüze kadar gelmiştir (Pézar, *La céramique archaïque de l'Islam*, levha 67). *Barbağ*, islâmiyetten önce, Arap Cassâniler (*Ağânî*, XVI, 15) ve islâmın ilk zamanlarında da Suriyelilerde (*ayn. esr.*, III, 84) başlıca çalgı âleti idi. Grekçe *πάππιτος* galiba şarktan alınmış (Athenaeus, *Deip.*, IV, 14) olup (Strabon, *Géog.*, X, III, 17), onun yabancı bir adı olduğuna işâret eder.

İslâmiyetten önceki Araplar, *mizhar*, *kîrân* ve *muvattar* adlarıyla tanınan çeşitli 'üd'lar kullanıyorlardı. Bu âletler, galiba sâdece deri tabladan yapılmış olmaları dışında *barbağ*'la aynı idiler. *Mizhar*, Arap lügatçilerin hepsi (ayrıca bk. al-Mas'ûdî, *Murûc*, VIII, 93; al-'İkhd al-farid, III, 186) tarafından 'üd'a muâdil olarak gösterilmektedir. Bununla beraber XI. asırdaki *Glossarium Latino-Arabicum*'da *mazhar* (s. 562) veya *mizhar* (s. 508) *tympañum* ile bir tutulmuştur, fakat bugünkü *mazhar* bir zilli teftir. Ancak, eski Arap lügatçilerinin bu aynileştirmesi şüphelidir. VI. asır şâirlerinden İmrû' al-Kays (al-Şalâhî, var. 13) ve 'Alkama (*Mufazzzaliyât*, metin, s. 812) *mizhar*'ı öven şiirler söylemişlerdir. *Mizhar*, Naẓr b. al-Hâriş (ölm. 624)'in 'üd'u Irak'tan Arabistan'a ithâl ettiği zamana kadar Kureyşlilerde makbûl çalgı âleti idi. al-Harbi'ye göre, *kîrân* da bir 'üd olup (çalkarken) göğse yerleştirildiği için böyle tesmiye olunmuş idi. Bu âlet İmrû' al-Kays (al-Şalâhî, var. 15) tarafından da zikredilmiştir. Labîd (ölm. 612 [b. bk.]) *mu-vattar*'dan bahseder; bu âlet umûmiyetle 'üd olarak kabûl edilmiştir (Lane, *Lex.*, I, 126). Yukarıda bahsedildiği gibi, VI. asrın sonuna doğru al-Naẓr b. al-Hâriş, tablası muhtemelen ağaç ('üd = ödağacı)'tan olma vasfını taşıyan 'üd'u Irak

'tan Mekke'ye getirdi (al-Mas'ûdî, *Murûc*, III, 93 v.d.). al-Kalbi (ölm. 763), Medine'de ilk 'üd'u çalanın Sâ'ib Hâşir (ölm. 683) olduğunu kaydetmektedir (*Ağânî*, VII, 188). 684'e doğru İbn Surayc [b. bk.], İran tarzında yapılmış (*Ağânî*, I, 98; krş. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, 1927'de çizilmiş 'üd) bir 'üd çalıyordu. Bu İran tipi 'üd, Zalzal (ölm. 791 [b. bk.])'ın „mükemmel 'üd“ veya 'üd şabbûğ' (*Ağânî*, V, 24)'u icad ettiği zamana kadar Araplar arasında aynı itibarı gördü. Bununla beraber İran 'üd'u, yani *barbağ*, asıl 'üd'un yanında kendi itibarını devam ettirdi. Bowen'in, *Life and Times of 'Alî b. 'İsâ*, adlı eserinde kapak süsü olarak yapılmış, X. asırdaki Elcezire'ye âit bir 'üd resmi, çok iyi bir *barbağ* olabilir; aynı şey, XIII. asırdaki *Cantigas de Santa Maria* 'larda (Riaño, *Notes on early Spanish Music*, şekil 45) çizilmiş olan 'üd resmi şüphesiz olarak *barbağ* (krş. 'üd veya asıl 'üd, şekil 44, b)'ı gösterdiği gibi, Londra'da Victoria and Albert müzesindeki (*The Legacy of Islâm*, şekil 89) X—XI. asra âit İspanya-Fas kutusu üzerinde çizilmiş 'üd resmi için de aynı şey söylenebilir. Bu tipte tanınan diğer iki çalgı âleti *pîpâ* ve *kabûs*'tur. *Pîpâ*, denildiğine göre, Çinlilerin Han sülâlesi devrinden beri kullandıkları (Van Aalst, *Chinese Music*, Şanghay., 1884, s. 64), balon şeklindeki kitardır. Bu çalgı XIII. asırdaki Moğullar vasıtasıyla Mezopotamya'ya gelmiş olup, İbn Gaybî (ölm. 1435) onun bir tavsifini vermektedir. Moğul—İran mektebi resimleri arasında bu çalgının resimleri de bulunur (Marteau—Vever, *Miniatures persanes...*, 1913, şekil 212). al-Mu'tarriẓî (ölm. 1216), *Miz'af* [b. bk.] dediği bir çalgı âletinden bahs eder ve onu Yemen halkı tarafından imâl edilmiş „bir çeşit tûnbür“ olarak tavsif eder. *Tâc al-arûs* müellifine göre, bu çalgı bugün *kabûs* adıyla tanınmaktadır ve Hicâz'da *kabûs*, Umman'da *kabbûs*, Hadramut'ta *kambûs*, Türkiye'de kopuz olarak bilinen çok eski bir çalgı âletidir. al-Mas'ûdî'nin *Murûc*'undaki Yaramika müzik âletinin قوبوزة veya قوبوزة adının (Kopuz) şeklindeki adları şüphesiz قوبوزة adının (Kopuz) yanlış istinsahlarıdır (Farmer, *Studies in Oriental Instruments*, s. 59; *History of Arabian Music*, s. 6). Evliyâ Çelebi (XVII. asır) [yanlış olarak] *kûpûz*'un, Mehmed II.'in Hersekoğlu Ahmed Paşa adında bir veziri tarafından icad edildiğini söyler. O, bunu Şaştar'dan daha küçük, üç telli ve oyuk bir âlet olarak tavsif eder (*Travels*, s. I/II, 235). Diğer taraftan İbn Gaybî (ölm. 1435) *kûpûz rûmî*'nin beş çift telli olduğunu kaydeder. Artık Türkler tarafından kullanılmayan bu âlet, *kobza*, *koboz* adıyla Polonya, Rusya ve Balkanlarda yaşamakta ise de, asıl 'üd olup, *barbağ* tipi değildir. Yeni Hicâz *kabûs*'u, deri bir tabla ve altı telli bir kısım ile uzatılmış, küçük karınlı *barbağ* için bk. Farmer, *Studies...*, s. 72 (hâzramî çalgı âleti için bk. Landberg, *Arabica*, III, 15, 29, 113;

Malezya *gambus*'u için bk. *Journal of Straits Branch of the R. A. S.*, 1904 [nr. 40], s. 13, şekil 5). Türkistan'da *kûbûz* adında, daha iptidai büyük bir çalgı âleti vardır (Fitrat, *Özbek Kıldassih Müşikâsî*, Taşkent, ts., s. 43). Zalzal tarafından VIII. asırdaki ithâl edilmiş şekliyle asıl 'üd'un, görüntüye göre, bugün kullanılan âlette olduğu gibi ayrı bir sapı vardı; halbuki şimdiye kadar kullanılan *barbağ* veya İran 'üd'u, bir baştan öteki başa kadar derecelenmiş ve belki *kabûs* gibi tamamıyla oyulmuş tek parçadan ibâret idi, ayrı sapı yoktu. Zalzal'ın 'Üd al-şabbûğ'u, şabbûğ denilen balığa benzediği için böyle isimlendirilmişti. Arap lügatçileri tarafından verildiği şekli ile şabbûğ'un karın kısmı, Zalzal 'üd'unun gövdesinin, armud biçiminden (krş. Engel, *Mus. Instr. in the South Kensington Museum*, s. 248 karşısında balık biçimindeki resim, İspanyolca *machete*,) çok, yumurta biçiminde olduğu neticesine götürmektedir. 'Üd al-şabbûğ'un bu şekli ile asırlar boyunca islâm san'atında devam ettiği görülürse de, *barbağ*'ın dayandığı gövde şüphesiz halk arasında en çok yaygın olan tiptir (Lachmann, *Musik des Orients*, levha 11). Meşhur Endülüslü mûsikîşinas Ziriyâb (VIII—IX. asır) 'ın 'üd'u Bagdad'da geliştirdiği ve şimdiye kadar kullanılan ağaçtan mızrab yerine kuş kanadı tüyünden yapılmış mızrabı Endülüslü'e getirdiği (al-Makkarî, *Analektes*, II, 86 v.d.) iddia edilir. Aynı zamanda al-Kindî (ölm. 874) ve al-Farâbî (ölm. 950)'nin, bahsettikleri beşinci bir tel icadını da ona atfederler. 'Üd'un tellerinin üzerindeki te'sir (*ta'sîr*, krş. 7005) hakkında tam bir açıklama için bk. Farmer, *The Influence of Music from Arabic sources*, London, 1926.

'Üd'un muhtelif kısımlarının, bu devirdeki adları şöyle idi: *ra's* (baş, helezonî); *malavî* (ses tonunu sağlayan kulak); *anf* (civata); *İbrîk* veya *unh* (sap); *avtar* (teller); *dasâlin* (tuşlar); *muşt* (ud köprüsü sapı); *vach* (tabla); 'ayn (ahenk deliği); *mizrab* (mızrap), teller ve tuşlarla ilgili isimler için bk. mad. MÜSİKİ. Ebad ve diğer teferruat, al-Kindî (Berlin el-yazm., nr. 5530, var. 25), al-Farâbî (d'Erlanger, *La musique arabe*, I, 163), *İhvân al-Şafâ* (Bombay tabı, I, 98) ve al-H'arizmi (*Mafâtih al-ülüm*, s. 238) tarafından verilmiştir. Şâfi al-Dîn 'Abd al-Mu'min (ölm. 1293) devrinde 'üd'un beş teli vardı (Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux*, s. 52) ve bu durum şarkta XVI. asra kadar devam etti. 'üd Kâmil adı verilen bu âlet, eski klasik dört telli 'üd ('üd kadîm)'dan azıcık daha büyüktü. İran san'atında 'üd'un çok büyük modelleri muhâfaza edilmiştir. Mûsikiye dâir *Kanz al-tuhaf* (XIV. asır) adlı Farsça bir risâle ile bunun taklidinden ibâret olan Ahmed-oğlu Şükrullah'ın risâlesi, 'üd'un imâli hakkında çok teferruatlı bilgi vermektedir. 'Üd bakında XVI. asır tarihli bir Magrib risâlesi nüshası, dört telli bir âletten bahsetmektedir. (Farmer, *An old*

Moorish Lute Tutor, s. 4). Orta-çağ 'ūd'unun Yeni-çağ 'ūd'undan farkı (Farmer, *Arabic musical MSS. in the Bodleian Library*, kapakta), ikincisinde perdenin bulunmamasıdır; dört çift telli yeni Fas 'ūd'u hakkında bk. Höst, *Nachrichten von Marokko und Fes* (1787), s. 261, levha XXXI ve yedi çift telli alet için bk. Lavignac, *Encycl. de la musique*, V, 2927. Ne Russel (*Nat. hist. of Aleppo*, 2. tabı, 1794), ne de Niebuhr (*Reisebeschreibung von Arabien und anderen umliegenden Ländern*, 1774—1778) 'ūd'dan bahsederler; ancak bu yedi çift telli aletin, Villotteau (*Description de l'Égypte* [1809—1826], I, 847 ve Lane, *Modern Egyptians* [1836]) tarafından resmi çizilmiş ve teferruatlı bir şekilde tavsifi verilmiştir. Bugünkü Mısır 'ūd'u beş çift tellidir (Darvîş Muhammed, *Şafâ al-avkât*, Kahire, 1910, s. 11; Muhammed Kâmil al-Hulaî, *al-Musîkî al-şarîkî*, Kahire, 1904); bununla beraber, bâzan altı çift telli 'ūd da vardır (Lavignac, *ayn. esr.*, V, 2785). Suriye ve Filistin'de XIX. asrın başında yedi çift telli bir alet kullanılıyordu (Muşârka, *Risâlat al-Şihâbiya*); ancak bugün bu alet, yerini beş çift tellisine terk etmiştir (Dalman, *Palästinischer Dīwan*, M F O B, VI, levha III; Z D P V, L, levha 4). Türkiye, beşi çift ve biri tek olan altı telli 'ūd'u tercih etmiştir (Lavignac, *ayn. esr.*, V, 3017; Fahrî Bey, *Nazarî ve ilmî ud dersleri*, İstanbul). 'Ūd nümüneleri birçok müzede (South Kensington, London, nr. 689/69; Bruxelles, nr. 164; New York, nr. 378) bulunur. Avrupa, bu aleti ve adı (*al-ūd*, Portekizce *alaud*, İspanyolca *laud*, Fransızca *luth*, Almanca *laute*, İngilizce *Lute*)'nı Araplara borçludur.

'Ūd'un diğer modelleri arasında *tuhfat al-ūd*, *kuvitra*, *lavta*, *rūd*, *şahrūd*, *tarab*, *al-futūh*, *tarab zūr*, *Avzān*, *rubāb*, *muğnî*, *şidîrgū* ve *rūh afzā* vardır. *Tuhfat al-ūd*, İbn Gaybî tarafından, normalin yarısından daha küçük cüssede bir 'ūd olarak tavsif edilmiştir. *Kuvitra* veya *Kuvîşra*'nın karın kısmı daha küçük ve daha az derindir; bu kısmın sapı, kendisine yanlamasına tutturulmuştur; halbuki 'ūd'da bu sap kaim zaviye teşkil edecek şekilde tesbit edilmiştir. Bu alet, bütün Fas'ta revaçta olup, dört çift telli vardır (Salvador-Daniel, *La musique arabe*, 1879, s. 81; Christianowitsch, *Esquisse historique de la musique arabe*, s. 30, resim 4). Bu ad, X. asırdan itibaren müslüman İspanya'da kullanılan *kitarā* veya *kişāra*'nın (halk dilinde) bir küçültme şeklidir (krş. *al-İkḍ al-farid*). Maḳḳarî (*Analectes*, II, 144)'de zikri geçen, al-Şakundî (ölm. 1231) 'si, hiç şüphesiz 'si'dir (krş. Dozy, *Suppl. Dict. Arabes* ve Fagnan, *Add. aux Dict. Arabes*). XI. (Seybold, *Gloss. Lat. -Arabicum*) ve XIII. (Schiaparelli, *Voc. in Arabico*) asırlarda *haysār* ve *haysāra* kelimeleri, Latince *cithara* (*kuvitra* nümüneleri için bk. Bruxelles, nr. 292—295; New York, nr. 401; Paris, nr. 852) kelimesi ile aynı tutulmuştur. *Lavta*, *kuvitra*'ya benzer bir alet idi.

Dört çift telli olan bu alet, Türkiye'de çok tanınır. O, Evliyâ Çelebi (XVII. asır)'de bahsedilmemesine rağmen, tıpkı ismi gibi İtalya'dan alınmış görünüyor.

Rūd, İran menşeli olup, bu kelime tār gibi, tel mânâsındadır. Bu da 'ūd âilesinden bir çalgı idi (krş. Advielle, *ayn. esr.*, s. 14). İbn Gaybî, bir *rūd hātî* (Bodleiane kütüp. Marsh yazmaları, nr. 828) veya *rūd hānî* (krş. Bodleiane kütüp. Ouseley, nr. 264, krş. Vullers *Lexicon*'daki *Rūd Cāma*)'yi zikretmektedir. *Rūdaḳ* ve *rūda* da zikredilmiştir. Evliyâ Çelebi, Sükrüllâh Bey adında biri tarafından yeni icad edilmiş bir *rūda*'yı tavsif etmektedir. Bu alet *Çartār* ile bir tutulmuştur. al-Maḳḳarî (*Analectes*, II, 143 v.d.), al-Şakundî (ölm. 1231)'den naklen Endülüsteki *rūfa*'yı kaydetmektedir. Bu alet, Latinlerin *ruta*, *ruda*, *rote* 'leri ile aynı olabilir. *şahrūd* veya *şahrūd*, Hakim b. Ahvās al-Suḡdî tarafından 912'de icad edilmiştir (*Mafātih al-ūlūm*, s. 237; krş. Kosegarthen, *Lib. cant.*, s. 43 ve Carra de Vaux, *ayn. esr.*, s. 16). Bu alet, Fārābî zamanında üç oktavlık bir tiz ile pes arasındaki perdelerin mecmuuna sâhipti (d'Erlanger, *ayn. esr.*, s. 42). İbn Gaybî, bu aletin on çift telli bulunduğunu, alelâde 'ūd'dan iki kat uzun olduğunu kaydetmektedir. *Tarab al-futūh* ve *tarab zūr*, İbn Gaybî tarafından tavsif edilmiştir. Bunlardan ilkinin altı çift telli vardı (krş. Z D M G, XX, 492'deki *tarab rūb*). *Tarab* adına Hindistan'da hâlâ bir alette rastlanmaktadır (Shahinda, *ayn. esr.*, s. 79). *Tarab* muhtemelen Avrupa'daki *tiorba*'nın aslı idi (Farmer, *Historical Facts for the Arabian musical Influence*, s. 144). *Avzān* da aynı şekilde İbn Gaybî tarafından tavsif edilmiştir. Bu, Mısır Türk Memlûkleri devletinde kullanılan yaygın bir musîkî aletidir (al-Maḳḳarî, *Hist. des Sult. Mamlouks*, I/1, 136). İbn Gaybî'nin bunu üç telli 'ūd'lar arasında sıraladığına ve Türk saz şairlerinin ağaçtan bir mızrab ile çaldıklarını söylediğine göre, bu, gerçekten Quatremère'in düşündüğü gibi bir davul değildir.

Rubāb ('ūd)'ın, *rabāb* (yedi telli keman, viyola)'dan ayırdedilmesi gerekir. *Rubāb*, kabarık bir gövde ve ortasından eğik bir karın kısmı ile donatılmış olup, İran ve Şark Türklerinin çalgısıdır. XII. asır İran rubāb (yanlış olarak rabāb şeklinde basılmıştır)'ı için bk. *The Legacy of Islam*, Arnold ve Guillaume, şekil 90 Farsça *Kanz al-tuhaf* (XIV. asır) adlı eserde uzun boylu tavsif edilmiştir. Üst tablanın arka kısmı deriden olup, üç çift tel takılmıştır. İbn Gaybî, bâzan buna dört veya beş çift tellin takıldığını da ifade etmektedir. Bu çalgının İran'da modası geçmiştir. Bununla beraber o, Türkistan'da eski itibarını devam ettirmektedir. Ancak orada, üç basit ve bir düzine âhenk telli ile techiz edilmiştir (Fitrat, *ayn. esr.*, s. 42). Bu çalgı Hind'e (Day, *ayn. esr.*, s. 128) ve Çin'e (Lavignac, *ayn. esr.*, I, 179) götürülmüştür. *Muğnî* veya *mūḡnî*, Şafî

al-Dîn 'Abd al-Mu'min (ölm. 1294) tarafından icad edilmiştir. Bu bir çeşit iri 'ūd olup, tavsifi, *Kanz al-tuhaf* (XIV. asır)'ta, İbn Gaybî'de ve Evliyâ Çelebi'de bulunmaktadır. Resmi ve diğer ayrıntılar için bk. Farmer, *Studies in Oriental musical Instruments*, s. 14 v.d. ve karşı sahife İbn Gaybî'deki yazılış şekli ile *şidîrgū* (krş. Sachs, *Lexikon*'da *şidür gūr* kelimesi) tablasının yarısı deri ile kaplı olup, uzatılmış bir alettir. Dört telli olup, denildiğine göre bilhassa Çin'de kullanılmakta idi. *Rūh afzā*'nın altı çift ipek ve madenî tel takılmış yarım küre şeklinde bir karın kısmı vardı. İran san'atında, yarım küre şeklinde gövdeli birçok alet bulunmaktadır (Pantheon, 1929, s. 173; *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 1911, I, 151).

Bibliyografya: Matbu eserler: Farmer, *Studies in Oriental musical Instruments* (London, 1931); ayn. mll., *History of Arabian Music* (London, 1929); ayn. mll., *An old Moorish Lute Tutor* (London, 1932); Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente* (Berlin, 1913); Lachmann, *Musik des Orients* (Breslau, 1928); Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe* (*Actes du VIème Congrès Intern. Orient.*, 1883) Leiden, 1883; ayn. mll., *Remarks on the earliest Development of Arabic music* (*Trans. IX. Congr. Orient.*, 1892), London, 1893; Kosegarten, *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus...* (Greifswald, 1840—1843); d'Erlanger, *La musique arabe*, I, *al-Fārābî* (Paris, 1930); Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux... par Saḡī ed-Dîn 'Abd al-Mumin* (Paris, 1891); Ronzevalle, *Un traité de musique arabe moderne* (M F O B, VI), Beyrut, 1913; E. Smith, *A treatise on Arab Music* (JAm. O.S. I), Boston, 1847; H'arizmî, *Mafātih al-ūlūm*, nşr. Van Vloten, Leiden, 1895; İhvān al-Şafā', *Rasā'il* (Bombay, 1887—1889); *Die Abhandlungen d. Ichwān es-Şafā'*... (nşr. Dieterici), Leipzig, 1886; Darvîş Muhammed, *Şafā' al-avkāt* (Kahire, 1910); 'Alî Nakî Hān Vazirî, *Tā'limât mûşîkî: Dastūr tār* (Berlin, ts.); La Borde, *Essai sur la musique ancienne et moderne* (Paris, 1780); *Description de l'Égypte, état moderne* (Paris, 1809—1826); Kiesewetter, *Die Musik der Araber* (Leipzig, 1842); Soriano-Fuertes, *Música Árabe-Española...* (Barcelona, 1853); Fétis, *Histoire générale de la musique*, Paris, 1869—1876, II (son iki müelliften ihtiyatla faydalanılmalıdır); Helmholtz, *On the Sensations of Tone...*, trc. A. J. Ellis, 3. tab., London, 1895; Ribera, *La música de las cantigas...* (Madrid, 1922); Uspensky, *Klassicheskaya Muzyka Uzbekov* (*Sovietsky Uzbekistan*), Taşkent, 1927; Uspensky ve Belaiyev, *Türkmenşkaya Muzyka* (Moskova, 1928); Fitrat, *Uzbîk Kılâssîk Mûşîkâsî* (Taşkent, 1927); Salvador-Daniel, *La musique arabe* (Cezayir, 1879); Christianowitsch,

Esquisse historique de la musique arabe (Cologne, 1863); Delphin ve Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes dans le Maghrib algérien* (Paris, 1886); Sachsse, *Palästinensische Musikinstrumente* (Z D P V, L), Leipzig, 1927; Advielle, *La musique chez les Persans en 1885* (Paris, 1885); Ankermann, *Die afrikanischen Musikinstrumente*, Leipzig, ts.; Bonanni, *Gabinetto armonica* (Roma, 1722); Bū 'Alî, *Kaşf al-Kīnâ*, Cezayir, 1904.

El yazması eserler: al-Kindî, British Museum'daki yazma, Or. 2361, var. 165; Berlin yazmaları, nr. 5503, var. 31b, 5530, var. 25; İbn Sīnâ, *al-Şifâ*, India Office yazmaları, nr. 1811, var. 173; *al-Nacât*, Bodleian yazması, Marsh, nr. 521, var. 168b; İbn Zayla, British Museum yazmaları, Or. 2361, var. 235; Şafî al-Dîn, *Kitâb al-advâr*, British Museum yazmaları, Or. 136, var. 18; al-Şirâzî, *Durrat al-tâc*, British Museum yazmaları, Add. 7694; al-Amulî, *Nafâ'is al-funûn*, British Museum yazmaları, Add. 16827, var. 440; *Dar 'ilm-i mûşîkî*, John Ryland kütüp. nr. 346 (Farsça), var. 73; *Şarḡ Mavlânâ Mubârakşâh*, British Museum, Or. 2361; British Museum, Or. 9649 (mûşîkî âletleri hakkında); *Kanz al-tuhaf*, British Museum, Or. 2361, var. 261b; İbn Gaybî, *Cāmî' al-alḥân*, Bodleian kütüp., Marsh, nr. 826, var. 76b (ayrıca bk. aynı kütüp., *Muhtaşar al-alḥân ve Maḳāşid al-alḥân*); al-Curcânî, *Maḳālîd al-ūlūm*, British Museum, Or. 3143, var. 27b; al-Haytamî, *Kaff al-ra'â*, Berlin yazm., nr. 5517.

Zikri geçen mûşîkî âletlerinin koleksiyonları: South Kensington, London: Engel, *Descriptive Catalogue of the musical Instruments in the South Kensington Museum*, London, 1874; New York: *Catalogue of the Crosby Brown Collection of musical Instruments*, New York, 1904—1905; Brüksel: Mahillon, *Catalogue... du Musée Instrumental du Conservatoire Royal de Musique*, Gent, ts.; Paris: Chouquet, *Le Musée du Conservatoire National de Musique. Catalogue descr.*, Paris, 1884, V. Pillaut 'nun *Supplément* 'ları ile, Paris, 1894, 1899, 1903.

(H. G. FARMER.)

UFRÂNÎ. [Bk. VEFRÂNÎ.]

UGANDA, Şarkî Afrika'da Ekvator bölgesinde, Victoria gölünün şimaline doğru uzanan bir ülke olup, adını İngiliz Milletler Topluluğuna bağlı Buganda Bantu krallığından almıştır. Uganda'nın Svahili dilindeki adı „Bagandalar ülkesi” mânâsında olup (u ön eki „in ülkesi” nin aynı mânâda Baganda'daki *bū* kelimesiyle yer değiştirmesinden gelmiştir), başlangıçta, 1862'de J.H. Speke tarafından keşfedilen Mutesa krallığı için kullanılırken, Buganda'da İngiliz nüfuzunun tedricen genişlemesiyle müstemlekenin bütününi ifade eder olmuştur.

a. Coğrafi durum: Uganda aş. yk. 1° cenup arzı ile 4° şimal arzı ve 30—35° şark tülü arasında yer alır. Mesahası takriben 24.000 km² olup, arazinin bir kısmı sularla örtülüdür. Şarkta Elgon Dağı (4.200 metre) etekleri, garpta karlarla kaplı tepelerinin en yüksekini Mont Stanley'in teşkil ettiği Ruvenzori silsilesine kadar uzanan 1.500 metre irtifındaki Toro yaylalarıyla memleketin vasatı irtifâi 1.200 metredir. Dağlar cenûb-i garbidedir; en yüksek zirvelerine, muazzam mahrutların 3.300, hattâ 4.500 metre irtifâa eriştiği Mfumbiro volkan bölgesinde ulaşır. Fakat Nil'in garbında, 2° 15' şimalde Kongo sınırında bulunan birkaç dağ istisna edilirse, memleketin şimal bölgelerinin vasatı yüksekliği Nil'in suyu kurutma şebekesinin te'sirinde kalmıştır; bu sebepten daha alçak olup, 900 metreyi aşmaz.

Victoria gölü veya Victoria Nyanza (1.136 metre), Ripon şelâlesi (1862'de Speke tarafından keşfedilmiştir) ile Nil'i besler ve bu nehrin menbaı kabul edilir. Bu devletin kısmen garbi sınırını teşkil eden Albert gölü (618 metre), Semiliki nehri ile beslenir. George ve Edward göllerinden çıkan bu nehir, Vitoria Nili'nin sularını aldıktan biraz sonra şimalde asıl Nil'e dökülür. Böylece Uganda, Beyaz Nil'in menba bölgesinde yer alır ve Nil bütün ülkenin ana su şebekesini teşkil eder. Memleketin iklimi öteki Ekvator ülkelerinkinden daha müteaddir; bölgelerin ekserisinde âzami harâret vasatısı 80° F. asgarî harâret vasatısı 60° F. civârındadır. Şimalin alçak bölgelerinde âzami harâret vasatısı 90° F. 'a kadar çıkabilir. Yıllık yağış miktarı oldukça değişiktir. Victoria gölünün şimal sahilinde vasatı 150 cm. civârındadır; Elgon Dağı ve Toro yaylalarında ise, yağış boldur. Yıllık yağış şimalde doğru azalır, Cenûbi Sudan'a düşen yağış miktarına kadar iner. Yağışın kâfi olduğu bölgelerde, halkın başlıca gıdası olan muz, diğer bölgelerde ise, çeşitli hububat yetişir. Uganda'nın nebat örtüsü, çöl tipi seyrek ağaçlıklardan, Kongo ormanları gibi Ekvator ormanlarına kadar değişen bir çeşitlilik arzeder ve Elgon ve Kuvenzori tepelerinde oldukça ilgi çekici dağlık bir mntika ile karşılaşılır. Bir çayırılık-kırlar ülkesi olan Uganda'nın büyük bir kısmı, zengin otlaklarla kaplıdır.

b. A hâli: 1929'da ülke nüfusu, 1.995'i Avrupalı, 12.539'u Asyalı olmak üzere, 3.410.857 idi. 1921 sayımında 2.848.735'ini protestanlar, 255.014'ünü katolikler, 98.000'ini müslümanlar, 2.228.199'unu ise putperestler teşkil ediyordu. Buganda eyâletinin nüfusu 771.753 olup, 72.263'ü müslümandır. Yâni ülkedeki islâm dini sâliklerinin % 75'i Bagandalar arasında yaşamaktadır. [Uganda'nın bugünkü nüfusu 7.740.000 olup, pâyitahtı olan Kampala'nın nüfusu ise, 60.000'dir]. Prof. C.G. Seligman'ın tasnifine göre, yerliler, kavmi bakımdan

dan üç kısma ayrılabilirler: Şark Bantuları, yarı Hâmiler, Nil bölgesi halkı. Şark Bantuları arasında en çok bilinenler Bagandalar'dır. Birkaç asır önce sürü sâhibi Hâmî bir halkın sürekli göçlerle gelip, Afrika'nın bu kısmına yerleşmiş oldukları anlaşıyor. Bunlar geniş Kitara krallığını kurmuşlar ve zirâatçı Bantuları hâkimiyetleri altına almışlardır. Bir müddet sonra bu krallık üçe ayrılıp sonraki üç krallığı vücûda getirmiştir. Hâmilerin hâkim olduğu Ankole krallığı; Hâmî asıllı yerlilerle Bantular arasında büyük bir kaynaşmanın meydana gelmiş olduğu Bonyoro krallığı ve Hâmilerin hâkim unsur olmasına ve krallarının Hâmî bir sülâleden gelmesine rağmen, Bantu unsuruyla kaynaşmanın daha büyük ölçüde vuku bulduğu Buganda krallığı. Karamojonlar ve Itesolar gibi kabileler yarı Hâmîleri; Acholiler, Langolar ve bu memleketin şimal-i garbisinde diğer kabileler Nil bölgesi halkını temsil ederler.

c. Tarih: Victoria Nyanza, Burton ile Speke tarafından 1859'da, Nil'in menbaı ve Ripon şelâlesi ise, Speke ile Grant tarafından 1862'de keşfedildi. Stanley, Uganda'ya 1875'te vâsıl oldu ve buradan meşhur mektuplarını yazdı. Stanley bu mektuplarında, esir ticâreti yapan Arapların nüfûzu altında bulunan, islâm dinine güler yüz gösteren fakat hristiyan misyonerlerinin her türlü faaliyetine açık ve müsâit olan yerli Buganda krallığını anlatıyordu. Hristiyan misyonerlerinin nüfûzu ileride ülkenin kaderini tâyin edecek ölçüde müessir oldu. Protestan misyonerlerinden müteşekkil bir topluluk, Zengibar'dan gelen Arapların kullandıkları yolu tâkib ederek 1877'de Uganda'ya ulaştı; bunları 1879'da bir Fransız papaz topluluğu tâkib etti. Bu arada 1864'te Albert gölünü keşfetmiş olan Sir Samuel Baker, Türklerle Arapların işgal ettikleri esir ticâretine son vermekle vazifelendirilmiş olarak 1869'da Hidiv tarafından Sudan'a umûmî vâli tâyin edilmişti. Esir tâcirlerinin üssü Gondokoro idi. En uzak durakları buradan cenuba doğru takriben onbeş günlük mesâfede bulunuyordu. Baker, 1872'ye doğru Bonyoro'ya geldi ve burasını Sudan'a ilhâk etti. Umûmî vali olarak Baker'i istihlaf eden Gordon'un Buganda krallığına gönderdiği vazifelilerden biri Kral Mutesa'nın sarayında Stanley ile karşılaştı; dönerken beraberinde İngiltere'ye gönderilmek üzere Stanley'in meşhur mektuplarını getirdi. Sudan'daki Mahdî isyânında Sudan'ın şimali Uganda'yı içine alan Ekvator eyâletinin vâlisi olan Emin Paşa'nın Hartum ile irtibatı kesildi ve hayatı Stanley tarafından kurtarıldı. Emin Paşa'nın askerlerinden bir kısmı isyân edip, Mısırlı bir subay olan Salim Bey kumandasında Toro'da kaldılar.

İç kısımlara doğru ilerliyerek, bugünkü Kenya'nın bulunduğu arâziyi kat eden Mombasa [b. bk.] yolu o zaman Araplar tarafından açılmış olduğundan 1889'da İngiliz Şarkî Afrika ticâret şirketi,

ilhâk etmek üzere, Uganda'ya bir hey'et gönderdi ve şark sâhili ile iç kısımların taksimi için Almanlarla İngilizler arasında yapılan müzâkereler sonunda Uganda İngilizlere bırakıldı.

1890'da sâhil boyunca bir dizi müstahkem mevkiin inşasına girişmiş olan yüzbaşı (sonra Lord) Lugard, şirketin Uganda'daki mevzilerini tahkim etmesi için geri çağırıldı. Mutesa'nın oğlu ve halefi Uwanga, hem hristiyanlar hem de müslümanlar tarafından tahttan indirilmiş ve katolik misyonerleri nezdinde bir melce bulmak için Victoria gölünün cenup ucuna doğru kaçmıştı. Taht'a Kiwewa getirildi. Müslümanlar, âdetlerini benimsemek istemeyen Kiwewa'dan derhal bıktılar, yerine Kalema, kral (kabaka) ilân edildi. Kardeşinin başına gelenden ders alan Kalema hararetli bir müslüman göründü, köylüleri, sünnet merasimi dâhil müslüman âdetlerini tatbik etmeğe zorlayarak büyük sayıda hristiyanın Ankole'ye hicret etmesine sebep oldu. Bunun üzerine protestanlar tarafından geri çağırılan Mwanga büyük bir taraftar topluluğu ile döndü, müslüman ordusunu mağlûb ederek pâyitahta girdi. Müslümanlar Bonyoro'ya çekildiler, oradan Buganda içine sık sık akınlarda bulundular; Kalema'nın ölümü üzerine de Mutesa'nın kardeşi Mbogo'yu kral (kabaka) seçtiler. Lugard gelince Mwanga'yı geçici bir muahede imzalamaya zorladı ve güvenilir bir destek te'min etmek gayesiyle Emin Paşa'nın kuvvetlerinden atakalan birliklerin başındaki Salim Bey'le bir anlaşma yaptı. Bu, Sudanlıların bir kısmını Buganda'da askerlik yapmaları için hizmete aldı, diğerlerini Bongor'a ve Toro'daki müstahkem mevkilere yerleştirdi. Müstahkem mevkilere yerleştirilen Sudanlılar tam murakebe edilmiyordu, üstelik yerli subaylara teslim edilmişlerdi; ülkeyi yağma etmelerine göz yumuldu ve bu şekilde islâm davası, çevrelerindeki köylerde bu askerlerden gereken destek ve hizmeti görmedi.

1892'de İngiliz Şarkî Afrika ticâret şirketi, masraflarının ağır olduğunu ileri sürerek, İngiliz hükûmeti, kendisine yardım tahsis etmediği takdirde ülkeyi terk edeceğini bildirdi. Hükûmet tahsisat talebini önce reddetti, fakat sonra, kısmen kilise misyoner cemiyetinin bilhassa tahrik ettiği efkârı-umumiyeinin tazyiki ile, kısmen de müstemlekedeki servet imkânlarının mevcudiyeti tamamen ispat edildiği için, kararından döndü ve 1894'te me's'eleyi yeniden ele alıp Mwanga ile muvakkat bir muahede aktetti.

1897'de birbiri ardından isyanlar çıktı. Hâdiselerin aldığı yeni şekli hiçbir zaman gönül rızasıyla kabul etmemiş olan Mwanga gizli gizli planlar kuruyordu. Nihâyet Mwanga Buddu'ya kaçıp isyan bayrağını kaldırdı ise de, Sudan birliklerine mağlûb oldu ve firar edip Alman topraklarına sığındı. O sırada demiryolu projesiyle meşgul olan Macdonald, Rudolf gölü yakınlarında yeni ve bilinmeyen bir

bölgenin keşfine me'mur edildi. Macdonald, büyük bir muhafız birliği istedi; çeşitli yerlerde ve hemen hemen kesintisiz bir şekilde çarpışmakta olan Sudan birlikleri bu işe tahsis edildiler. Tatminkâr ücret verilmeyen, memnun olmayan askerlerden bazı bölükler bu fırsattan istifade edip açıkça başkaldırdılar. Buganda müslümanlarına haberciler gönderildi ve reisleri Mbogo'yu, kendisini tahta çıkarabilecek olan âsilerle anlaşmaya ikna etmek için gayret sarfedildi. Fakat Mbogo teklifi reddetti ve İngilizler'e sâdik kaldı; zirâ ne âsilerle işbirliği yapmayı arzu ediyor ne de müteveffa kralın en büyük oğlu olduğundan, Buganda âdetleri hilâfına tahta getirilebileceğine inanıyordu. Birlikler isyan hâlindeyken İngilizleri sürüp çıkarmayı denemek için Mwanga'nın Bonyoro mukama'sı (kuralı) Kabarega ile birleşmesi işleri büsbütün karıştırdı. İsyan tedricen bastırıldı ve iki kralın tevkif edilip, hudut dışına, Seyebelles adalarına sürülmeleri huzursuzluklara son verdi. 1899'dan beri ülkede bemen hemen mutlak bir sükûn hüküm sürmeye başladı. Bugandaların ve Buganda'daki karışıklıkların tarihi bu eski müstemlekenin tarihinin bütününi teşkil eder. Bugandalardan sonra bâzan askerî kuvvetle ve küçük seferlerle, fakat daha çok sulhu sızma siyasetiyle diğer kabilelerin İngiliz hâkimiyetini tanımları sağlanmış oldu.

İslâm dini Uganda'ya aynı zamanda hem şark sahilinden, hem de şimalden getirildi. Speke, Mutesa'nın sarayına geldiği zaman, şark sahilî Arapları Buganda krallığına kadar hulûl ile orada hâkim bir mevki işgal ediyorlardı. Çok zeki ve müteşebbis bir ırk olan ve oldukça tekâmül etmiş bir idârî teşkilâta sâhip bulunan Bagandalar esir ve fildisi mukâbili Araplardan te'min ettikleri tüfeklerle civarlarındaki kabilelerle üstünlük te'sisine muvaffak olmuşlardı; fakat okuma yazmanın kendilerine vereceği kudreti anladıklarından Araplardan yazının sırrını öğrenmeyi şiddetle arzu ediyorlardı. Araplar, ilk günlerde bu işe yanaşmadılar, buna mukabil onları ihtida ettirmeye çalıştılar. Misyonerler geldiği zaman Bagandalar, bunların, kendilerinkinden üstün olduğunu kabul ettikleri bir kültürü benimsemelerini sağlayacak başka bilgiler vermeğe hazır ve hattâ buna çok istekli olduklarını derhal fark ettiler. İtibârlarının tehlikeye girdiğini gören Araplar sâhilden hoca getirtiler ve çocukların Svahili dilini Arap harfleriyle okuyup yazdıkları mektepler açtılar. İslâm ile hristiyanlığın yayılma şansındaki dalgalanmalar iki farklı kültür arasındaki mücadeleyle aksettirir ve sonunda hristiyanların kazardıkları üstünlük esas itibâriyle hristiyan misyonerlerinin te'min ettikleri tahsil kolaylıklarına atfedilmelidir.

Şimalden gelen islâmî te'sir aynı ehemmiyette olmadı. İlk zamanlar Türkler ve Araplar teşkilâtsız kabilelere baskınlar yapıp, esir almaktan başka

birşey düşünmüyorlardı. Gerçi eyâlet vâliilerinin askerleri ve maiyetlerinin ve diğer Sudanlı me'murların islâmlaşırma faaliyetinde bir takım başarıları oldu, fakat dışarıdan gelen ve hepsi islâm dininden olan Sudanlılar, yâni Emin Paşa kuvvetlerinden arta kalanlar, toplu cemâatler hâlinde memleketin her tarafına yayılmış olmalarına ve muayyen bir müddet askerî kuvvetlerin ve âsâiye teşkilâtının belkemiğini teşkil etmelerine rağmen, halk üzerinde büyük bir te'sir icrâ edemediler. Nil bölgesi halkının meskûn bulunduğu Carbî Nil sahasında maârifî teşvik edip, mektepler açan, islâm dinini kabul etmiş bâzı reislerin kuvvetli şahsiyeti sâyesinde bu dinin son senelerde bâzı inkişâflar kaydetmiş olduğu müşahade edilmektedir, buna mukabil tanassur edip, Avrupalıların nezâretinde, daha mükemmel tahsil imkânlarından istifâde etmekte olan büyük sayıda eski putperest mevcuttur.

[1955'e kadar sâdece bir İngiliz vâlişi tarafından idare edilen Uganda, bu tarihten itibaren, bu vâliye yardımcı olmak üzere kurulan ve 34 üni Afrika'lıların teşkil ettiği 62 âzalı bir icrâ meclisine kavuştu. Uganda, 1961'de toplanan Londra konferansı kararlarıyla 9 teşrin 1962'de istiklâlini kazanmıştır].

Bibliyografiya: Müstemleke dairesinin Mavi kitapları, Uganda vâliliğinin yıllık raporları ile 1921 nüfus sayımı hakkındaki rapordan başka ayrıca bk. Sir H. H. Johnston'un *Enycl. Brit.*, 14. tabı, mad. Uganda; H. R. Wallis, *Handbook of Uganda*, 2. tabı (London, 1920), bir bibliyografi ile birlikte; İstihbarat deniz dâiresi, Amirallik, *Handbook of the Uganda Protectorate* (Oxford, 1921); Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate* (London, 1902), bu eserde Uganda'nın tarih ve coğrafyasına umûmî bir bakış vardır. Sir Samuel Baker, *The Albert Nyanze*, London, 1866; ayn. mll., *Ismailia*, London, 1890; Sir H. M. Stanley, *In Darkest Africa* (London, 1890); Lord Lugard, *The Rise of our East African Empire* (London, 1893); ayn. mll., *The Story of the Uganda Protectorate* (London, 1900); Frederick Jackson, *Early Days in East Africa* (London, 1930); C. H. Stigand, *Equatoria*, London, 1923; bibliyografiya ile birlikte T. W. Arnold, *Preaching of Islam*, 2. tabı, London, 1930, s. 344.

Kavmi durum için bk. J. Roscoe, *The Baganda* (London, 1911); ayn. mll., *The Bakitara* (Cambridge, 1923); ayn. mll., *The Bagesu*, Cambridge, 1924; J. H. Driberg, *The Lango* (London, 1923); ayn. mll., *The East African Problem* (London, 1930).

Dilleri için bk. S. P. C. K. tarafından Londra'da neşredilmiş çeşitli gramerler. (E. B. HADDON.)

UHAYZİR. [Bk. UHAYDIR.]

UHAYDIR. UHAYZİR, Elcezire çölünde muhteşem bir saray harâbesinin adı olup, Kerbelâ'nın 40 km. şarkında ve Şifâtiya'nın 16 km. cenûb-i şarkisindedir. Bu ad, muhtemelen 315 (927)'te Karmatîler tarafından Kûfe vâliliğine tâyin edilen Yamâma'lı İsmâ'il b. Yûsuf b. al-Uhayzîr'den gelmektedir. Bu havâlide göçebe olan Ruvala bedevî kabilesi, bu kelimeyi „al-Ahayzer“ şeklinde söyler ise de, saraya ekseriya Zayfar veya Kaşr al-Hafâcî adını vermeyi tercih eder.

1625'te Pietro della Valle tarafından keşfedilmiş bulunan bu yer, 1908'de yeniden ortaya çıkarılmış (L. Massignon), sonra Gertrude L. Bell (1909) ve A. Musil (1912) taraflarından ziyaret edilmiş ve 1910'da O. Reuther tarafından esaslı bir şekilde resim ve planları ile tesbit olunmuştur.

Saray, taş ve içinde bir miktar tuğla da bulunan harçtan yapılmış olup, 169 metre uzunluğunda, 21 metre yüksekliğinde, 2,75 metre kalınlığında 48 kule ile tahkim edilmiş; dikdörtgen şeklinde bir ihata duvarı ile çevrilidir. Yekpare kemerlerin üstünden, zift dökmek için kullanılan mazgal olukları ile nöbetçilerin dolaştığı bir yol geçer. Dört köşede bulunan kulelerin içinde birer merdiven ve dört yanda orta yerde birer kapı vardır. Esas kapı olan şimâl kapısından şimâl duvarına merbut olan sarayın içine (G. L. Bell'e göre, birisi, yön bakımından uygun düşmemekle beraber, mescid olarak kullanırları kabul salonları ve harem dairesi) girilir. Şimâl tarafında saray üç katlı olduğu halde, iç avluya bakan diğer üç tarafta sâdece bir kat bulunmaktadır. İhata duvarının dışında iki müstemilât daha vardır. Mimarî bakımdan birçok duvar hücresi, yivli tonoz ve tanburlara dayanan yedi kubbe belirtilmeye değer.

Uhayzîr'in yapılış tarihi hakkındaki görüşler birbirinden farklıdır. Planının intizâmı ve mükemmel işçiliği, onun, Elcezire çöl hudud (Limes) 'unda kral saraylarının yer aldığı zamana âit olduğunu göstermektedir. Dieulafoy ile Massignon burasının, İranlı bir mimarın Hîra emirlerinden birisi için yaptığı Hatra gibi, bir kış sarayı olabileceğini öne sürmüşlerdir. Burası, şâirlerin Kaşr al-Sadîr dedikleri yer olabilir. Buna mukabil G. L. Bell buranın Dumat al-Hîra olduğunu kabul ederek geriye doğru Emevîlerin zamanına kadar götürmektedir. Herzfeld ise, Uhayzîr'i, mimarî bakımdan Sâmarra'ya benzediği için, takriben 215 (830) tarihine götürür. Nihâyet Musil, 277 (890) senesine kadar giderek, burasının bu yılda Karmatî âsiler tarafından inşâ ettirilen Dâr al-hüca olabileceğini kaydeder. Onların bu sarayı kendi maksatlarına uygun bir hale getirmiş olmaları pekâlâ mümkündür; ancak ne onlar „sığınak“ olarak böyle muhteşem bir saray inşâ etmek imkânına sâhip idiler, ne de böyle bir şeyi yapmak âdetleriydi.

Bibliyografiya: Pietro della Valle, *Viaggi*, Venedik, 1664, IV, 599; Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Kopenhag, 1778, II, 225 (Frans. trc. Amsterdam, 1780, II, 184, 193 v.d.); L. Massignon, *Mission en Mésopotamie* (1910), I, 2—20; (1912), II, 138; Herzfeld, *Islam* (1910), I, 109, 124 v.dd.; ayn. mll., *Erster vorläufiger Bericht*, Berlin, 1912, s. 37; G. L. Bell, *From Amurath to Amurath*, London, 1911, s. 115—158; ayn. mll., *Palace and Castle of Ukhaidir*, Oxford, 1914; O. Reuther, *Ocheidir* (Wiss. Veröff. D O G, XX), Leipzig, 1912; *Baghdad Times*, 15 nisan 1925; Musil, *Arabia Deserta*, New York, 1927, s. 366 v.d. (nr. 95); ayn. mll., *Rwâla*, New York, 1929, s. 154 v.d., 243 v.d., 414.

(LOUIS MASSIGNON.)

UHUD. UHUD, Medine'nin dört km. şimâlinde bir dağ olup, hicretin 3. senesinde Peygamber için elverişli cereyan etmeyen bir savaşın yapıldığı yer olmakla meşhurdur. Bu dağ şimâlden cenûba doğru uzanan silsilenin bir kısmı olmakla birlikte ovanın kenarına doğru yayılarak başlı başına bir kütle teşkil eder. Ovanın „demir yığınları gibi“ (Burton) yükselen ve yukarıda murabbâ şeklinde olan kayalık duvarlar —Yâkût'a göre zirvesiz— ağaç ve nebâtın yok-sundur; ancak cenuptaki kayalık duvarın sathı savaşta mühim bir rol oynamış olan bir yarık ile kesintiye uğramıştır. Etraf taş ve çakilla kaplıdır. Fakat biraz cenupta yağmur sularından teşekkül eden bir ırmak ile sulanan ekin tarlaları ve bahçeler var ise de, bu yerler sağanak hâlinde yağın şiddetli yağmurlardan sular altında kalır ve bu yüzden şehirden gelen hacılar dağa kadar gidemezler. Bedir [b. bk.] savaşının intikamını almak üzere harekete geçen Mekkelîler, o sırada ekili bulunan ve hayvanlarına yem sağlayan al-İrd veya al-Curf tarlalarının civârında yerleştiler. Kendi arzusu hilâfına ve yaşlı kişilerin tavsiyesine rağmen şehri terk etmeye ve açık arâzide düşmana karşı çıkmaya zorlanan Peygamber, herhangi bir mâni ile karşılaşmadan düşman karargâhının yanından geçip, arkasını dağa vererek, kuvvetlerini dağın eteğine yerleştirdi. Bu, düşmanın kadar garip bir strateji düzeni idi. Başlangıçta sahâbenin heyecan ve coşkunluğu, Bedir savaşına benzeyen bir galibiyetin elde edileceği ümidini doğurdu. Fakat Peygamber'in dağın başına yerleştirip, düşmanın yandan saldırmasını önlemek ve bulundukları yeri terk etmemek üzere kat'i emir verdiği okçular, Mekkelîlerin karargâhının yağma edildiğini görünce, zapt ve rapı bırakıp, bir şeyler elde edebilmek için acele o tarafa doğru yöneldiler. İşte bu sırada Halid b. al-Valid keskin görüşü ile karşı tarafın açık durumunu fark etti ve bu zayıf noktaya saldırınca iş değişti; nihâyet Peygamber'in şehid edildiği şâyiasının çıkması üzerine müslümanlar çekilmeye başladı ve sonunda bu umûmî

bir hezimet hâlini aldı. Aslında Peygamber sâdece yaralanmıştı ve kendisine refâkat eden kişilerden birkaçı onu alıp, yukarıda bahsi geçen kaya yarığına sakladılar. Bir tâli' eseri olarak savaşa pek alışık olmayan Mekkelîler zaferden sonuna kadar yararlanmayı bilmediler ve evlerine dönmek üzere yola koyuldular. Bu suretle Peygamber kötü bir âkabetten kurtuldu ise de, sahâbeden birçoğunu ve bu arada bilhassa amcası Hamza'yı kaybetmiş olmakla büyük bir mâteme büründü. Rivâyetler birbirinden pek farklı olduğu için, esirlere nasıl davranıldığı hakkında vâzih bir fikir edinmek kolay değildir. Denildiğine göre, Medineliler önce ölümlerini kendi şehirlerine getirdiler ise de, Peygamber bunu derhal men'etti. Bâzılarına göre, ilk sırada Kur'an bilenler, bâzılarına göre ise, şehitler, tek veya çift olarak müşterek bir kabre gömüldüler. Bâzı güvenilir kişiler ise, Uhud şehidlerine âit olarak gösterilen müşterek mezarların, aslında Ömer zamanında aşıktan ölen bedevîlere âit olduğunu öne sürmüşlerdir. (Vâkidi, trc. Wellhausen, s. 143). Ancak bütün bu haberlerde müşterek olan unsur, Hamza'nın methedilmesidir. Peygamber'in ilk tahbîr'i onun üzerine getirdiği, diğer şehit cesetlerinin birbiri ardından onun yanına sıralandığı ve Peygamber her cenâze için ayrı ayrı namaz edâ ederken, yetmiş defa Hamza'nın üzerine namaz kıldığı rivâyet edilir. Peygamber, her sene Uhud'a gidip, kendi yakınlarına ve diğerlerine âit olan mezarları ziyaret ederdi; bu, sonradan ilk dört halife tarafından da tekrar olunmuştur. Peygamber'in ayrıca Ensâr'dan herhangi biri için kadınlar tarafından yapılan mâtem törenine Hamza için ağlamakla başlanmasını emrettiği de söylenir. Bu suretle Uhud, müslümanların ziyaret ettikleri mühim yerlerden biri olmuştur. Mu'kaddasî'de geçtiğine göre, Hamza'nın mezarı üstüne bir câmi yapıldı; bu câmi, diğer şehit mezarlarının yakınındaki bir çeşmenin arkasında bulunuyordu. VI. (XII.) asırda İbn Cubayr'de bu câminin kısa bir tasviri vardır. O, evvelâ Medine'nin üç mil şimâlinde bulunan dağın cenup tarafında Hamza câmiini zikreder; yine ona göre, Hamza'nın mezarı üstüne, şimâlde açık bir meydana bulunan mezar ile birlikte, bir câmi yapılmıştır. Bunun karşı tarafında diğer şehitler yatar; sonra yine bunların karşı tarafında dağın aşağı kısmında Peygamber'in sığındığı mağara vardır. Şehitlerin çevresinde Hamza'ya izâfe edilen ve halkın sevap için ziyaret ettiği yüksek bir yer mevcuttur. Çok daha sonra buraya âit en iyi tasvir, Vehhâbîler tarafından tahribinden sonra bu yeri 1814'te ziyaret etmiş olan Burckhardt'ta bulunur. Şu parça onun tasvirinden alınmıştır: „Şehirden takriben bir mil uzaklıkta taş ve tuğladan yapılmış yıkık bir bina bulunmaktadır. Peygamber'in düşmana karşı sefere çıktığı zaman zırhını koyduğu söylenen bu yerde kısa bir dua edilir. Daha sonra onun

Uhud savaşına giderken üzerinde birkaç dakika durup dinlendiği bir taş vardır.... yağmur sularının teşkil ettiği derenin şarkında, dağa doğru uzanan zemin çorak ve taşlı olup, burada yamacında câmi bulunan bir tepe yer alır. Câminin etrafında ise, eskiden şehir halkının yazlık olarak kullandığı bir düzine kadar yıkık ev bulunmaktadır. Bunun yakınında yağmur suları ile dolu olan bir sarnıç mevcuttur. Küçük çapta olan câmi, murabbâ şeklinde sağlam bir yapıdır. Kubbesi Vehhâbiler tarafından yıkılmış ise de, mezar muhâfaza edilmiştir. Câminin içinde Hamza ile Uhud savaşında şehid edilen en yakın arkadaşlarının mezarları bulunmaktadır. Bunlar arasında Muş'ab b. Umayr, Ca'far b. Şammâs (kaynaklarda zikredilmeyen), 'Abd Allâh b. Caşş vardır. Kabirler küçük, açık bir avlunun içinde olup, Ba'ki mezarlığı gibi etrafına taş dizili çıplak toprak yığınlarından ibârettir. Bunun yanında câmi olarak kullanılan kubbeli bir yer vardır. Biraz ötede dağa doğru bir kurşun atımı uzaklıktaki küçük bir kubbe Peygamber'in savaşta bir taşla yaralandığı yeri gösterir.... Bütün diğerleri gibi yıkılmış olan bu kubbeden uzak olmayan bir yerde Peygamber'in 12 sahâbesinin mezarları bulunmaktadır.... Medine ahâlisî Uhud'u sık sık ziyaret edip yıkık evlerin arsalarında çadır kurarak birkaç gün kalırlar. Bilhassa hastalanıp, iyileşince Hamza adına kurban kesmeyi adayan kimseler, nekahat devresinde buraya gelirler. Günübirinde (zannınca temmuz ayında) halk yığın hâlinde buraya akın edip, bir bayram tes'it edersine üç gün kalıyor. Sonra burada muntazam bir pazar kurulur ve bu ziyaret şehrin başlıca eğlencelerinden birini teşkil eder."

Wavell'in bildirdiğine göre, 1908'de Medine demiryolunun açılışı, bedeviler arasında bir ayaklanmaya sebep oldu ve bunun sonunda, Hamza'nın kabirini ziyârete giden hacıların korumayı deruhte eden Banî 'Ali kabilesi, ziyârete gelenlere mâni olmamakla birlikte, onlar için her türlü mes'ûliyeti reddetti. Arabistan'ın şimalinde hüküm süren Vehhâbiler, orayı ziyârete müsâade etmekle birlikte bütün mukaddes mezar ve türbelerde ibâdeti doğrudan doğruya yasaklamışlardır.

Bibliyografya: İştâhî, BGA, I, 18; Mu'kaddasî, BGA, III, 82; Yâkût, *Mu'cam*, nşr. Wüstenfeld, s. 77; İbn Hişâm, nşr. Wüstenfeld, s. 557 v.dd.; Tabarî, nşr. de Goeje, I, 1390 v.dd.; Vakîdî, trc. Wellhausen, s. 101 v.dd.; İbn Sa'd, nşr. Sachau, II/1, 25 v.dd.; III/1, 4 v.dd.; Bruckhardt, *Reisen in Arabien*, s. 553 v. dd.; Burton, *A Pilgrimage to Mekkah* (Memorial Edition, 1893), I, 423 v.dd.; Wavell, *A Modern Pilgrim*, 1908, s. 62 v.d.; Caetani, *Annali dell' İslâm*, I, 540—566.

(F.R. BUHL.)

UKÂB. [Bk. UKÂB.]

UKÂB. UKÂB, kartal, kuşların kralı.

Kartal'ın yaşayışı hakkında al-Kazvîni ile al-Damîrî, kısmen Grek rivâyetine dayanan acayip şeyler naklederler. al-Damîrî'ye göre, siyah, kahverengimsi, yeşilimsi ve beyaz renkli kartal vardır. Bâzısı dağlarda yuva yapar, bâzısı çöllerde, çalılık yerlerde veya şehirlerin civârında yaşar (bunların orduları izleyip ölenleri yedikleri rivâyetine de bakılırsa, akbalarla karıştırılmaktadır). Kartal, küçük vahşi hayvanlarla kuşları avlayıp, kendini hastalıklara karşı koruduğundan dolayı, yalnız onların ciğerlerini yer. Avına sinerek yaklaşmaz, aksine, bulunduğu yüksek yerden bir kuş görünce, kaçıp kurtulması için kuvvetli bir ses çıkarır. Bâzan gagası o kadar uzar ki avlanamayıp ağızdan ölür. Kartal yaşlanıp göz ışığını kaybederse, al-Kazvîni'ye göre, tüyleri güneşin ısıcağından yanıp, kavruluncaya kadar yükseklerle uçar, sonra aşağı doğru hızla iner ve suları acı olan bir kaynağa dalıp, tamamıyla genç ve tap-taze bir halde ortaya çıkar. al-Damîrî'ye göre, genç kartallar, gözleri görmeyen yaşlı kartalları Hindistan'da bir menbaa ulaşuncaya kadar oradan oraya taşıyıp dururlar. Burada suya daldırılan, sonra güneşte kurutulan kartalların eski tüyleri dökülür, yerine yenileri çıkar ve aynı zamanda gözleri görmeye başlar. „Zirâat“ müellifine göre, kartal yumurtalarından yavru akbalar, akbalarınkinden ise, kartallar çıkar. Başkalarına göre, bütün kartallar dişi olup, başka bir kuşla çiftleşirler. Üç yumurta çıkarır, fakat ancak iki yavruyu besleyebildikleri için üçüncü yavruyu yuvadan atarlar. Sonra üçüncü yavruyu *Kâsîr al-izâm*. kemik kırar“ adında bir kuş besler. Kartallar sabahleyin Irak'ta, akşamleyin Yemen'de olabilecek kadar fevkalâde sür'atli uçarlar. Yuvalarını dik dağ yamaçlarına yaparlar; yavrular aşağı düşüp ölmek için kıpırdamamak gerektiğini bilirler. Tüylenince de çok iyi uçarlar.

Kartal, dışisinin kolay yumurtlaması için kartal taşını Hindistan'dan getirip yuvaya koyar. Bu, içinde ses duyulacak kadar ikinci bir taşın hareket ettiği bir taştır. Bu taş, kadınların kolay doğum yapması için kullanılır. Bu mucizevi taş da Grek rivâyetinden gelmektedir. Hey'et ilminde al-UKâb, koç burcunun şimalinde bulunan kartal (aquila 'aetós) takım yıldızının adıdır. Bunun üç parlak yıldızı olup, Arapça *al-Nasr al-fâ'ir* („uçan kartal“), Farsça *Sâhin târâzed* („kapan şahin“) diye anılır. En parlak yıldız olan α, Avrupa yıldız haritalarında buna göre *Altair* veya *Altair* adını taşır. Bunun karşısında Şilyak takım yıldızında astronomi haritalarında *Vega* diye geçen *al-Nasr al-vâkî* („düşen kartal“) yıldızı bulunur.

Eski kimya ilminde *al-Ukâb* (Latince *alocaph* v.b.) nişadırın çok kullanılan takına adıdır.

Bibliyografya: Kazvîni, *Acâ'ib al-mahlûkât*, nşr. F. Wüstenfeld, 1849, s. 418;

al-Damîrî, *Hayât al-hayawân*, trc. A. S. G. Jayakar, Bombay, 1908, II, 321—343.—Takım yıldızı hakkında: L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin, 1809, s. 105—107; al-Kazvîni, I, 33.—Kartal taşı hakkında: E. Abel, *Orphei Lit-hica*, Berlin, 1881, s. 163; J. Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912, s. 165 (31); ayn. mll., *Das Steinbuch aus der Kosmographie des al-Kazvîni*, Heidelberg, 1896, s. 18.

(J. RUSKA.)

UKAYL. [Bk. UKAYL.]

UKAYL. 1. Eski Arabistan'da bir kabîle. 2. Bugün 'Agel (J. J. Hess'e göre [Isl., VII, 1917, s. 105, nr. 1], kelimenin telaffuzu 'Agel olmayıp, 'Ükel veya 'Ögel, 'Ögelât, müfredi 'Ögeli'dir) telaffuzu ile kervan başı veya deve tâciri.

1. Kabîlenin şeceresi şu şekildedir: Kays-Aylân [b. bk.]'ların Havâzin kolundan 'Ukayl b. Ka'b b. Rabi'a b. 'Amir b. Şa'sa'a; en mühim tâli kabîleler, 'Ubâda, Rabi'a b. 'Ukayl, Hafâca [bk. mad. HAFÂCE] b. 'Amr ve al-Muntafik [bk. mad. MONTÉFİK] (şimdiki telaffuz: Muntafik) b. 'Amir b. 'Ukayl'dir. Ukayliler [b. bk.] hânedânının ceddî olan Mu'kallad b. Ca'far kolu doğrudan doğruya Hazn b. 'Ubâda'den gelmektedir. al-Kalkaşandî (*Nihâyat al-Arab fi ma'rîfat ansâb al-Arab*, s. 297), bunun dışında, Asad b. Huzayma (Wüstenfeld'de yoktur) 'lerden olup, 'Ukayl adı verilen bir küçük kabileden daha bahsetmektedir. Harekeli olarak yazılmadan 'Ukayl, ayrıca yazı bakımından 'Akîl ile aynı olup, Banü 'Akîl b. Abî Talib en meşhurdur (Wüstenfeld, *Register*, s. 84; Kalkaşandî, göst. yer.).

Ukayliler, Cenûbî Necd'de ve ona bitişik Yamâma'nın garp kısmında oturuyorlardı. Onların tabii yaşama sâhaları birçok coğrafyacılar tarafından tavsîf edilen, su mecraları, dağlar ve köylerden ibâret birçok mevkilerin delâletiyle açık bir şekilde tâyin edilmiştir. Wüstenfeld (s. 362)'in verdiği ve Bakri'nin *Mu'cam*'ine dayanan liste, Yâkût'un yardımıyla tamamlanabilir. Bütün bir dizi maden yatağının Ukaylilerin ellerinde bulunduğu ve bu maden yataklarından bütün Arabistan'ın en verimli olan Akîk'teki altın madeni işâret edilmeğe değer. Peygamber (bu sebepten) bu maden hakkında, „Ukayliler ülkesine altın yağar“ demiş olmalıdır (Hamdânî, *Şifâ*, s. 153 v.d., 177). „Banü 'Ukayl'in bu Akîk'te“ aynı zamanda „Akîk Tamra“ diye adlandırılıp, hepsi de 'Ukayl'a âit olan Ranya, Bişa [b. bk.] ve Taşlîş civârında bulunuyordu (Yâkût, II, 826; III, 700 v.d.; A. Sprenger, *Die alte Geogr.*, s. 52 v.d., not 237, not 240). Onların diğer yerlerinden Hubâla su' kaynağı, Ganmlerle bir karşılaşma dolayısıyla daha çok tanınmıştır (Bakri, s. 826; Zu'l-Rumma, *Divân*, nşr. Macartney, s. 231). Onların meşhur Ayyâm al-Arab (savaş

günleri)'i II. (VIII.) asırdan önceki bir devreye çıkmaz ve bu Câhiliye devrinden bir şeylerin is-lâm'da daha uzun süre yaşadığını ispat etmektedir.

'Ukayl'in islâmlaşması hakkında farklı iki rivâyet (her ikisi de İbn Sa'd'da) vardır. Birincisine göre, üç 'Ukayl elçisi, Peygamber'e kabîlelerinin ihtiramını arz edince, Peygamber de onlara hem 'Akîk'i hem de bunu te'kid eden bir vesika verir. Diğer rivâyete göre, Peygamber, Abû Harb b. Huvaylid b. 'Amir b. 'Ukayl'i kendi akidesine kazanmayı denerse de, bu zat ne yapması gerektiği hakkında ok falına başvurur, üç defa da imansızlık okunun çıkması üzerine şaşırarak Abû Harb, ne tavsiyede bulunacağını öğrenmek üzere, kardeşi 'İkâl ('Ukâl)'a mürâcaat eder ve ona islâmiyeti kabûl ettiği takdirde Peygamber'in kendisine al-'Akîk'i vaadettiğini anlatır. Bunun üzerine 'İkâl çabucak al-'Akîk'e gider ve bu bereketli ülkeyi kesin olarak kendi ve kardeşinin mülkiyetine geçirir; bu temellük, islâmiyeti kabûl ettikten sonra, Peygamber tarafından tasdik olundu (bu rivâyet için bk. A. Sprenger, *Mohammad*, II, 512 v.dd.; bu iki rivâyetin sebebsiz yere birleştirilmesi için bk. Caetani, *Annali*, H. 9, § 9, § 74). Bu durumda Peygamber, eski Araplar tarafından tatbik edilen fala başvurmayla izin verdiği gibi, Ru'as b. Kilâb b. Rabi'a b. 'Amir b. Şa'sa'a'nın islâmiyeti kabûl etmeden evvel, daha önceleri müslüman olan komşuları Ukaylilere bir baskın yapmalarına da müsâade eder (İbn Sa'd, § 86—87; Wellhausen, *Skizzen*, IV, 94, 143 v.dd.). Peygamber'in ölümünden sonra Kays b. 'Abd Yağûs b. Makşûh tarafından Yemen'de başlatılan ikinci ridda esnâsında 'Ukayl ve 'Akk kabîleleri, Şan'a vâlisi olup, kendilerinin yardımı ile Kays'ı yenerek şehre giren (Tabarî, I, 1989—1994; İbn al-Aşîr, II, 287 v.dd.) Firûz al-Daylami'ye katıldılar. Takriben bir asır sonra, aynı zamanda, büyük al-Kulâb'ın ikinci gününde Maz-hic'lerin meşhûr reisi bulunan büyük dedesi 'Abd Yağûs gibi şâir olan Ca'far b. 'Ulba al-Hârişî, eski âdete göre, Ukaylilere karşı yağma seferlerine girişti. Kendisi, Vâdî Şahbal'de aktığı kan sebebiyle Mekke vâlisi tarafından haps ve idâm edildi (*Agâni*, XI, 146—152; Yâkût, III, 48; C. J. Lyall, *Transl. of Anc. Arab. Poetry*, s. 10 v.dd., 84—89). Valid II.'in ölümünden sonra, Ukayliler, Kuşayr, Ca'da ve Numayr [b. bk.]'ler ile birlikte, Hanîfa [b. bk.]'ler ve onların alt kabilesi olan Banî'l-Dûl'a karşı çetin bir savaş verdiler. Bir Kayslinin, vâli olarak Yamâma'ya tâynini (İbn al-Aşîr, V, 225 v.dd.) al-Naşâş (Yâkût, II, mad. al-Naşnâş; önceleri 1 ve 2. al-Falac savaşları vuku bulmuştu) savaşında Hanîfa'ların mağlûbiyetini perçinledi. Hemen hemen aynı devirde 'Ukayl'den bir kol, İspanya'daki iç savaşa ve Kurtuba Emvî emîrlığının teşkiline katıldı (bk. R. Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne*, nşr. Lévi Provençal, I, 185 v.d.). Abbâsî hilâfetinin ilk yıllarında, 'Amir b. Şa'sa'a'nın büyük kolundan

kabileler Arabistan'dan Suriye'ye doğru göç ile Ukayliler Irak'taki tarihî ehemmiyetlerini ancak böyle elde ettiler (İbn Haldûn, *İbar*, VI, 11). Hürûn al-Raşid'in ölümünü tâkib eden iç savaşlarda 'Ukayl'i Naşr b. Sayyâr b. Şabaş, al-Amin tarafını tuttu ve onun Haleb'in şimalindeki Kaşûm kalesinden komşu bölgeye akınlar yaptı. 198 (813) 'de Naşr b. Sayyâr b. Şabaş, al-Ma'mûn'un, kendisine karşı gönderdiği kumandan Tâhir'e kafa tuttu ve ancak 209 (825 başları) 'da halifenin affetme vaadine binâen 'Abd Allâh b. Tâhir'e teslim olmak zorunda kaldı (İbn al-Aşir, VI, 208 v.d., 274 v.d.). III (XI.) asrın ortalarına doğru Karşıya'ya bir 'Ukayl'i olan İbn Şafvân (muh-temelen Diyâr Muzâr emirinin oğlu olup, Mas'ûdi, *Murûc*, VIII, 396'ye göre, 253 [867] 'te öldü) hâkim oldu; Ahmed b. Tûlûn'un âzâd ettiği kölesi Lu'lu', onun yerine Ahmed b. Mâlik b. Tavk'i geçirdi (İbn al-Aşir, VII, 276 = Tabari, III, 2028 v.d.). Bu sonuncu zat, kendi mülklerini İshâk b. Kundâc [ik] (bk. madd. AL-RAHBE ve TAGLIB) 'a bırakan İbn Abu'l-Sâc tarafından kovuldu. 286 (899) 'ya doğru, Ukayliler ve diğer Kaş kabileleri, Arabistan 'da Karmatî hâkimiyetini kuran Abû Sa'îd al-Cannâbî [bk. madd. CENNÂBÎ] 'nin ruhanî ve cismanî liderliğini kabûl ettiler. Abû Sa'îd al-Cannâbî, onların yardımıyla Hacer'i, müteakiben al-Kâşif'i ve bütün Bahrayn 'i ele geçirdi ve burada, bütün islâm dünyasına dehşet saçan, ancak çok kısa bir sürede eriyen bir hâkimiyet kurdu. Daha 251 (865) 'de Mekke vâlî'si olan Ca'far b. Fazl Başşâsât, Cidde istikametindeki yolu kesen Ukaylilerle savaştı; bu yolu kesmeleri sebebiyle yiyecek fiatları Mekke'de yükselmisti (Tabari, III, 1644 = İbn al-Aşir, VII, 111). Taglibilerin reisi olan Abû'l-Hasan al-Aşfar, Abbâsîlerin tahrîki ile 378 (988/989) 'de Karmatîlerle savaştı. Sulaym ve Ukaylileri birbiri arkasından Bahrayn'den göçme mecbur etti (bk. madd. TAGLIB). Ukayliler Irak'a doğru gittiler, oradan da, hiç şüphesiz bu arada, Elcezîre'deki, Musul'da Ukaylî hâkimiyetinin temelini atmış bulunan kardeşleri ile birleşmek üzere Elcezîre'ye hareket ettiler (Ukaylilerin sonraki tarihi için bk. madd. HAMDÂNİLER, UKAYLİLER, GAZANFER, MUKALİED, KAVVÂŞ, HAFÂCE, ayrıca MUSUL ve RAHBE). Ukayliler, Bahrayn'e döndükten sonra orada bulunan Taglibileri hâkimiyetleri altına alıp; Kilâb'dan Yamâma'nın bir kısmını ele geçirdiler. Bu devletin idâresi, 'Ukayl'in bir kısmını teşkil eden Banû 'Aşfûr'un elinde idi; bu Banû 'Aşfûr, Bahrayn'deki halkın dediğine göre, 651 (1253) 'de hâlâ al-Ahsâ'da bulunuyorlardı (İbn Haldûn, II, 313; Kalkaşandî, s. 298 = Suvaydî, s. 44).

Mas'ûdi (*Murûc*, II, 67) 'deki bir rivâyet, 'Ukayl'in, nisbeten eski bir devirdeki çok geniş yayılışı mevzûunda fazla ilgi çekicidir: çok eski zamanlardan beri orada ikâmet edip, birçok halkı hâkimiyetleri altında bulunduran ve bir 'Ukayl kolundan

geldiklerini iddia eden Şanârî'ler devleti ahâlî-sini, hristiyan olarak tavsif eder. Mas'ûdi (ölm. 345 [956] veya 346) bizzat, Yemen'de Mârib'de, yaşayış tarzı bakımından Kafkasya'daki kardeşlerinden ayırdedilmeyen Ukayliler gördüğünü söylemektedir. Şanârî'ler de, çok önce Yemen'deki bu Ukaylilerden ayrılmış bir kol olduklarını ileri sürerler. Hristiyanlık, Ukaylilerin içine, muhtemelen, diğer yerlere nüfuz ettiğini gördüğümüz tarzda, kısmen hristiyan olan komşu kabilelerin (msl. Taglib) te'siriyle girmiştir (bk. L. Cheikho, *al-Naşrâniya va-âdâbuhâ bayna 'Arab al-Câhiliya*, Beyrut, 1912—1923, s. 99, 136).

'Ukayl kabilesinin meşhur şâirleri arasında şunları zikrederim: alt kabile olan Hafâca [b. bk.] 'den Tavba b. al-Humayr ve onun 'Ubâda'den olan sevgilisi, şâire Layla'l-Ahyaliya [b. bk.]. Bir görüşe göre, Layla ile Macnûn'un o kadar meşhur olan aşk hikâyelerindeki Macnûn [b. bk.], 'Ukayl asıllı olmalıdır; ayrıca Başşâr b. Burd, Banû 'Ukayl'in bir köle(mavla)'si idi (İbn Kutayba, *al-Sîr va'l-şu'ara*, nşr. de Goeje, s. 269, 271, 355, 476; Başşâr için bilhassa bk. *Ağânî*, III, 20 v.dd., 54; Tavba için bk. *ayn. esr.*, X, 72 v.dd., 82).

Ukaylilerin dîli hakkında sâdece kelime hazinesi bakımından değil, gramer bakımından da husûsiyetler zikredilir. Msl. Ukayliler *La'alla* (belki) 'yı bâzan mecrur telaffuz eder (S. de Sacy, *Anthol. gramm.*, s. 78 ve 196, not 52: *la'alla* yerine *la'alli*, *alla* yerine *alli* gibi), *lammâ* 'yı *illâ* mânasında (bâzılarının, Sûre LXXXVI, 4 'ün mânası için kabûl ettikleri şey: bk. *ayn. esr.*, s. 81 ve 202 v.d., not 66) kullanırlar. Bunların arasında, aynı zamanda, ayrıca Bahrâ'ların kabilesine has *taltala*, Layla'l-Ahyaliya diline mahsus olarak gösterilmiştir: bu husûsiyet, muzarının ön ekindeki *fatha*'nın *kesra* 'ye inkılâbı vak'asından ibârettir, msl. *ta'lamu* yerine *anta ti'lamu* (al-Harîrî, *Durrat at-ğavvâş*, nşr. Thorbecke, s. 184; krş. kezâ G. W. Freytag, *Einleitung*., s. 89) gibi.

2. 'Agel'ler hakkında ilk tafsillatlı bilgileri J. L. Burckhardt vermiş olmalıdır (*Notes on the Bedouins and Wahabys*, London, 1831, II, 28 v.d.). Burckhardt, vaktiyle kuvvetli olup Benî Helâller ('Âmir b. Şa'sa'a'nın diğer mühim bir kolunun halîtası) 'den gelen Ageyllerin şimdi Nacd köylerinde az sayıda dağılmış bir şekilde ikâmet ettiklerini söyler. Diğer taraftan Sultan Murad'ın saltanatından beri, yine Benî Ageyl adı verilen diğer bir kabîlenin zuhûrundan bahseder.

Bagdad 'da yerleşen bütün Necdli Araplar, hangi menş'e den olurlarsa olsunlar, Ageyl kabilesine dâhil olup, Bedevî veya âsîlere karşı savaşlarda Bağdad paşasının en iyi yardımcılarıdır. Bagdad'daki Ageyllerin reisi dâima Deraye (al-Dar'iya'dan; *Handbook*, I, 94'e göre Burayda'den) 'den olup, yine aralarından seçilir ve tâyini de paşa tarafından tasdik edilirdi. Burck-

hardt'ın dediğine göre, bu Ageyller, yiğitlikleriyle meşhurdurlar. Onlar kervanları Bagdad'dan Suriye'ye sevk eder ve Vehhâbîlerin üstün silâhlı kuvvetlerini çok defa yenerlerdi. Burckhardt, Bagdad'da iki sınıf tefrik eder: 1. fakir, seyyar satıcı ve gündelikçilerden ibâret olan Zogorty (Zogortî) 'ler; 2. kervan kılavuzluğu yapan *Djemamyl* (*Camâmîl*) 'ler. al-Hasâ, al-'Âriz, al-Kâşim ve Cabal Şammar gibi çeşitli kabile ve muhitlerden gelen insanlar bu iki Ageyllere mensuplardır. Bununla beraber al-Sudayr ve Vâdi Davâsir halkı, bu kabilelere kabûl edilmezler.

Bu ifâdelerden, açıkça, hakiki bir kabile olmayan Agellerin müşterek ticârî menfaatler uğruna bir kişinin sevk ve idâresi altında, mütecânis olmayan unsurlardan teşekkül eden bir topluluk olduğu anlaşılmaktadır. Agellerin imkân nisbetinde tarafsız kalması için bu iki kol, birbiriyle düşman olan msl. Harbler ve 'Atayba (bk. madd. UTEYBE) gibi kabileleri aralarına almayı önceden yasaklamışlardır. Yarınadanın merkezindeki, bilhassa Nacd ve al-Kâşim 'de yerleşik Banî Tamîm ve Hâlidler gibi Araplar, buna en uygun düşenlerdir (hattâ Türkler, Mısırlılar, Kürtler v.b. gibi yabancılar da bundan hâric tutulmamışlardır: Doughty, *ayn. esr.*, II, 80); bunlar Elcezîre 'de ve Suriye 'de Ageyl, Bedeviler tarafından ise, *el-Ageylât* (*ayn. esr.*, I, 11) olarak adlandırılmışlardır. Bu sonuncu isim mensupları Banî 'Atîya'nın ekseriya Ma'an ile Tebuk arasında hammallık yapan tâli bir kolunu da ifâde eder (*al-Ageylât* yanında *'Ukaylât*, *Handbook*, I, 62; Musil, *Northern Hegâz*, s. 235; Fu'âd Hâmza, *Kalb Cazîrat al-'Arab*, Mekke, 1352, s. 182). Doughty'nin zamanında Şam'daki Suriye Ageyllerinin şeyhi olan Sulaymân Abû Dâvûd, 'Anayzî bir âileden gelip, Burayda'deki selefi gibi deve tâciri idi. M. v. Oppenheim (*ayn. esr.*, II, 74) 'a göre, Agellerin başlıca kitlesi (200.000 hâne) Nacd 'de yaşıyordu; buna mukabil Bagdad 'da takriben 300 hâne vardı (o, bunları Bagdad ve Şam arasında ulak olarak tavsif eder ve hepsi birbirine bağlı develeri ile kervanlarının kendilerine has karakteri üzerinde durur: I, 255 veya 325 v.d., II, 9).

Ageller, pek çok bakımlardan mühim bir rol oynarlar; onlar, Bedeviler için, vazgeçilmez çöl tâcirleri olup, tarafsız durumları sayesinde, kervanların kılavuzu ve bilhassa Bagdad ve Şam 'da yerleşmiş bulunan büyük tâcirlerin mümessilleri olarak, muhtelif kabilelerden deve satın alıp nakliyatı sağlarlar. Dönüşlerinde, Merkezî Arabistan 'da ihtiyaç duyulan malları getirirler (Ageylle [çok defa nisbeleri: *'Akeylî*] 'rin bu vazifeleri hakkındaki en mükemmel tedkik Musil, *Manners*, s. 278—281 'de bulunmaktadır olup, ayrıca onlar, Hira [bk. madd. TANÜH] 'İbâd 'ları ile mukayese edilmiştir: *Northern Neğd*, s. 179, not). Ageyller, hükûmet hizmetindeki askerî mükellefiyetleri dışında, Türk idâresi zamanın-

da, nizâmî olmayan bir süvârî birliği teşkil ettikleri gibi, hacc için muhafâz kuvveti olarak hac yolundaki konak yerlerine nezâret hizmetlerini görmekte devâm ettiler. Onlar her yerde Ageyl (burada Ageyl, *Sulubba* [*Solubba*] dahave umûmî kullanışıyla *rafîk* kelimesiyle aynı mânadadır; *Handbook* I, 95 ve 21) olmak sıfatıyla te'min ettikleri itimaddan dolayı yabancılar için en iyi yol arkadaşları itibârını kazanmışlardır. Hemen hemen bütün Avrupalı seyyahlar, onlardan faydalanmış olup, birçok seyahatnâmede her sahifede onlardan bahsedilir. Tabiatıyla onlarla seyahatin mahzurları da vardır: nereye isterlerse oraya gitmek gerekir ve huda yakın âsâyiş olmayan bölgelerde onların kılavuzluğuna güvenilemez; Ageyller'de kötü olan bir şey de kazanç hırsıdır.

Daha önce Nöldeke'nin işaret ettiği (*ZDMG*, XL [1886], 182, not 4) gibi, bugünkü 'Agellerin arzettiği büyük ehemmiyet karşısında bunların, eski Ukaylilerle, bunlardan gelen Muntafîk'lere karşı ne gibi hisler beslediklerini bilmek mühimdir. Burada ayrıca onların Banî 'Atîya (yk. bk.) 'nin aynı adı taşıyan tâli bir kabilesi ile olan bağları mes'elesi de ortaya çıkmaktadır. Bu istikâmetteki araştırmalar, belki, onların hâlâ karanlık bulunan tarih önceleri mes'elesine biraz ışık tutabilir.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka I. bölüm için bk. Şecere el kitapları; F. Wüstenfeld, *Register*, s. 362 ve *Tabellen*, D; İbn Durayd, *Kitâb al-İstihâk* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1854, s. 181; al-Kalkaşandî, *Nihâyat al-arab fî ma'rîfat anşab al-'Arab*, Bagdad, 1332, s. 297 v.d. (Şa'lab yerine dâima Taglib okunacaktır); al-Suvaydî, *Sabâ'ik al-zahab fî ma'rîfat kabâ'il al-'Arab*, Bombay, 1296 (taş basması), s. 44; İbn Kutayba, *Kitâb al-Ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1850, s. 43, 102; İbn 'Abd al-Barr, *al-İnbâh 'alâ kabâ'il al-Ruwâh*, Kabire, 1350, s. 87, 88, 43.—Tabari, İbn al-Aşir, Mas'ûdi (*Murûc*), *Kitâb al-Ağânî*, Hamdânî (nşr. D. H. Müller), Yâkût ve Bakrî, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), bk. *fihrîst*; ayrıca krş. J. G. Wetzstein, *Zeitschr. f. allgem. Erdkunde*, yeni seri, XVIII (1865), s. 273, 282, 450, not 3, 464, 469; İbn Haldûn, *al-'İbar*, Bulak, 1284, II, 312 v.d.; VI, 11 v.dd.—Bu hususta yapılmış bir araştırma olarak bk. H. C. Kay, *Notes on the History of the Banu 'Ukayl*, *JRAS*, yeni seri, XVIII (1886), s. 491—526.

2. bölüm için bk. C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen, 1772, s. 399; C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, II, bk. *fihrîst*: *'Ageyl*, *el-Ageylât*; J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien* (Leiden, 1896), I, 132 v.d.; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1899—1900, I, 77 v.d., 255, 325 v.d.; II, 9, 74, 280; T. E.

Lawrence, *Revolt in the Desert*, London, 1927, bk. *fihris*: *Ağyl*; ayn. mll., *Seven Pillars of Wisdom*, London, 1935, tür. yer., bilhassa s. 147 v.d., 178—183, 258 v.dd.; A. Musil'in eserleri olarak: *The Manners and Customs of the Ruala Bedouins*, New York, 1928; *Arabia Deserta*, New York, 1927; *Northern Neğd*, New York, 1928; *The Middle Euphrates*, New York, 1927; *The Northern Heğâz*, New York, 1926; *Palmyrena*, New York, 1928, bk. *fihris*: *al-°Ağyl*, *al-°Ağylât*, *°Ağylî*.—Ayrıca: bk. *A Handbook of Arabia, compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division* (London, ts.), I, 21, 62, 94 v.d.

(H. KINLERMANN.)

UKAYLİLER, Musul hânedânı. Banî 'Ukayl, büyük bedevî kabilesi 'Âmir b. Şa'sa [b. bk.]'ya mensup idiler. Kendileri, Merkezi Arabistan'da bulunan asıl yurtlarından zamanla muhtelif istikametlere yayıldılar; Banî Hafâca [bk. mad. HAFÂCE] ve Muntafik [b. bk.]'ler onların bu meşhur alt kolları arasında gösterilirler. Banî 'Ukayl Suriye ve Irak'ta hicrî IV. asırda, Hamdânîler [b. bk.]'e harac verdiler; Hamdânîler, sonunda Musul'u muhâfaza edemeyince, şehir Ukaylîlerin hâkimiyeti altına girdi; Mervânîler [b. bk.] hânedânının kurucusu olan reis Bâz, Musul'a hâkim olmayı dendi ve iki Hamdânî kardeş olan Abû Tâhir İbrâhîm ile Abû 'Abd Allâh al-Husayn, Banî 'Ukayl emîri olan Abû'l-Zavvâd Muhammed b. al-Musayyib'e dönüp, yardımını istediler. Bu da, hemen ona yardımcı olacağını bildirip, karşılığında Cazîrat b. 'Omar'i, Nusaybin'i ve Balad şehrini aldı. Bâz'ın ölümü (380 = 990/991)'nden sonra kız kardeşinin oğlu Abû 'Alî al-Hasan, başarıyla mücadeleye devam etti. Abû 'Abd Allâh esir edildi; Abû Tâhir, yardım ve himâyesine sığınmak üzere Nusaybin'de bulunan Abû Zavvâd'ın yanına gelince, hapsedilip, oğlu ve taraftarları ile birlikte öldürüldü ve bunun üzerine Abû Zavvâd, Musul'u ele geçirdi. Sonra, zâhiren Büveyhîlerden Bahâ' al-Davla [b. bk.]'nin emrine geçip, onu, Musul'a bir temsilci göndermeye ikna etti ise de, bu zikre değer hiçbir rol oynamadı. Bahâ' al-Davla'nın, kendisini Musul'a kabul ettirmek için giriştiği teşebbüsler, istenilen neticeyi sağlamadı ve Abû Zavvâd gerçek hâkim olarak kaldı. Abû Zavvâd, 386 (996) veya 387 (997)'de öldü ve yerine kardeşi al-Mukallad [b. bk.] geçti. Bu zât da safer 391 (kânun I. 1000/kânun II. 1001)'de hânce bir sû-i kaste kurban gitti ve bunun üzerine yerine büyük oğlu Karvâş [b. bk.], Musul emîri olarak tanıdı. Bu zât, elli yıllık emîrliği sonunda, kardeşi Abû Kâmil Baraka (bk. mad. KARVAŞ) tarafından kovuldu (442 = 1050/1051) ve Abû Kâmil Baraka'nın ölümünden sonra, saltanat 443 (1061)'te halef olarak oğlu Muslim [b. bk.]'e geçti. Bunun idâresinde Ukaylîler imparatorluğu, en büyük genişleme imkânını buldu. Ancak düşüş

çok çabuk oldu. Muslim'in ölümünden sonra, daha önce uzun yıllardan beri hapiste çürümüş olan kardeşi İbrâhîm, kurtulup kendini Musul emîri ilân etti. Fakat, 482 (1089/1090)'de Selçuklu sultanı Melikşah, onu kendisine hesap vermeye davet etti; o, gelir gelmez hapse atıldı ve Fahr al-Davla bin Cahir [b. bk.] vâli olarak Musul'a gönderildi. Ancak Melikşah'ın ölümünden (sevvâl 485=teşrin II. 1092) sonra, İbrâhîm hürriyetine kavuşup, Musul'a dönebildi. Bu arada Melikşah'ın teyzesi olup, Muslim'den dul kaldıktan sonra İbrâhîm'le evlenmiş bulunan Şafiya, Melikşah'ın ölümü üzerine Muslim'den olan oğlu 'Alî ile birlikte Musul'a geldi. Fakat Muslim'in diğer oğlu olan Muhammed aynı şekilde Musul'u istediği için, şehir halkı ikiye ayrıldı ve savaş patlak verince Muhammed kaçmaya mecbur kaldı; 'Alî ise, Musul'u elde etti. İbrâhîm bunu öğrenir öğrenmez, Şafiya ile müzâkerelere girişti ve Melikşah'ın Şafiya'ye iktâ etmiş olduğu Balad şehrini ondan aldı. Sonra Selçuklu prensi Tutuş [b. bk.], İbrâhîm'den kendisini sultan olarak tanımasını istedi. İbrâhîm onun emri altına girmeyi reddettiği için kararı silâhlara bırakmak mecburiyeti hâsıl oldu. Rebîülevvel 486 (nisan 1093)'da iki ordu Musul civârında karşılaştı. İbrâhîm esir edilip, öldürüldü ve Tutuş, Musul'u alıp, 'Alî b. Muslim'i vâli olarak oraya yerleştirdi. Fakat çok az bir müddet sonra, kardeşi Muhammed b. Muslim, saltanat için onunla mücadeleye kalktı. Bu sonuncusu, kardeşine karşı Emîr Kür-boğa [b. bk.]'dan yardım istedi ve neticede o, kendi hayatını kayıp ve 'Alî de, Musul'u terk etti (zilkade 489 = teşrin I./teşrin II. 1096). Musul emîrlerinden başka diğer 'Ukaylî ileri gelenleri de tarihte zikredilmişlerdir. Salim b. Mâlik b. Badrân b. al-Mukallad, Haleb'i Sultan Melikşah'a verip, karşılığında Caber [b. bk.] kaleğini aldı; al-Rakka, hemen burası ile birleştirildi; Caber sonra 564 (1168/1169) tarihine kadar, sürekli olarak Salim b. Mâlik b. Badrân'ın haleflerinin mülkiyetinde kaldı; 564'te torunu Mâlik b. 'Alî b. Salim, burasını Nûr al-Dîn Maḥmûd b. Zengî'ye bıraktı.

Ukaylîlerden diğer bir kol, Takrit [b. bk.]'te bulunuyordu. Bu şehrin, 500 (1106/1107) tarihine kadar kısa bir tarihçesini veren İbn al-Aşîr (X, 289)'e göre, Ukaylîlerden Rafî' b. Husayn, Takrit hâkimi olarak 427 (1036)'de öldü. Yeğeni Abû Man'a Hamis b. Tağlib, onun vâlliliğini tevârüs etti. Onun ölümü (435 = 1043/1044)'nden sonra oğlu Abû Gaşşâm ona halef oldu. Bu zât, 444 (1052/1053)'te kardeşi 'İsâ tarafından hücumu uğrayıp, zindana atıldı ve 'İsâ iktidârı ele geçirdi. 448 (1056/1057)'de, 'İsâ, kısa bir müddet sonra da oğlu Naşr öldü. 'İsâ'nın ölümünden sonra zevcesi Amîra, hâlâ zindanda bulunan Abû Gaşşâm'ı öldürttü ve Abû'l-Ğanâ'im adında, Takrit'e bir

vâli tayin etti ise de, bu vâli şehri Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'e verdi.

Muhtelif vesilelerle, aynı zamanda 'Ana, Hadîsa, Hîr ve 'Ukbarâ gibi şehirlerde de 'Ukaylî vâllileri bulunmuştur. Cezîre ve Iraklı hânedanların ortadan kaldırılmasından sonra Ukaylîler Bahrayn'e çekilmişlerdir.

Bibliyografya: İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, nşr. Tornberg, VII—X, tür. yer.; Abû'l-Fidâ, nşr. Reiske, II, 573, 593, 605; III, 135 v.dd.; İbn Haldûn, *al-'İbar*, IV, 91 v.dd.; Hilâl al-Şabî, *Kitâb al-vuzarâ*, nşr. Amedroz, s. 417—419, 445—453, 469—472; Amedroz ve Margoliouth, *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*, bk. *fihris*; Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, s. 116 v.d.; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, s. 135; Halîl Edhem, *Düvel-i islâmiye*, s. 159 v.d.; Tiesenhausen, *Die Geschichte der 'Oqailiden-Dynastie*, *Mémoires présentés à l'Acad. Impér des sciences de St. Pétersbourg par divers savants*, 1859, VIII; Kay, *Notes on the History of the Banu 'Oqayl*, *JRAS*, yeni seri, 1886, XVIII, 491—526.

[K. V. ZETTERSTÉEN.]

AL-UKAYSİR. [Bk. UKAYSİR.]

UKAYSİR. AL-UKAYSİR, islâmdan önceki Arabistan'da bir ilâhın adı veya daha doğrusu, muhtemelen „kısa boyunlu“ (veya belki sâdece „kısa“) mânasına gelen *ağşar*'ın küçültme adı; insan şeklindeki bir puta delâlet eden lekâb. Bu ilâh (gerçek adı bilinmemektedir) hakkında da bütün bilinen, İbn al-Kalhî, *Kitâb al-aşnâm* (Kahire, 1914, s. 38 v.d., 48 v.dd.)'daki kayda dayanmakta olup, oradan da Yâkût, *Mu'cam*, I, 340 v.d. (trc. ve şerh Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. baskı, s. 62 v.dd.), Câhîz, *Hayvân*, V, 114; *Buḥalâ*, s. 237; *Hizânât al-adab*, III, 246 (muhtasar); Maḥmûd al-Alûsî, *Bulâğ al-arab fi ma'rîfat aḥvâl al-'Arab* (Kahire, 1343, II, 209 aşağıda [kısaltılmış])'a geçmiştir. al-Ukaysir'e, Suriye çölünün yayla kısmında yaşayan Kuza'a, Lahm, Cuzâm, 'Amila ve Ğaḫafân kabileleri tapardı. İbn al-Kalhî tarafından zikredilen eski Arap şâirlerin beyitleri de, mukaddes makam etrafına dikilmiş taşlara dâir (*anşâb*) bahsedilen „elbiseler“ (*aşvâb*: bunlarla bir put veya Kâbe *hîsva* [örtüsü] 'si tipine benzer bir mukaddes mahal örtüsü ile ilgisi olabilir mi?)'i ve kurbanların atıldığı çukur (*cafr*)'u hacıların çığlık ve şarkılarını anlatmaktadır. İlâha sunulan kurbanlar sâdece kesilen hayvan da olmayabilir. Bunlar muhtemelen hamurla yoğrulmuş bir kıl adâğından (Câhiliye devrindeki yaygın bir âdete göre, krs. Wellhausen, s. 123 v.d., 198 v.d.) ibâret idi: Buna göre, sefalet içinde bulunan türlü geçim vâstâsından mahrum Havâzin kabilesi, Ukaysir mukaddes mahalli etrafından, bu adakların pis artıklarını dilenmişlerdi. Bu rivayetin tarihi değeri şüphelidir: Bu-

rada kabileler arasındaki *hicâ* (hiciv)'in mütad motiflerinden biri bahis konusu olmalıdır; bununla birlikte bunun muhtemel olmadığı da söylenemez. Wellhausen'in işaret ettiği gibi, İbn al-Kalhî'nin Ukaysir hususunda zikrettiği beyitler, bir puta olduğu kadar mukaddes bir mahalle de atfedilebilir. Bu takdirde, lekâbın, binânın basık şeklini aksettirdiği kabul edilebilir. Ukaysir adının, bir kabileyeye (*Ağânî*, XIV, 98), fertlere (*Ağânî*, XIV, 74; Tabarî, II, 647, 970, 997, 1.000) ve hattâ bir kılıca (İbn al-A'râbî, *Les livres des chevaux*, s. 87, 4) verildiğini de söylemek lüzumsuz olmaz.

(G. LEVI DELLA VIDA.)

UKÂZ. 'UKÂZ, Tâif ile Nahle arasında bir vâhanın ismi. Arap dâirlerine göre, bu isim, fiil mânasıyla „alıkoymak“, orta ünsüzün hareketli şeklinde „birleşmek“ veya „müsabaka, yarış“ mânasından gelmektedir. Her iki izah şekli şuna dayanmaktadır: 'Ukâz herşeyden önce 1—20 zilkade arası yılda bir kere kurulan bir panayır yeri olmakla meşhurdur; burası, aynı zamanda kabileler veya her halde aynı kabilenin grupları veya müferrit kişilerin arasında bir yarışma olup, bu arada kabile veya şahsî şeref uğrunda bir mücadele sayılan mufâhare için resmî fırsat sağlayan bir yerdi.

Şâirlerin buluşup, yeni eserlerini okudukları bu mahal, aynı zamanda malların mübâdele edildiği büyük bir pazar yeri idi. 'Ukâz panayırının arkasından büyük hac zamanında Macanna (zilkadenin son 10 günü), Zu'l-Macâz (1—8 zilhicce) ve başka yerlerde pazar kurulurdu. Bu haftalar islâmiyetten önceki Arabistan'da umûmî hayatın en hareketli noktasını teşkil eder ve mübârek aylardaki sulh, Hicâz kabileleri arasında siyâsî meselelerin barışıklık içinde görüşülmesini sağlardı. Tamim kabilesi bu toplantılara katılmazdı. Islâmın, soy veya şahıs düşmanlıklarını yasaklaması *mavâsim* (bk. mad. MEVSİM)'in ortadan kalkmasına sebep oldu.

Kur'ân (LXXII, 1 v.d., XLVI, 28 v.d.) ve *hadis* (Buḥârî, *Azân*, B. 105; *Tafsîr*, LXXII, B. I; Muslim, *Şalât*, hadis 149; Tirmizî, *Tafsîr*, sûre LXXII, hadis 1)'de geçtiği üzere, Peygamber birkaç sahâbesiyle 'Ukâz panayırına giderken Nahîl (a)'de, cinlerin *Kur'ân* tilâvetini dinleyip, hayran kalmışlardı.

'Ukâz islâmiyetin başlangıcında vukua gelen harplerin yeri olmak da tanınmıştır.

Bibliyografya: Yâkût, *Mu'cam*, bk. bu kelime; *Lisân al-'Arab*, bk. bu kelime; *Tâc al-'Arûs*, bk. bu kelime; Azrakî, nşr. Wüstenfeld, s. 129; Buḥârî, *Hacc*, bâb 150; *Tafsîr*, sûre II, b. 34; Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache*, Bonn, 1861, s. 273; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, s. 19 (*Verspr. Geschriften*, I, 15 v.d.); Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. baskı, Berlin, 1897, s. 88 v.dd.; G. Jacob, *Alt-*

arabisches Beduinenleben, Berlin, 1897, s. 147 v.d.; I. Guidi, *Tables alphabétiques du kitâb al-ağânî*, bk. *fihrist*, IV, bu kelime.

(A.J. WENSINCK.)

‘UKBE B. NÂFİ’. ‘UKBA B. NÂFİ’ b. ‘ABD KAYS AL-KURÂŞİ AL-FİHRÎ (?—683), hicri I. (VII.) asrın meşhur kumandanı olup, Arap kuvvetlerinin Şimâlî Afrika’da elde ettikleri muvafakiyeti takviye ederek memleketteki Berberilerin mukavemetini ortadan kaldırmak istemiş, fakat fırtınalı bir hayattan sonra, nihâyet isyân eden Afrika kuvvetleri tarafından öldürülmüştür.

‘Ukba’nın Şimâlî Afrika’daki hayatı hakkında Arap tarihçileri oldukça çok mâlûmat vermektedirler; ancak bunların Magrib’de islâmiyetin ilk yayılışı ile ilgili bütün bilgilerde olduğu gibi, çok defa itimâda pek şayan olmayan tarafları vardır. Umûmiyetle bu bilgiler, muahhar rivâyetler olup, bunların kaleme alınmasındaki garip temâyüller M.W. Marçais tarafından açıkça ortaya konmuştur (*Le passé de l’Algérie musulmane, Histoire et Historiens de l’Algérie*, Paris, 1931, s. 150). ‘Ukba’ye gelince, onun hakkında muahhar Magrib tarihçilerinde geçen malzemenin esasının şark menşeli olduğu ve ayrıca onun hayatına dâir elde bulunan geniş mâlûmatın şark müverrihleri olan İbn ‘Abd al-Hakam ile al-Nuvayrî tarafından kaleme alınmış bulunduğu kat’idir. ‘Ukba hakkında Afrika’dan intikal edip, şimdiye kadar bilinen yegâne kaynak eser, onun ahfâdından olan Abu’l-Muhâcir’in ikkidir. Bununla beraber ‘Ukba’nın Fas’ın cenûbuna yaptığı sefere dâir bir Magrib el-yazmasında bulunan mufasssal ve yeni mâlûmat, bilhassa doğruluğu dolayısıyla, bir dereceye kadar güvenilir görünmekte ve bunun üzerine yapılan tenkitli bir araştırma, Şimâlî Afrika’da Arap fütûhâtının tarih ve inkişafına dâir, meselâ Fournel (*Les Berbers, Etude sur la conquête de l’Afrique par les Arabes*, Paris, 1875) gibi artık eskimiş olan tetkiklerin veya E. F. Gautier (*Les Siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927) gibi yeni ve daha iyi olmakla birlikte yine de tamamıyla kontrol edilmemiş olan eserlerin verdiği bilgiler hakkında istifhamlar doğurmaktadır.

Bundan dolayı burada ‘Ukba b. Nâfi’-in Şimâlî Afrika’daki faaliyetine dâir ilmin bugünkü durumuna göre, bütün noktalarda aslâ nihâi sayılmayacak kısa bir tasvirle yetinilecektir.

‘Ukba, Peygamber’in son senelerinde doğmuş olup annesi tarafından meşhur Mısır fâtihî ‘Amr b. al-‘Âş’ın yeğenidir. ‘Amr, 43 (663) senesinde ölümünden kısa bir süre önce İfrîkiya başkumandanlığını ona havâle etmişti. Tahkiki zor olan rivâyetlere göre o sırada ‘Ukba, faaliyetini Sûdan’a tevcih etmiş ve islâmiyeti savaşla Gâdâmes’e sokmuştur; fakat bu sâdece yağma için tertiplenmiş bir seferden ibâret olup, memleketi gerçekten zaptetmek gayesiyle yapılmamıştır. Ancak birkaç sene geçtik-

ten sonra çok daha iyi hazırlanmış yeni bir seferle garba doğru hücumla geçilmiş ise de, bununla o zamana kadar elde edilen başarıları sağlamlaştırmak düşünülmemiştir. 50 (670) senesinde icrâ edilen bu harekât, Byzacena eyâletinde askerî bir mevki olan al-Kayravân’ın kurulması ile temâyüz eder. Denildiğine göre bu sefer için ‘Ukba’nın emrine onbin süvârilik bir kuvvet verilmiş ve bunlara, ihtida eden Berberilerden sağlanan bir o kadar kuvvet de katılmıştır. ‘Ukba, bu kuvvetlerle yalnız İfrîkiya’nın sâhil şehirlerinde yaşamaya devam eden Bizanslılara değil, aynı zamanda Berberilere karşı koyabilmektedir. Arap kuvvetleri için sağlam bir üs teşkil eden Kayravân’ın kurulması sayesinde İfrîkiya’nın ele geçirilip, sükûna kavuşturulması olmasa bile, hiç değilse buranın islâm dinine ve memlekete nüfuz edenlerin iktidarına çabucak bağlanması sağlanmış olmalıdır. Fakat ‘Ukba’nın kendisi artık bu bağlantının meyvelerini toplayamadı. İfrîkiya bundan böyle de Mısır’ın idâresi altında bulunduğundan, memleketin yeni vâlisi Maslama b. Maḥlad al-Anşârî, ‘Ukba’yi vazifesinden uzaklaştırarak yerine kendi taraftarlarından Abu’l-Muhâcir’i getirdi; bu da derhal Cezâyir’i yağma için sefere çıkıp, İbn Haldûn’un ifadesine göre, Tlemsen’e kadar gitti. Rivâyete göre ‘Ukba, şark bölgesinden dönüşünde Mısır vâlisi tarafından kendisine revâ görülen muâmeleden dolayı Halife Muaviye’ye şikâyetinde bulunmuş ve bir müddet sonra Muaviye’nin halefi Yezîd tarafından vâilîliğe iade edilmiştir.

‘Ukba’nın Şimâlî Afrika’ya ikinci tâyni hiç şüphesiz 62 (682) senelerinde olmuştur. Onun düşmanı olan vâli Abu’l-Muhâcir, fütûhat seferi sırasında Berberî reisi Kusayla’yi mağlûb ve o da bunun üzerine ihtida etti. ‘Ukba dönünce bunların her ikisinden intikam aldı. Onları zincire vurdurarak gittiği her yere birlikte götürdü. Aynı zamanda, evvelkilerinden çok daha büyük çapta olup, safahatı tafsilâtli şekilde İbn Haldûn tarafından nakledilen, yeni bir sefere girişti. Öncü kuvvetleri Zuhayr b. Kays al-Balavi’nin kumandası altında bulunan ‘Ukba ordusu, Kayravân’dan Merkezi Magrib’e doğru ilerledi; önce Zâb, sonra Tahart’ta karşılaştığı Bizans ve Berberî unsurları yendi ve böylece daha da kuvvetlenmiş olarak nihâyet Tanca havâlisine ulaştı. Gümâra’ların kumandanı İlyân (Julian ?), Arap kumandanın emrine girerek onun askerî müşâviri oldu. Bu zat, ‘Ukba’ye Cebel-i Târik boğazından geçerek İspanya’ya sevk için tasarladığı plandan vaz geçmesini tavsiye ettikten sonra henüz ihtida etmemiş olan Büyük Atlas ve Sûs Berberilerinin Arap kuvvetleri için ne büyük bir tehlike teşkil ettiğini hatırlattı. ‘Ukba bunun üzerine kuvvetlerini bu Berberilerin üzerine sevk etti. Evvelâ Zarhûn sıradağlarını işgal edip, Ulîli (Volubilis) şehrini elde geçirdi; Orta Atlas’ı aşarak

yavaş yavaş Dra (Dar’a) ve Sûs’a yaklaştı ve buraların ahâlisini Lamtûna sahrasına kadar kovaladı. Sonra Atlas sâhiline yönelip, Safi bölgesine ulaştı ve Cabal Daram (Büyük Atlas)’da Maşmûda’ler ile Târidânt’a kadar Anti-Atlas’taki Berberî kitlelerini itâat altına almaya koyuldu.

Bütün bu parlak muvaffakiyetler uzun sürmedi. Bir memleketi gerçek olarak ele geçirmeden, karşı durulmaz bir yürüyüşle onun içinden geçip gitmek bir şey ifâde etmezdi. ‘Ukba de böyle bir işe aslâ girişmemeli idi. Fakat anlaşılan o, ordusu ile şarka doğru çekilmeye başlarken bütün bunların yeniden ele alınması gerektiğinin farkında bile değildi. Kusayla onun elinden kaçıp kurtuldu ve bu arada hem vatandaşlarının savaşçılığından hem de orada kalmış olan Bizans askerî birliklerinin teknik bilgisinden yararlanmak sûretiyle mukavemet için teşkilât kurdu. Sâdece kendi silâhına güvenen ‘Ukba bu tehlikeyi göremedi. Hattâ Thubunae (Tubna)’da bulunan Zâb’a ulaşınca, ordusunu müteaddit kit’alara bölerek birbiri ardından Kayravân’a yolladı. Boyunduruk altına aldığı Berberî unsurlarından emin olarak Tubna’dan Avrâs sıradağlarına doğru yol alırken yanında ancak küçük bir Arab topluluğu bulunuyordu. Fakat çok geçmeden Sahrâ’nın kenarında Tubna’da Kusayla’nın çeteleri tarafından kuşatılarak yanındaki 300 kişiyle birlikte 63 (683) senesinde öldürüldü. Kendisi ile arkadaşlarının mezarları hâlâ aynı yerde bulunmakta ve eski Tahûda’dan uzak olmayan Biskra’nın birkaç km. cenûb-i şarkisinde, kendi adını taşıyan Sayyidî ‘Ukba (halk ağzında: Sidi ‘Oḳba) denilen küçük bir iskân sâhasının merkezini teşkil etmektedir.

Bibliyografya: Peygamber’in ashâbı hakkında eserler arasında bilhassa: İbn Hacer, *al-İşâba*; al-Bakrî, *Description de l’Afrique septentrionale*, trc. ve nşr. de Slane, 2. tabı, Cezayir ve Paris, 1913, *indeks* ve bilhassa s. 12—33; *Kitâb al-istibşâr*, nşr. Kremer, Viyana, 1852, s. 3 v. dd., 62 v. d., tür. yer., trc. Fagnan, *L’Afrique septentrionale au XII^{ème} siècle*, Constantine ve Paris, 1900, s. 8 v. d., III—III3 ve *indeks*; Abu’l-‘Arab Muhammed b. Tamim, *Tabakât ‘ulamâ İfrîkiya*, trc. ve nşr. M. Bencheneb, Cezayir, 1920, metin s. 8—9, trc. s. 20—21 ve *indeks*; İbn ‘Abd al-Hakam, *Futûḥ Mişr*, nşr. Torrey (*The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*), New Haven, 1922, *indeks*; İbn al-Aşîr, *Kâmil*, III, 386 v. d.; IV, 88 v. d., *Annales du Maghreb et de l’Espagne*, trc. Fagnan, Cezayir, 1898, s. 18—23; al-Nuvayrî, *Nihâyat al-‘Arab*, Kahire neşrinde Afrika tarihi bahsi, İspanyol. trc. ve nşr. M. Gaspar Remiro, Granada, 1919, metin s. 10, trc. s. 11 v. d.; İbn Haldûn, *Histoire des Berbères*, trc. ve nşr. de Slane, metin c. I, trc. c. I ve zeyled İbn ‘Abd al-Hakam ile al-Nuvayrî’nin verdikleri mâlûmat; İbn ‘İzâ-

rî, *al-Bayân al-muḡrib*, nşr. Dozy, I, II, trc. Fagnan, I, 13 v. d.; al-Nâşîrî, *Istikşâr*, Kahire, I, 36 v. d., trc. Graulle, *AM*, XXX, 175 v. d.; müellifi bilinmeyen, parça hâlinde bir tarih, Rabat Umûmî Kütüp., el-yazması, nr. D 1020 (krş. E. Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Âge*, Rabat, 1934, giriş); İbn Nâcî, *Ma‘âlim al-îmân fi m‘arifat ahl al-Kayravân*, Tunus, 1320—1325, I. Afrika’da Arap fütûhâtı mes‘elesinin bugünkü durumuna dâir toplu mâlûmat almak için: Ch. A. Julien, *Histoire de l’Afrique du Nord*, Paris, 1931, s. 319 v. d.; ayrıca bk. madd. KAYRAVAN, KÖSEYLE. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

AL-UKSÖR. [Bk. UKSÖR.]

UKSÖR. AL-UKSÖR, LUXOR. Yukarı Mısır’da Nil nehrinin sol tarafında Kahire’ye 450 mil mesâfede bir kasabadır. Umûmiyetle bu ismin Arapça’da *kasr* (köşk, saray) kelimesinin cemi şekli (ḳuşûr)’nden geldiği kabul edilmiş olup, daha çok al-Aḳşûr olarak kullanılmaktadır.

Mısır’da, orta imparatorluk devresinde (M. ö. 2065—1585) XI. sülâlenin kurucusu olan Antef, Greklerce Thebes adı verilen al-Uḳşûr’da kendisini hükümdar ilân etti. Bu sülâle zamanında pâ-yitaht olarak kabul edilen al-Uḳşûr, XII. sülâlenin Amenofis III. adlı hükümdarı zamanında en parlak devrini yaşamıştır. Bu devirde inşâ edilen Amon mâbedi dünyanın en büyük mâbedlerinden biridir. Bu mâbedin inşâsı daha sonra, Seti I. ve Ramses II. zamanında tamamlanmıştır.

XI. sülâle zamanında Mısır’da otoritenin zaafa uğradığı devirde bir rahibin teşebbüsü ile, Amon mâbedinin tâmiri için kasabanın cenûbunda bulunan taş ocaklarından taş, Suriye ve Lübnan’dan da kereste te‘min edilmiştir.

al-Uḳşûr Tanis kırıllarının nüfûzuna girdikten sonra idâre, Amon mâbedi başrahibinin eline geçmiştir. XXII. sülâlenin son zamanlarında al-Uḳşûr (Luxor)’da çıkan bir isyan neticesinde idâre el değiştirdi. XXIII. sülâle zamanında al-Uḳşûr gerilemeye başladı. Kırall Oserkon III. un son zamanlarında (muhtemelen M. ö. 730), Amon mâbedi, taşan Nil nehrinin suları altında kaldı. Oserkon harap olan mâbedi tâmir ettirmiş ve bu münâsebetle bir de kitâbe koydurmuştur.

Zamanla yine tahrip olan mâbedi Batlamyus V. zamanında Mısır’ı ele geçiren Büyük İskender de tâmir ettirmiştir. Bu mâbed Bizanslılar zamanında kilise olarak kullanılmıştır.

al-Uḳşûr, Halife Osman zamanında ‘Abd Allâh b. Sa’d tarafından fethedilmiş (31=651), daha sonra (715=1315) Mısır’ın eyâlet teşkilâtında Kuş vilâyetinin merkezi olmuştur. Napoléon zamanında (1798) yapılan idârî taksimâtta da vilâyet merkezi olarak kalmıştır.

1082 (1671/1672) yılında buradan geçen Evliyâ

Çelebi, şehre, inşâ edilen kasırlardan dolayı Kasreyn adının verildiğini, görülmeye değer eserler bakımından da Cırce eyâletinde burası gibi yer bulunmadığını zikretmektedir. Yine Evliyâ Çelebi'nin kayıtlarına göre, burada iki yüz muhafız asker mevcut olup, müftü, nakip ve âyan bulunmamaktadır. Şehrin, Nil kenarında ikiyüz kadar hânesi ve yüksek binalarla sarayları mevcuttur. Pâdişahlar tarafından Mısır'da inşâ edilen han, câmi ve imâreterin bütün sütunları buradan te'min edildiği gibi, İstanbul'daki Süleymaniye câminin sütunları da buradan getirilmiştir. Evliyâ Çelebi, şehrin pek mâmur olmadığını, ancak câmi ve dükkânlarının çok olduğunu, çarşı içinde bulunan Abu'l-Haccâc câmi civârında mevcut dükkânların adedlerini bilmediğini, han, hamam, pek çok mâmur zâviye, sibyan mektebi, sebîl ve kahvehânelerin bulunduğunu, havasının ise, çok güzel, fakat halkın fakir olduğunu ilâve etmektedir (*Seyahatnâme*, X, 822 v.d.). al-Ukşûr'a tarihî bir hüviyet kazandıran Amon mâbedinin san'at tarihi bakımından da büyük bir ehemmiyeti vardır. Mâbedde hükümdar ve âilesine âit heykeller ile, Ramses II.'nin Kadeş savaşını ve deniz kavimlerine karşı giriştiği seferleri tasvir eden kabartmalar yer almaktadır.

Mâbedin önünde yer alan iki dikili taştan birisi Bizanslılar tarafından İstanbul'a getirilerek Sultanahmet meydanına, diğeri ise, 1831 yılında Paris'e götürülerek Concorde meydanına dikilmiştir. Amon mâbedini 1883 yılında Maspero ortaya çıkarmıştır. Ancak arkeolojik kazılar ve araştırmalar hâlen devam etmektedir.

Asrımızın ilk çeyreğinde (1914) 3.000 nüfuslu bir kasaba olan al-Ukşûr'da Anglikan ve Roma katolik kiliselerinin yanında 1891'de bir de hastahane inşâ edilmiştir. Daha ziyâde kış mevsiminde turistler tarafından ziyaret edilen al-Ukşûr'da halk demir işlemeciliği ve fabrika işçiliği yapmaktadırlar. Kahire'ye 451 millik bir demiryolu ile bağlıdır.

Bibliyografya: Yâkût, *Mu'cam* (Kahire, 1323=1906) I, 312; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1918), X, 822 v.d.; ayrıca bk. mad. MISIR; Celal Esad Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, mad. Luksor (İstanbul, 1950), III, 1244 v.d.; Âfet İnan, *Eski Mısır tarihi ve medeniyeti* (Ankara, 1956), s. 77, 107, 152, 289; *Encyclopaedia Britannica*, mad. Luxor (London, 1962), XIV, 505; *Dâ'irat al-Ma'ârif-i Fârisî*, mad. al-Aksor (Tahran, 1345), I, 195; Arif Müfid Mansel, *Mısır ve Ege tarihi notları* (İstanbul, 1938), s. 245—246, 249—251.

(VAHİT ÇABUK.)

UKŞUNUBA. OKSONOBA, Endülüslü idâri bölgesi (*Kūrā*)'nin eski adı olup, Portekiz'de bugünkü Algarve eyâletine tekabül eder; buranın merkezi *Šilb* (Silves [b. bk.]) idi. Arap coğrafyacıları ve vak'ânüvisler bu yer adını Ukşunuba ve Uşşun-

nuba şeklinde tesbit etmişlerdir; Uşküniya ve Uşkünya gibi yanlış yazılış şekilleri de vardır. Oksonoba, bazı defa, bugünkü Faro olan eski Algarve [b. bk.] Santa Mariası olması gereken bir şehre de delâlet etmiş olabilir. Bununla beraber, oranın, bir kitâbe kaydına dayanılarak, Hübner (*CIL*, II, 3 v.d., 781—785) tarafından Milreu (Estoy) ile aynı olduğu ileri sürülmüştür.

Bibliyografya: Yâkût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), I, 164, 343; III, 312; al-Makkarî, *Analektes*, I, 113, 809; J. Alemany Bolufer, *La geografía de la península ibérica en los escritores árabes* (Granada, 1921), s. 110; David Lopes, *Toponymia arabe de Portugal*, *Revue Hispanique*, 1902, s. 43 v.d.; ayn. mll., *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano* (Lizbon, 1911), s. 79 v.d.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

‘UKÛBÂT’. [Bk. ‘AZÂB, HADD.]

‘ULAMÂ’. [Bk. ULEMÂ.]

ULAYMI. AL-‘ULAYMI, ABU'L-YUMN ‘ABD AL-RAHMÂN B. MUHAMMED MUCİR AL-DİN AL-‘OMARİ AL-HANBALİ AL-MAKDİSİ, Arap tarihçisi olup, 13 zilkade 860 (13 teşrin I. 1456)'ta Kudüs'te doğmuş, 880 (1476)'den itibaren tahsiline Kahire'de devam etmiş, 889 (1484)'da Ramla'de kadı ve 891 (1486)'de Kudüs baş kadısı olmuştur. 922 (1516)'de tekatüd olmuş ve orada 928 (1522)'de ölmüştür.

Onun en tanınmış eseri Kudüs ve Halil [b. bk.] tarihidir; 25 zilhicce 900 (17 eylül 1494)'de başlayıp, 17 ramazan 901 (31 mayıs 1495)'de ikmâl ettiği bu eser, *al-İns* (yazmalarda bâzan *Anis*, bâzan da değiştirilmiş olarak *Uns* diye geçmektedir) *al-calil bi-ta'rîh al-Kuds va'l-Halil* adını taşır. Müellif eski çağa âit mâlûmatı hemen tamamıyla Şihâb al-Dîn al-Makdisî (ölm. 765 = 1364)'nin *Muşîr al-ğarâm ilâ ziyârat al-Kuds va'l-Şâm* (bk. C. König, *Der Kitâb Muthir...* doktora tezi, Leipzig, 1896, s. 20)'ından aktarmış ve buradaki bilgileri daha çok hal tercümesi ekleyerek tamamlamıştır. Birçok el yazmaları da (bk. *Catalogus Codd. Ar. Lugd. Bat.*, nr. 957; Brockelmann, *GAL*, II, 43, *Suppl.*, II, 42; buna ilâveten Paris, nr. 4922, 5759—5760, 5999, 6303; Ayasofya, nr. 2976; Kılıç Ali Paşa, nr. 729; Bankipore, XV, 1084—1085, v. b.) bulunan bu eser Avrupa'da ilk defa bazı parçaları ile *Journal des Étrangers*, 1754, nisan, s. 2—45'de, sonra Hammer, *Fundgruben*, II—V'de tanıtılmıştır. Kahire, 1283 baskısından trc. H. Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Adam jusqu'à la fin du XV^{ème} siècle*, *Fragments de la chronique de Moudjiraddyn*, Paris, 1876. Müellif eserinin sonunda tarihini ileride devam ettirmeye niyetli olduğunu bildirmiştir. Bunun 914 senesine kadar devamı Leiden, nr. 953; Oxford (bk. *Cat.* I, 853, 2) ve Kudüs'te Hâlidîya'de bulun-

maktadır (bk. A. L. Mayer, *Journ. Pal. Or. Soc.*, XI, 1—13). O, galiba asıl eserinden önce, bilhassa Kudüs'tü ön planda tutarak bir umûmî tarih yazıp, 896 (1491) senesine kadar getirmiştir. Başlıksız olarak Brit. Mus. Suppl. nr. 488'de bulunan bu eser, muhtemel olarak Kâtib Çelebi, II, 150, V, 619'da geçen *al-Ta'rîh al-mu'tabar fi anba'man 'abar'in* aynıdır. ‘Abd al-Rahmân b. Ahmed b. Racab'in (ölm. 795 = 1393) *Tabakât al-Hanâbila* adlı eserinin zeyli olarak al-‘Ulaymî, *al-Manhac al-ahmed fi tarâcim aşhâb al-İmâm*'ı yazmıştır; bu eserin yazmaları için bk. Berlin, nr. 10043, Laleli, nr. 2083 (bk. Spies, *Beitr.*, 15), J. E. Sarkis'in kitaplığında (*Mu'cam...*, 1928; s. 48, 15; fotoğrafı Kahire'de, *Fihris*, V, 372). Bu eseri, Kamâl al-Dîn Muhammed b. Muhammed Şerîf al-Ğazzî (ölm. 1214 = 1799/1800), 1207 (1792/1793) senesine kadar getirmiş, 1325 (1907)'te Muhammed Camil b. ‘Omar al-Şaţî al-Bağdâdî ise, bu zeyl ile asıl eserden faydalanarak *Muhtasar Tabakât al-Hanâbila* (Şam, 1339)'yi meydana getirmiştir (bk. *RAAD*, I, 160). Dâvud al-Mavşîlî'nin *Mahtûtât al-Mavşîl*, s. 152, 24 adlı eserinde İbn al-Fâriz'in divanının şerhinin müellifi olarak gösterilen al-‘Ulaymî'nin, bahis mevzuu zat ile aynı olup olmadığını, tamamlayıcı mâlûmat verilmediğinden dolayı, tâyin etmek mümkün değildir.

Bibliyografya: Wüstenfeld, *Geschichtschreiber der Araber*, s. 512.

(C. BROCKELMANN.)

ULEMÂ. ‘ULAMÂ, ‘İlm „bilmek“ mastarından ism-i fâil olan ‘âlim veya bunun mübaleğahi şekli ‘âlim'in cem'i (bk. *Kâmus tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 410 v.d.) olup, bu şekliyle *Kur'ân*'da iki defa (XXIV, 197; XXXV, 28), ‘âlimün cem'i şeklinde ise dört defa (XXI, 52, 81; XII, 44; XXIX, 43) geçmektedir (bk. *Mufradât al-Râğib al-İsfahânî*, Kahire, 1324, s. 348 v.dd.; *Lisân*, XV, 310 v.dd.).

Kelime bir ıstılah olarak islâm cemâatini, islâmî prensipler içinde birlik halinde müteccânis ve âhenkli bir cemiyet olarak muhâfaza eden, ırkî bir fark gözetmeyerek bir müslüman ülkesindeki halkın küçük veya büyük bir kısmını dinî bakımdan idâre eden ve siyâsî müesseselerden herhangi birine bağlı bulunmayan bir zümreyi ifâde eder („ilim“ ve „âlim“'in islâm dünyasındaki değeri için bk. T. Cökbilgin, *Taşköprü-zâde ve ilmi görüşleri*, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1975, VI, 138). Ulemâdan bahsederken çok defa „ulamâ-i ummat, „ulamâ-i din, „ulamâ-i salaf, ulamâ-i „âmilin“ gibi terkipler kullanılır.

Ulemânın asıl vazifesi Tanrı'ya hizmet olup, riya ve gösterişten uzak bulunmaktır. İslâmın zühûrundan itibaren büyük bir değer ve saygıya sâhip olan ilim, bu husûsiyetini asırlar boyunca muhâfaza etmiştir. Şu halde dinî müesseselerin kuru-

luşunun dayandığı ilim ve mukaddes bilgilerin hiç değilse bir kısmını öğrenmek, bu bilgilerin sâhibi ve nâşiri olmak, ulemâ zümresine girebilmenin zâhîrî şartıdır. Mukaddes bilgilerin başında fıkıh ile kelâm geldiği için, ulemâ, dinî hukukçular ve ilâhiyatçılar, olarak görünmüşlerdir. Ulemâ, bu husûsiyeti ile islâm cemâati içinde huzur, istikrar ve barışın temsilcisi idi.

İslâmın başlangıç devirlerinden itibaren dinî müessesenin hacmi ve teşkilâtı, bir kısım vazife ve hizmetlerin görülmesi bakımından farklılıklar gösterdiği gibi ulemânın nazârî ve amelî sâhada ihtisaslaşması ile de göze çarpar bir hal almıştır. Ulemâ, her şeyden önce *Kur'ân*'a, hadîse ve bunların gerektirdiği bilgilere, bu arada şer'î hukuk esaslarına vâkıf olmak zorunda idi. Ulemâ arasındaki bu ihtisaslaşma amelî bakımdan vazife bölünmesine münser olma bile bunlar kat'i hatlarla ayrılmış sayılmazdı; her âlim hiç değilse fıkıhın esas prensiplerini öğreniyor, her fakih islâm âkâidinin diğer disiplinlerinden bazı bilgileri yeteri derecede biliyordu.

Böylece, ulemâyı, biri fukahâ (fakihler) yâni şeriatin araştırmacıları, diğeri bu islâmî hukukun tatbikatçıları yâni kazâ hakkını kullanarak hüküm ve kararlar veren kadılar olarak; ayrıca, âmmenin ibâdet işlerini idâre edenler ile medresede müderrislik yapanlar olarak tefrik etmek gerekirdi. Ancak medreselerin ve buna benzer çeşitli meslekî müesseselerin kurulması, geliştirilmesi ve öğretici kadroyu teşkil eden ulemânın ihtisaslaşması, teşvik ile mümkün olmuştur. Ulemânın ihtisaslaşmaya temâyülünü iktisâdî ve siyâsî sebepler doğuruyordu. Buna, ulemâ arasındaki hizmet tasnif ve taksiminin çoğu zamanlar kesin ve değişmez olmaması da eklenebilir. Hizmet çerçevesi ne olursa olsun islâm hukuk ve ilâhiyatı sâhalarında en yüksek selâhiyet sâhibi olmayı sağlayan ulemâ, islâm cemiyetinde nâzım bir rol oynamayı ve hukukun te'minatı olmayı başarmıştır.

İlk zamanlarda dinî hizmetlerin, kazanç ve menfaat sağlamak gayesiyle yapılmaması umûmî idi. Ulemâ geçimini başka sûretle herhangi bir san'at ve meslek ikrâsı ile sağlardı. Ancak çeşitli islâmî hükûmet ve idâreler, ulemâyı rütbelere ve maaşlar vermek yoluyla mürâkabe altına almayı denemiş ve bunda bir ölçüde başarı da sağlamışlardır. Abbâsiler, ulemâyı ve bilhassa kadıları maaşa bağlayarak, ilk zamanlardaki ilim ve din hizmetlerini hasbî olarak yapmak prensiplerini bozdular. Fakat cemiyetin, hükûmet ve idârenin kontrol altına aldığı bu nevî ulemâyı karşı gösterdiği hoşnutsuzluğa mukâbil, resmî bir sıfatı olmayan ulemâyı karşı daha büyük bir saygı duyduğu sık sık görülmüştür.

Diğer taraftan câmi ve medreselerdeki ibâdet ve tedris hizmetlerini yürütmek için resmî veya husûsî kuruluş ve fertler tarafından tahsis edilen gelirlerin zamanla çok artması, ulemânın büyük bir

ekseriyeti için te'minatlı bir geçim kaynağı oldu. Kadılık hizmeti alan ulemâ ise, eskiden beri devlet ve hükûmetler tarafından sağlanan yüksek maaşlardan faydalanyorlardı. Böylece ulemâ, bâzan hükûmet tarafından kontrol altında tutulan, bâzan da hükûmete karşı korku telkin eden bir zümre teşkil ediyordu; bu sonuncular, hükûmete karşı ilmi istiklallerini korumak maksadıyla resmî vazifeyi kabûlden kaçınarak kendi sâhalarında müstakil araştırıcı olmayı tercih ediyorlardı. Bu şekilde hareket etmenin sebeplerinden biri de, kazâ hakkını kullanırken herhangi bir yanlış karar verme endişesi idi. Bu konuda birçok ünlü islâm ulemâsı, doğruluk ve dürüstlük nümûnesi olarak dâima hâtıralarda yaşamıştır. Esâsen islâmî müesseselerin karakteristik seyyâliyeti ve ulemânın bir sınıf şuuruna ile hareket etmesi, iktidarın ulemâ üzerinde zaman zaman görülebilen müdâhale ve kontrolünü hafifletebiliyordu. Meselâ Mısır Memlûk devletinde hal böyle olmuştur. Osmanlı devletinde ise, hükümdarlar sâdece dinî müesseseler üzerinde değil, ulemâ üzerinde de tam bir otorite kurabiliyordu. Gerçi bu devletin ilk devirlerinde fütûhatçı cemiyetin dinî hayatı, birçok hâdiselerde müşâhede edildiği gibi az çok heterodoks cereyanlara mâruz kalmış ve bu hal bizzat ulemâyâ da bâzı ölçülerde te'sir etmişti. Bununla beraber şeriatın bekçisi sayılan ulemâ, Osmanlı devletinde bu türlü heterodoks cereyanları şeriat ile uzlaştırmaya muvaffak olmuştur. Zâten Osmanlı hükümdarları da, hizmet verdikleri ulemâdan, devleti sünî istikamette yürütmeğe yardımcı olmalarını istiyordu.

Ulemânın başı sayılabilecek olan meşihat-ı islâmîye yâni şeyhülislâmlık müessesesiyle, fakihlik ve kadılık müessesesi şöyle bir inkişaf göstermiştir: Peygamber zamanında, fetva verme ile Ebû Bekir, kadılıkla ise Ali vazifelendirilmiş iken, Abbâsilerden Hârûnürreşid zamanında bu iki vazife bir şahısta birleştirilerek kâzî'l-kuzât ünvanını alan Abû Yûsuf'a verilmişti (krş. *Meşihat-ı islâmîye tarihçesi, İlmiye Salnamesi*, İstanbul, 1334, s. 304). Şeyhülislâm ünvanı, IV (X.) asırda kullanılmaya başlanmış ve şeyhülislâmlara 'imâd al-islâm, fahr al-islâm, rûkn al-islâm gibi lakaplar verilmişti (tafsilât için bk. I.A., mad. ŞEYH-OL-ISLÂM; *İlmiye salnamesi*, göst. yer.). Osmanlı devletinde müftî'l-enâm ve şeyhülislâm ünvanları vardır. İslâm devletlerinde de mevcut bulunan kazaskerlik müessesesi, Osmanlı devletinde Murad-ı Hüdâvendigâr zamanında kurulmuş ve ilk defa Çandarlı Kara Halil bu mevkiye getirilmişti. Osmanlı pâdişahları, başlangıçtan beri ulemâdan, başlıca müşavirler olarak faydalanmışlardır. Nitekim Osman Gazi, devletin mânen ve maddeten gelişmesi bakımından gerekli temelin sağlanabilmesi için yardımcı ve müşavir olarak devrin sayılı âlimi Şeyh Edebâlî'den yararlanıyordu. Orhan Gazi, genç Osmanlı devletinin

bir taraftan askerlik teşkilâtını geliştirirken, diğer taraftan da devrin ulemâsından Dâvud-i Kayserî'yi 1331'de İznik'te kurduğu ve o devrin bir üniversitesi sayılabilecek medreseye müderris tayin etmişti.

Bundan sonraki devirlerdeki ulemâ arasında, Koca Efendi diye anılan Kadî Mahmud ile torunu Kadîzâde-i Rûmî, İmam Fahrreddin Râzî ahfâdından Şeyh Cemâleddin Mehmed Aksarâyî, XIV. asrın çok meşhur ulemâsından Mevlânâ Sadeddin Tâfâtânî, ilk Osmanlı şeyhülislâmı sayılan Şemseddin Mehmed Fenârî v.b. gibi âlimleri saymak yerinde olur.

Ulemânın Osmanlı devletinin kuruluş devrinde keyfiyet ve kemiyet bakımından büyük bir artış ve yükseliş kaydetmesi, pâdişah, vezir, beylerbeyi ve bizzat bir kısım ulemânın fethedilen yerlerde medrese, câmi, mektep, imâret gibi dinî, sosyal ve ilmi te'şisler vücûda getirmesi ile yakından ilgilidir. Bu sûretle, kısa zamanda bu müesseselerde yetişen ve gelişen bir ulemâ zümresi teşekkül etmiştir. Bursa'dan sonra devletin yeni merkezi olan Edirne de zamanla bir ulemâ merkezi olmuştur. Osmanlı-Türk ulemâsının yetiştiği medreselerdeki tedris usûlü, diğer islâm ve Türk devletlerindeki yolu tâkip etmiş; sayısı artan medreseler, kuruluşlarına göre bir takım derece ve sınıflara ayrılmıştır. XV. asrın ortalarına kadar inşa edilen medreselerin en mühimleri, sırasıyla İznik, Bursa Sultan medresesi ve Edirne Uç-şerefeli medresesi idi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 3). Bu sâhada ilk düzenleme Murad II. devrinde yapılmış, bu devirde kurulan tetimme ve dârülhadis medreseleri, daha sonra Fâtih'in medrese teşkilâtına esas teşkil etmiştir.

Fâtih, İstanbul'u fethettikten hemen sonra, sekiz kiliseyi medreseye çevirmiş, bunlardan Zeyrek medresesini Murad II. devrinde İran'dan gelip Bursa'daki Sultan medresesi müderrisliğinde bulunmuş olan Alâeddin Tûsî'ye, diğer ikisini ise Hoca-zâde ve Abdülkerim'e vermiş, böylece bir Türk ve islâm memleketi hâline getirilen İstanbul, daha ilk günlerinden itibaren mühim bir ulemâ merkezi olmuştur. Bundan sonra Fâtih, İstanbul'daki Sahn-ı semân medreselerini (Madâris-i Samâniya) kurmak sûretiyle Osmanlı devletinde ilim hayatına yeni bir çehre ve mâna kazandırdı. Fâtih Sultan Mehmed tarafından bu işle vazifelendirilen Vezir Mahmud Paşa, medreseler tamamlanınca, programını da Ali Kuşçu ile birlikte tanzim etmiştir.

Husûsî tahsisatı bulunan bu sekiz medreseden her birinin başında, memleketin en büyük âlimlerinden biri bulunmakta idi (Badr al-Din Muhammed al-Gazzî'nin *al-Mağâlî al-badriya al-manâzil al-Rûmiya*'sinden naklen Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 6.). Bu medreselere yine sayısı sekiz tane olan tetimme (mûsıla-i sahn) medreseleri talebesi alı-

nırdı. Fâtih Sultan Mehmed tarafından tedvin edilen *Kanunnâme-i Âl-i Osmân*, Sahn-ı semân müderrisleri olan ulemânın, mevleviyet rütbesinde itibar olunarak, teşrifatta sancak beylerinden önce geldiğini belirtmiştir. Bu kanunnâme, devrin en büyük ulemâsı sayılan müftî, hâce-i sultanî, kazaskerler ve sahn müderrislerinin lekablarını da tespit etmiştir. Fâtih devrinin en büyük âlimi, adı kanunnâmede de geçen Molla Husrev Mehmed [bk. mad. HUSREV] Efendidir. Fâtih devrinin diğer çok meşhur olan ulemâsı arasında Hızır Bey [b. bk.], *Tahâfut* adlı eserin müellifi Bursalı Hoca-zâde Muslihiddin Mustafa, Sinan Paşa [b. bk.], Ali Kuşçu [b. bk.] v.b. zikredilebilir.

Mahmud Paşa'nın tanzim ettiği Medâris-i semaniye'deki tedris sistemi (bk. İ.İ. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, II, 578; S. Ünver, *Fatih Külliyesine âit diğer mühim bir vakfiye, Vakıflar dergisi*, I, 39-45), aynı zamanda İstanbul ve Osmanlı ülkeleri medreseleri için de bir örnek oldu.

Ulemâ yetiştiren müesseselere Bayezid II. tarafından kurulan külliye eklendi. Bayezid medresesinin müderrisliği hükümdar tarafından şeyhülislâma verilmiş, ancak, müftülük hizmetinde bulunanlar aynı zamanda müderrislik yapamayacakları cihetle bu vazifeyi vekil marifetiyle idâre etmişlerdi. Bu devrin büyük ulemâsı arasında Amasyalı Müeyyed-zâde Abdurrahman Çelebi, „Zembilli“ diye tanınan Ali Cemâlî (bk. mad. CEMÂLİ), Kemâl Paşa-zâde Ahmed Şemseddin (bk. mad. KEMÂL PAŞA-ZÂDE) sayılabilir.

Ulemâ yetiştiren müesseseler, Kanunî Sultan Süleyman devrinde Süleymaniye medreselerinin eklenmesi ile yeni bir merhaleye ulaşmıştır. Bu hükümdar, ordunun tabip, cerrah ve mühendis ihtiyacını da göz önünde tutarak, Süleymaniye medreselerine bir tıp medresesi (Dârüşşifâ), riyaziye tahsiline mahsus dört medrese, bir dârülhadis ve Sahn'da olduğu gibi bir tetimme yâni mûsıla-i Süleymaniye medresesi te'sis etmiştir. Bu devirde Osmanlı medreseleri, takriben bugünkü ilkökul tahsiline tekabül eden *hâriç*, orta okula tekabül eden *ibtidâ-i dâhil* ve liseye tekabül eden *dâhil* bölümlerine ayrılmıştı. Hâriç ve dâhil medreselerinde tahsil eden bir kimse tabii ilimler, matematik, tıp gibi müspet ilimler (akli ilimler)'i öğrenecek ise, mûsıla-i Süleymaniye (Süleymaniye tetimmeleri)'ye; fıkıh, hadis, kelâm gibi şer'î ilimler (nakli ilimler) tahsil edecekse mûsıla-i Sahn-ı semana girerdi. Bu medreselerde tahsilini ikmâl edip müderrislik veya kadılıkla vazife almak isteyenler, mülazım ünvanı ile kazasker defterine kaydolunurlardı.

Osmanlı medreseleri ortaya çıkan ihtiyaçlara göre birtakım değişiklikler geçirdi. Önce *altmışlı* (altmış akçe yevmiyeli) adı ile bir derece daha ihdas edildi. Sonra *hâriç*, *dâhil* ve *altmışlı* dereceleri „*ibtidâ*“ ve „*hareket*“ adı ile ikiye kısımlara ayrıldığı gibi,

Süleymaniye külliyesinde de beş medreseden teşekkül eden, önceleri „havamîs“ sonraları „hâmise“ denilen ve dört medrese ile mûsıla-i Süleymaniye arasına konulan yeni bir derece ilâve olundu ve bu tertip son zamanlara kadar devam etmek üzere on iki dereceye ayrılmış oldu (bk. I.A., mad. MES-CİD, VIII, 74).

Mûsıla-i Süleymaniye ile onun üstünde bulunan medreselerin müderrislerine „kibâr-ı müderris“ denilirdi ve bu mevkide olanlar mevleviyet denilen büyük kadılıklara getirilirdi. Mûsıla-i Süleymaniye'nin alt tarafındakiler de ikiye ayrılırdı: Biri Sahn-ı Seman ile onun üstündekiler (Sahn-ı Seman, ibtidâ-i altmışlı, hareket-i altmışlı müderrisleri), diğeri mûsıla-ı sahn ile onun altındakiler (ibtidâ-i hâriç, hareket-i hâriç, ibtidâ-i dâhil, hareket-i dâhil, mûsıla-i sahn). Mevleviyet ve kazaskerlik, ilim ve fazilette mütemâyiz kimselere tevcih olunur ve bunlar uzun müddet bu hizmette kalırlardı. İstanbul kadılığında bulunanlar ile kazaskerler, din ve devlet işlerinde dâima kendileri ile istişare edilen kimselerdi. Hizmetlerinden ayrıldıkları zaman da kendilerine mühim sayılabilecek tekatüt maaşı hağlanırdı ve böylece birçok eserler yazmaları sağlanırdı.

Kanunî Sultan Süleyman devrinin ulemâsı arasında Kınalı-zâde Alâeddin Çelebi [b. bk.], Ebû'l-hayr lekabıyla anılan Taşköprü-zâde İsmâmeddin Ahmed Efendi [b. bk.], Ebüssü'üd Efendi [b. bk.] zikredilebilir.

Ulemâ sınıfında gerek yetişme gerek vazife anlayışı bakımından zaaf emâreleri Kanunî devrinde başlamış gözükmektedir. 945 (1538) tarihli bir fermanla, medrese tedrisatının bozulduğu, müderrislerin yolsuz hareketlerde bulundukları ifade edilmekte ve bu gibi durumların düzeltilmesi istenmektedir (bk. T. Gökbilgin, *Kanunî Sultan Süleyman devri müesseseler ve teşkilâtına ışık tutan Bursa şer'iye sicillerinden örnekler*, I. H. Uzunçarşılı *Armağanı*, Ankara, 1975, s. 91, 112; buna benzer diğer fermanlar için bk. İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilâtı*, s. 241 v.d.).

Önceleri medreselerde çalışanlar, ancak fiilen hizmet ettikleri takdirde maaş alabilirlerdi. Zamanla, fiili hizmet görmeden de maaş alma yolları açıldı. Bunun neticesi olarak bir kısım müderrisler medreselerin semtlerini bile bilmez bir hâle geldi. Müderris olmak için gerekli imtihanlar yapılmaz olduğu gibi, bâzan harap ve hattâ yanmış medreselerin müderrisliği rastgele kimselere tevcih olunuyordu. Medreselerde görülen bu duruma kadılıklarda da rastlanır. Mevleviyette hizmet süresi birer yıla indirildi (bk. I.A., mad. MES-CİD, VIII, 75; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, 114; *Tarihçe-i tarih-i tedris, İlmiye salnamesi*, s. 649).

Müderrislik ve kadılıklarda görülen bu bozulma, XVII. asırda daha da arttı ve devletin zaafının ve gerilemesinin başlıca sebeplerinden biri oldu (bk. Koçi Bey, *Risâle*, tür. yer.).

XVII. asır-ı yüksek değerde ulemânın yetişmemesi, medreselerden akli ilimlerin (kelâm, ri-yaziye ve felsefe) kalkmasıyla izâh edilebilir. Bu devir ulemâsı daha ziyâde münşi, edip vasfını taşırlar. Bunlar arasında Taşköpri-zâde Mehmed Kemaleddin Efendi (ölm. 1621), Altıparmak Mehmed Efendi (ölm. 1627), Aysî Mehmed Efendi (ölm. 1651), Kefeli Ebû'l-baka Eyüb Efendi (ölm. 1683) zikredilebilir.

XVIII. asırda ulemâ biraz daha ehemmiyet kazanmış ve sayısı da artmıştır. Bunda Şehid Ali Paşa, Nevşehirli İbrahim Paşa ve Hekimoğlu Ali Paşa gibi sadrâzamların ulemâyı korumalarının tesiri görülür (İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilâtı*, s. 236). Bu asrın ulemâsı arasında fıkıh, kelâm ve akaidde ihtisası olan, aynı zamanda şiir, mûsikî, hatt san'atında üstad sayılan Kazasker Abdülkâfi Ârif Efendi (ölm. 1713), *Mukaddimet al-adab*'i tercüme etmekle şöhret bulan İshak Hocasî Ahmed Efendi (ölm. 1708), felsefe ve müspet ilimlerde de ihtisas kazanarak Aristo'nun sekiz kitabını bir cild içinde Arapça'ya, İbn Sînâ'nın *Şifa*'sını Türkçe'ye tercüme, felsefeden *Hikmet al-İsrâkiya* adlı eseri de şerh eden Yanyalı Hoca Es'ad (ölm. 1730); Fatih semtinde medresesi ve kütüphanesi bulunan Cârullah Veliyüddin Efendi (ölm. 1738), zamanının en yüksek âlimi sayılan Kazovalı Ahmed Efendi (ölm. 1750) zikredilmeye değer. Bunların dışında aynı asırda daha çok kendi kendini yetiştiren birkaç âlim daha vardır. Bunlardan „Ayaklı-kütüphane“ diye tanınmış olan Müftü-zâde Mehmed Efendi (ölm. 1796); felsefe ve riya-yiye üstad olan Palabıyık Mehmed Efendi; Ayaklı-kütüphane'nin talebesi olup, hikmet, mantık ve âdâba dâir birçok eserler yazan, riya-yiye ve hendesede mütehasıs sayılan Gelenbevi İsmail Efendi (ölm. 1791)'yi sayabiliriz.

XIX. asır ulemâsı arasında Akşehirli Ömer (ölm. 1851), Vidinli Hoca Mustafa (ölm. 1855), İmam-zâde Es'ad (ölm. 1859) gibi kimseler kayda şâyandır (bk. Cevdet Paşa, *Tezâhir*, nşr. M. Cavid Baysun, Ankara 1967, IV, 8; *İlmiye Salnâmesi*, s. 651).

II. Meşrutiyet devrinde, ulemânın eski devirlerdeki yüksek vasıflarını kazanmaları için ıslâhât düşünceleri hâkim oldu. Bu maksatla medreselerde ıslâbât teşebbüslerine girişilip, „İslâh-ı medâris nizamnâmesinin esbâb-ı mûcibe lâyihası“ hazırlandı ve bu arada „Dârü'l-hilâfet-i al-iyye medresesi“ ve „Medresetü'l-mütehasısın“ adlarıyla yeni ilim müesseseleri vücûda getirilmesi kararlaştırıldı (tafsilat için bk. *İlmiye salnâmesi*, s. 652 v.dd.).

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerden başka bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinde ilmiye teşkilâtı* adlı eserin bibliyografyası.

(M. TAYYİB GÖKBİLGİN.)

ULUÇ ALİ. [Bk. KILIÇ ALİ PAŞA.]

ULUDAĞ, Anadolu'nun Marmara bö-

gesinde, bölgenin en yüksek zirvesini meydana getiren tanınmış bir dağ. Bursa şehri Uludağ'ın şimal-i garbi eteklerinde yer alır. Eski çağdan itibaren ve yakın zamanlara kadar garp kaynaklarında *Olimp* (Olympos; aynı adı taşıyan öteki dağlardan ayırmak üzere verilen ad: *Olympos Mysios*, *Olympus in Mysia*) diye anılırdı. Osmanlı hâkimi-yeti Bursa yöresinde kurulduktan sonra (XIV. asrın ilk yarısı) bu dağa, sırtlarındaki manastırlar ve tek başına yaşayan râhipler dolayısıyla *Keşiş dağı* (Cebel-i Ruhbân; bk. Evliyâ Çelebi, II, 29) denildi. Bundan sonra da dağın yamaçlarında bazı tekke ve „çilehâne“ler yer aldı (msl. Şâir Lâmiî'nin zikrettiği Geyikli Baba ve Toklu Baba tekkeleri). Dağın adı, Cumhuriyet devrinin ilk yıllarında Uludağ'a çevrildi ve herkes tarafından benimsendi.

Bursa ovasının cenûbunda öncü tepelere yaslanarak yükselen Uludağ, cenûb-i şarkî — şimal-i garbî istikâmetinde 25 km. kadar uzanır ve cenûb-i garbîde de, İnegöl ovası üzerinde yükselen Domaniç dağları ile devam eder. Bu istikâmet, arada birtakım kesintiler bulunmakla berâber, Uludağ'ın teşekkülünün, bir bakımdan Garbî Toroslar sistemine bağlı olduğunu gösterir. Uludağ kütlesi, şimalde Bursa ovasına, cenup-ta Nilüfer çayının yukarı vâdisi üzerine dik yamaçlarla iner. Dağın zirve bölgesi 2.400 m. irtifaında dalgalı bir düzlük meydana getirir ve bu düzlüğün üzerinde de 50—100 m. daha yüksek birtakım tepeler yükselir ki, bunların en yükseği, orta kesimde yer alan Karatepe'dir. Burada Uludağ'ın irtifakı 2.543 m'ye varır ve böylelikle bu dağ, Marmara bölgesinin en yüce doruğu sayılır. Uludağ'ın bu zirve bölgesi birinci zamanda teşekkül etmiş mermerleşmiş kireçtaşından meydana gelmiştir. Bunların altında billûrlu kayalar (granit, gnays) yer alır. Üstte kireçtaşı ve altta billûrlu kayalar zirve bölgesinin düzlüğü önünde 300 m. kadar yüksek dik bir yar meydana getirir; bu dik yamacın önünde teşekkülü dördüncü zaman buzullarının aşındırmasına bağlanan, zemini 2.200 m.'ye varan, dâirevî veya beyzî bir dizi göl yer alır. Bunların önünde yüksekliği 1.000—1.600 m. civârında olan kademeli düzlükler bulunur ve bu kesimden Bursa ovasına dik yamaçlarla inilir.

Yüksek sırtlarında Marmara denizine dalarına, Cenûbî Marmara bölgesi göllerinin ötelere kadar olağanüstü geniş ve güzel bir manzara arzeden Uludağ, eskiden beri Bursalıların, hattâ İstanbulluların alâkasını çekmiştir. Yazın dağın sırtındaki yaylalarda çadır kurarak serinlemeye ve zevkli bir hayat sürmeye gelinirdi: Evliyâ Çelebi, Cebel-i Ruhbân adını yakıştırdığı bu dağın yaylalarını çok medheder. Senenin büyük kısmında karla kaplı bulunan dağın kar kuyularından çıkartılan kar ve buzlar yazın katır sırtında indirilir ve İstanbul'daki saraylara gönderilirdi. Daha Cumhuriyet devrinin başında bile katırcılar Bursa'ya buz indirmeye devam ediyorlardı.

Cumhuriyet devrinde Uludağ büyük değişikliklere uğradı: yaylalar kesimine çıkan ve kışın da açık tutulan bir asfalt yol, geniş bir sâhaya serpilen otellerin dış âlemle bağlanmasını sağlamıştır. Husûsiyle kış mevsiminde büyük rağbet gören kayak sporu meraklılarını yayla bölgesine taşımak için Bursa'dan buraya bir teleferik hattı yapıldı. Böylelikle Uludağ, yalnız Türkiye'nin değil, bütün Yakın-Şark'ın turizm bakımından en fazla rağbet gören bir dağı hâline geldi. Dağın tabii güzelliğini korumak ve husûsiyle ormanların son devirlerde gördüğü zararı bundan sonra önlemek için Uludağ'ı bir „millî park“ hâline koyma teşebbüsüne geçildi; ayrıca, büyük te'sisler kurularak, granit ve mermer kütlelerinin temas sâhasında bulunan zengin tungsten (volfram) damarlarının işletilmesine girişildi.

Bibliyografiya: Kâtib Çelebi, *Cihân-nümâ*, nşr. İbrahim Müteferrika, İstanbul, 1145, s. 660; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, II, 29 v.d., 46 v.dd.; Hammer, *Histoire de l'empire Ottoman*, I, 157 v.dd.; Bursa ili yillığı, nşr. İçişleri Bakanlığı, 1967, tür. yer.; A. Philippson, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*, *Pet-Mitt. Ergz. H. 177*, III, 1913, 47, 70 v.d.; W. Penck, *Die tektonischen Grundzüge Westkleinasiens*, Stuttgart, 1918, s. 17 v.dd.

(BESİM DARKOT.)

ULUĞ BEG. [Bk. ULUĞ BEY.]

ULUĞ BEY. Asıl adı Muhammed Turgay olup, Şâhruh ile Gevher Şâd'ın oğludur; 796 (1393)'da Sultâniye'de doğmuştur. 810 (1407)'da Horasan'ın ve Mâzenderân'ın bir kısmının vâlisi oldu. Müteâkıp yıl Şâhruh, Semerkand'ın hâkimi Sultan Halil'e verdiği sözü tutmayarak Türkistan ve Mâverâünnehr'i ondan alıp, Uluğ Bey'e verdi. Bir edip, san'atkar ve âlim olan Uluğ Bey, Semerkand'ı islâm medeniyetinin merkezi yaparak, Timur'un rüyasında görmüş olduğunu gerçekleştirdi (R. Grousset, *Hist. de l'Asie*, III, 127). Uluğ Bey, *Kur'ân*'ı yedi türlü kırâate göre ezbere okuyabilmede ihtisas kazanmış bir din âlimi idi. Şiirden zevk aldığı için, resmî bir şâir olan İsmet-i Buhârî ile Barandağ, Rustam-i Huryânî ve Tahir-i Abivardî gibi diğer şâirlerin de hâmisî olmuştur. Bir tarihçi de olan Uluğ Bey, sâdece araştırma yapmayı teşvik etmekle kalmamış, aynı zamanda kendisi de bizzat Cengiz Han hânedânındaki 4 ulusun tarihi hakkında bir eser yazmıştır. *Ulûs-i arba'a-i Cingizi* adını taşıyan bu eser, kaybolmuş görünmekte olup, İran'daki Tulûy ve Çağatay ulusunun tarihleri için değerli olmalı idi. Zirâ, Raşid al-Dîn'in 703 (1303)'ten önceki bütün devreye dâir eserinden daha az eksik idi (Blochet, *Introd. à l'Hist. des Mongols*, s. 86—92). Bir sanatkar olan Uluğ Bey, Semerkand'ı muhteşem yapılarla zenginleştirdi: bunlardan dünyanın en yüksek kubbesine sâhib olan *hân-kâh*'dır. Muqatta' adını alan Oyulmuş Câmî (veya Uluğ Bey Câmîi),

bu adını, Çin tarzındaki süslemelerinden, parça hâlinde ve renkli tahtalardan almış olup, 823 (1420)'te bitirilmiştir. Şâh Zinde'ninki ise, 838 (1434)'de ikmâl edilmiştir. 828 (1424)'de, hârikulâde mozaiklerle süslenmiş hamamı da bulunan, bir medrese yapılmıştır; saray, 40 yekpâre mermer sütun ve kanatlarında yer alan dört yüksek kule ile süslenmiştir. Taht odasındaki *hürûnûşhâne*'nin zemininin uzunluğu 15 m., genişliği 9.60 m. olup, Vâmbéry'nin dediği gibi „mavi taştan“ değildir. Duvarları, Semerkand beyinin eserlerini beğendiği Çinli san'atkarlardan biri tarafından yapılan fresklerle süslenen çini-hâne; ve nihâyet aşağıda bahsedilecek olan meşhur rasathane. Bunun mimarı, Ali Kuşçu'dur; Gevher Şâd, Ali Kuşçu'yu ziyâret etmek üzere Semerkand'a gelmiştir. Uluğ Bey, büyük bir kitapseverdir. O, hendesenin en güç mes'elelerini çözebilen bir riya-yiye, fakat hepsinin de üstünde bir astronomi âlimidir. Rasathane işinin müteşebbisi, Kâşân'dan gelen diğer üç astronomla birlikte, aslen Yahudi olan Salâh al-Dîn'dir. Kâşân'dan gelen bu üç kişiden biri, Kadızâde diye anılan Hasan Çelebi olup bunun oğlu Mirem Çelebi, Uluğ Bey'in eserine bir şerh yazmıştır; diğer ikisi ise, sırasıyla Ğiyaş al-Dîn Camşid ile Mu'în al-Dîn Kâşânî'dir. Uluğ Bey, onlarla birlikte çalışarak, müşterek araştırmaları için yeni ve çok güçlü cihazlar icad etti. Batlamyus'un takviminin kendi rasadlarına uymadığını görerek, onu düzeltmek istedi. Böylece, 1. farklı takvim ve tarihleri; 2. zaman bilgisi, 3. yıldızların seyri ile 4. sabit yıldızların durumunu içine alan *Zîc-i cadid-i sultânî* yazıldı. Bu bahislerden önce, Uluğ Bey'i, bu mecmuayı yazmaya sevk eden sebepler ve onun arkadaşları hakkındaki bir önsöz gelmektedir. Avrupa'da meşhur olan bu cetvellere dikkati, Oxford'da profesör olan John Greaves (Latince Graevius; 1642—1648) çekmiştir. 1665'te Hyde bunu Latince'ye çevirmiş ve sonradan Sharpe (1767) da bunu tekrar gözden geçirmiştir. Mukaddeme, vaktiyle, cetvelleri (Fas. I, Paris, 1839) neşretmeye teşebbüs eden Sédillot tarafından iki cild hâlinde neşir ve tercüme edildi (Paris, 1847—1853).

E. B. Knobel, İngiltere'deki bütün yazmalar gözden geçirerek Farsça ve Arapça bir lügatçe (Washington, 1917) ekleyerek *Zîc* („*Catalogue of Stars*“) i neşretti. Eserin aslının Arapça mı, Farsça mı yoksa Türkçe mi olduğu münâkaşa mevzuudur. Elimizde bulunan Farsça metin, muhtemelen asıl metindir. Eser, 841 (1437)'de yazılmış olmalıdır. Uluğ Bey, galiba bahsettiği bütün yıldızları müşahade etmemiş, arz ve tul dâirelerini Batlamyus'tan almıştır.

Astrolojiye lüzûmundan fazla yer vermiştir. Bununla berâber, Sédillot (*ayn. esr.*, I, CXXXII), Uluğ Bey'le birlikte şarkta astronomiye âit çalışmaların bittiğini söyleyebilmiştir.

Uluğ Bey, harp ve siyasette daha az başarılı olmuştur. Özbekleri Aksu'ya kadar geri sürdü ise de, Borak Oğlan ve Muhammed Cüki'nin süvarileri derhal intikam alıp, Hokand'a kadar ilerleyip ülkenin altını üstüne getirdiler (828 = 1421). Uluğ Bey, Şāhruh'un hayatta kalan yegâne çocuğu sıfatıyla, babasının ölümü üzerine iktidarı ele aldı (25 zilhicce 850 = 12 mart 1447); fakat ümitsizliğe kapıldığından birkaç ay hareketsiz kaldı ve onun bu durumu, Timurlu emirlerine, ona karşı ayaklanmaları için imkân verdi. Gevher Şād, tahtı Uluğ Bey'in oğlu 'Abd al-Laṭif'e sağlamak istiyordu. Ancak 'Abd al-Laṭif, yanlış haberlere aldanıp, Gevher Şād'ın, Şāhruh'un ölümünden az sonra onu maiyeti ile birlikte esir alarak Semnān'a götüren diğer taht müddeisi 'Alā' al-Davla'yı tuttuğu zamanına kapılmıştı.

'Abd al-Laṭif, Semnān'dan Herat'a hareket etti ve burayı ele geçirerek kendini hükümdar ilan etti. İbrahim Sultan'ın oğlu olan Sultan 'Abd Allāh, Şirāz muntakasını ele geçirdi. Suyurgatmış'ın oğulları ile birlikte Gazne ve Kābil'de yeni bir devlet kurdu.

Diğer iki şehzâde, Muhammed Mirzā ve Bābur Mirzā da iktidara gelmek arzusunda idiler; bunlardan ikincisi, kendini Cürcān ve Māzenderān'ın hâkimi ilan etti. Nişāpūr'dan esirleri ile birlikte dönen 'Abd al-Laṭif emirlerden Mirzā Şālih ve Uvays'in tutumları karşısında şaşırıldı. Esirler serbest bırakıldı ve kaçan 'Abd al-Laṭif yakalanıp, 'Alā' al-Davla'nın huzuruna getirildi; 'Alā' al-Davla kendisine efendice davrandı.

Uluğ Bey nihâyet vezirlerin tavsiyelerini dinleyerek Horasan'a hareket etti. Rakibi Abū Bakr ile anlaşma arzusunda olduğundan, kızını onunla evlendirdi, fakat kendisine ihânetini tesbit ettikten sonra onu hapsedmek zorunda kaldı. Ceyhun'u geçen Uluğ Bey, Belh'de 'Abd al-Laṭif'in yaptıklarını affederek onu sıkıntılarından kurtarmak üzere başveziri Nizām al-Dīn Mirek'i Herat'a gönderdi. Fakat Bābur Mirzā, Horasan'ı istila etti ve Cām'da, 'Alā' al-Davla'nın öncü kuvvetlerini bozguna uğrattı. Bābur Mirzā ile Uluğ Bey arasında kalan bu öncüler Uluğ Bey'e teslim oldular.

Esirler mübadele edildi ve 'Abd al-Laṭif Belh vâlisi oldu. Uluğ Bey'in korkusundan 'Alā' al-Davla'nın kumandanları kendisini, Bābur Mirzā ile barış yapmağa zorladılar. Hābūşān hudut olacaktı.

'Abd al-Laṭif'in, rehinelere almak üzere gelen müfrezeye karşı başarısız bir hücumdan sonra, rehinelere hepsini katletmek sûretiyle ortaya koyduğu hâinlik yeni düşmanlıklara sebep oldu. 'Alā' al-Davla yağma akınları düzenledi. Ancak Şāhruh'un yegâne vârisi olduğunu iddia ederek, Belh'deki katliâmının intikamını almaya karar veren Uluğ Bey'in tehditleri üzerine tasarladığı seferden vazgeçti. 'Abd al-Laṭif, babasının Ceyhun'u geçişi

sırasında ona kalabalık kuvvetlerle yardım etti. 'Alā' al-Davla, Tarbāh'da uğradığı hıyanet üzerine yenilip, Meshed'deki ağabeyi Bāhur Mirzā'ya sığındı. Bābur Mirzā, topraklarını tekrar elde etmek için 'Alā' al-Davla'ya yardım etmeye söz verdi. Buna razı olmuş gibi görünen Uluğ Bey, ona kanmadı ve Herat ile kalelerini işgal etti. İsfirāyîn'e giderek, orada ordusunu ikiye ayırdı. Bunlardan birincisi Mirzā 'Abd-Allāh Şirāzî'nin kumandası altında Bistam'ı muhāsara edecek, ikincisi ise, 'Abd al-Laṭif'in kumandası altında Esterābād'a doğru ilerleyecekti.

Bu esnâda Özbekler Māverāünnehr'i istila ettiler. Semerkand yağma edildi. Uluğ Bey acele ile Şāhruh'un lahdini ve Herat'taki hazineyi alarak döndü. Onun artçı kuvvetleri Bābur Mirzā tarafından hücum uğradı ve Māverāünnehr'i geçerken, Özbekler, onların ağırlıklarını ellerine geçirdiler. Nihâyet Uluğ Bey, babasının cenâze töreninin yapıldığı Buhārā'ya vâsil oldu. Türkmenlerle Özbeklerin çatıştığı Horasan büyük bir kargaşalık içindeydi. Kara-Koyunlu Emir Yār 'Alī, Neretü kalesinden kaçıp, Herat'ı muhāsara etti. Uluğ Bey şehri kurtardı ise de, dönmesi üzerine Bābur Mirzā ayaklanıp, hücumla geçti. 'Abd al-Laṭif babasının yanına kaçtı; Yār 'Alī ansızın şehre girip taç giydi ve buranın sevilen adamı oldu ise de, Bābur Mirzā'nın gizli adamlarından biri tarafından kendisine bir uyuşturucu verildi ve idam edildi.

Zilhicce 852 (şubat 1449)'de bütün Horasan güllünç denecek bir tazminat karşılığında Bābur Mirzā'ya geçti. Küçük Tün şehri, oğlu ile yer değiştiren 'Alā' al-Davla'ya tâbi oldu. Bu ikisi tuzak kurmakla suçlanarak, Herat'ta çetin bir esirlik hayatına mâruz kaldılar. Hoşnutsuzluk umûmî idi: Bābur Mirzā içki, sefahat, yetersizlik ve memurlarının halktan aldıkları haraç yüzünden suçlanıyordu. Güçlü Emir Hindūke, Badgis'e karşı sefer yapmayı reddederek ülkeyi Uluğ Bey'in yardımı ile kalkanı dırmak istedi ve Uluğ Bey'e gizli vazife ile Eydekü'yu gönderdi. Eydekü, 'Abd al-Laṭif tarafından yakalandı ve Bābur Mirzā'ya yollandı, o da herşeyi itirâf etti. Hindūke, büyük meziyetlerine rağmen yenilerek öldürüldü.

'Alā' al-Davla kaçıp Sistan'a, sonra Fârs'in da sâhibi olan kardeşi Muhammed Mirzā'nın hüküm sürdüğü Irak'a gitti. Bu ikisi, Horasan'ı zaptedip, Cām'da Bābur'a ağır bir mağlûbiyet tattırdı; Bābur Mirzā sekiz süvârisiyle 'İmād kalesine sığındı. Herat'ta Muhammed Mirzā onu çok iyi bir şekilde karşıladı. Yeğeni İbrahim'i kurtardı ve Bābur'un oğlu Şāh Mahmud'u annesine gönderdi. 'Abd al-Laṭif'in, babasına karşı türlü şekilde izah edilen bir kını vardı: Uluğ Bey, Terāb savaşı tebliğinde, onun adı yerine diğer oğlu 'Abd al-'Aziz'in adına yer vermişti. Herat'ta yıldız falına bakarak kendisini öldüreceğine inandığı oğlu 'Abd al-Laṭif, Belh'i ele geçirdi.

Şāhruhiye'de babasını ve kardeşi 'Abd al-'Aziz'i mağlûb ve Uluğ Bey'i, Abbas adındaki bir İranlı hizmetkârına teslim etti; Uluğ Bey, iki yıl sekiz aylık bir saltanattan sonra sahte bir muhâkeme ile 10 ramazan 853 (27 teşrin I. 1449)'te Abbas tarafından idam ettirildi. Bu cinayetten sonra Timur imparatorluğu büyük bir hızla parçalandı. Her sâhada saltanat müddeileri zuhur etti. Bunların çoğu maksadlarına ulaştılar. Altı ay sonunda 'Abd al-Laṭif de fecî bir âkibete duçar oldu.

Bibliyografya: Mîrhând, *Ravzât al-Şafâ*, Bombay, 1271, VI, 195, 202—205, 208; H'andamîr, *Habib al-Sigar*, Tahran, 1271, III, 174, 191, 199, 218; Mu'in al-Din İsfizârî, *Ravza*'dan parçalar, *JA*, 1862, XX, 277—284; krş. 'Abd al-Razzâk Samarkandî, *Macma' al-Bahrayn* (nşr. Browne), s. 361—366; Davlatşāh, *Tazkira* (nşr. Browne), s. 361—366; A. Sédillot, *Introduction aux Prolegomenes*, metni ihtivâ eden cildin başında; E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rashid ed-Din*, Leyden, 1920; E.G. Browne, *Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920, s. 192, 386—390, 501—503; Lucien Bouvat, *L'Empire Mongol (2ème phase)*, Paris, 1927, s. 123—129; ayn. mll., *Essai sur la civilisation timouride*, *JA*, 1926, CCVIII, 248—250.

Uluğ Bey'in astronomi ile ilgili çalışmalarına dair neşriyattan yukarıda bahsedilmiş olup, müsteşrik olduğu kadar, bir hey'et âlimi de olan J.M. Faddegon bu eserler üzerinde husûsî bir çalışma yaparak bize onlar hakkında değerli bilgiler vermiştir.

(L. BOUVAT.)

[Bu maddenin yazılmasından sonra yapılan araştırmalar sayesinde Uluğ Bey'in ilmi faaliyeti, yetiştirdiği muhit ve Semerkand rasathânesinin durumu gibi hususlar daha vâzih olarak ortaya çıkmıştır.

Uluğ Bey rasathânesinin birinci müdürü Ğiyas-al-Din-i Kāşî [b. bk.]'nin bir mektubundan öğrenildiğine göre, Uluğ Bey daha küçük yaşlarından itibaren kendisine müsâit bir muhit buldu. O, henüz onbeş yaşlarında iken Semerkand'da sistemli bir ilmi çalışma mevcuttu. Nitekim Kadızâde-i Rûmî'nin Bursa'dan Horasan bölgesine göç ile Semerkand'da yerleşmesi de bu ciheti te'yid etmekte olup, Kadızâde'nin, talebesi olan Uluğ Bey üzerinde büyük bir te'siri olduğu anlaşılmaktadır. Uluğ Bey'in daha çocukluğunda Merâğa rasathânesinin harâbelerini ziyaret etmiş olması da, onun astronomiye karşı duyduğu alâkanın çok gerilere gittiğini gösterir. Kāşî'nin ifâdesine göre, Uluğ Bey'in de katıldığı medrese toplantılarında daha çok riyâziye üzerinde durulmakta idi. Kāşî, bu mektubunda ayrıca Uluğ Bey'in zihnî hesaptaki mahâreti ve istisnâî hâfıza kudreti üzerinde de ısrarla durur. Yine bu mektup sayesinde, Uluğ Bey'in medresede *Tuhfa* ve *Tazkira*

üzerinde de ders verdiğini öğreniyoruz. Uluğ Bey, görünüşe göre, medresedeki ilmi çalışmalar dışında sarayında da ilmi toplantılar yapmakta idi. 823 (1420) veya 824 (1421) tarihlerinde yazılmış olan bu mektuptan, o sıralarda yirmi altı veya yirmi yedi yaşlarında olan Uluğ Bey'in geniş bir kültüre sâhip bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Elimizdeki mektubu, diğer kaynaklarla da karşılaştıracak olursak, Semerkand'daki rasathânenin inşâsına da yine 823 veya 824 tarihlerinde başlanıp, kısa zamanda inşâatın tamamlandığı neticesine varılır. Bailly (*Histoire de l'Astronomie Moderne depuis la fondation de l'école d'Alexandrie jusqu'à l'époque de MDCCXXX*, Paris, 1785, I, 259)'ye göre Uluğ Bey'in etrafında toplanan ilim adamlarının sayısı yüzü aşındı. Aydın Sayılı da, Kāşî'nin adı geçen mektubuna dayanarak bu rakamın hakikate yakın olduğunu söylemektedir. Kendisine gelinceye kadar, Nâsır-ı Tûsî'nin *Zic-i İlhanî*'si kullanılırken, bunun tatminkâr olmadığını gören Uluğ Bey, Semerkand rasathânesinde bir rasat kuyusu inşâ ettirerek yeni rasatlar yapılmasını sağladı. Önce Ğiyâş al-Din Camşid'in yürüttüğü bu rasatlar, o ölünce Kadızâde-i Rûmî ile, o da vefat edince Ali Kuşçu ile devam etti. *Uluğ Bey Zici* (bunun bir nüshası için bk. Bayezid Kütiip. nr. 4612) Semerkand rasathânesinde yapılan çalışmaların bir mahsûlüdür. Burada kullanılan âletlerin, evvelkilerden bâzı farklılıklar gösterdiği de görülmektedir (bk. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960, s. 285 v.d.). *Babur-nâme*'de 3 katlı olduğundan bahsedilen Semerkand rasathânesinden, 1908'de Rus arkeologu V. L. Viatkin'in yaptığı hafriyat sonunda sâdece rub'u dairesinin bir kısmı bulunmuştur.

Yine Kāşî'deki kayıtlardan Uluğ Bey'in iyi huylu, zarif, alçakgönüllü bir kimse olduğu, ilmi şahsiyetinin, dürüstlük ve ciddiyetinden kuvvet aldığı anlaşılmaktadır.

Bibliyografya: Taşköprizâde, *Şakā'ik al-nu'māniya* (Türk. trc. M. Mecdi), İstanbul, 1269, s. 37—40; W. Barthold, *Uluğ Bey ve zamanı*, Türk. trc. İstanbul, 1930 (bilhassa s. 109—121); Fuad Köprülü, *Merâğa Rasathânesi, Belleten*, 1942, VI, 211—215; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde ilim*, İstanbul, 1943; T.H. Kari-Niazov, *Astronomischeska shkola Uluğbeka*, Moskova, 1950, s. 55—60; Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki ilim faaliyeti hakkında Ğiyasüddin-i Kāşî'nin mektubu*, Ankara, 1960.]

[Bu madde ORHAN F. KÖPRÜLÜ tarafından ikmâl edilmiştir.]

UMAYYA. [Bk. ÜMEYYE.]

UMÂN. UMÂN, Ummân, Basra körfezinde ismen müstakil bir devlet olup, bu körfezdeki Ra's Masandum'dan Ra's Sakar'daki Hadramût'un şark hududuna kadar uzar. Bu bölgenin genişliği tarihin seyri içinde çok değişik

olmuştur. Meselâ İştahî, "Umân'ın genişliğini 300 fersah ve Mahra havâlisini buraya dâhil olarak gösterdiği halde, İdrîsî burasını müstakil bir memleket olarak tanıtmıştır. "Umân, şimâl-i garbîde Bahrayn eyâletine dayanmakta (al-Hacar), cenupta ise, Yemen ve Hadramût ile hem-hudud idi. Bu sultanlık en büyük genişliği Sultân İbn Malik b. al-'Arab b. Sultân zamanında kavuştu. Onun idâresinde "Umân devleti, sâdece Culfâr'a kadar Ra's al-Hadd havâlisini içine almakla kalmamış, buraya aynı zamanda Bahrayn ve bilhassa Afrika sâhilindeki diğer bölgeler de dâhil olmuş ve sultanın oğlu Sayf burada Kilva ile Zengibar'ı zaptetmiştir. Halen müstakil bölge olarak "Umân, Arap yarımadasının bütün cenûb-i şarkî bölgesini içine alır; buraya, Zufâr ile birlikte, yarımada'nın cenup sâhilinde takriben 500 İngiliz mili uzunluğunda şerit hâlindeki arâzi dâhildir. Maskât'da yelkenli gemi sâhiplerine Fransız bayrağının verilmesi dolayısıyla İngiltere ile Fransa arasında ihtilâf çıkmıştı; bunun üzerine, La Haye'de bulunan Milletlerarası Adâlet Divanı'nın 1905'te aldığı kararla, memleketin cenup hududu Ra's Sakar olarak tesbit edilmiş ve Hôr Kalbe'ye kadar uzanan sâhil, "Umân'a âit olarak gösterildiği gibi, sultanın Ra's Dibba'den Tibba'ye kadar imtidat eden Ra's Masandum yarımadası üzerinde hâkimiyet isteği de her iki büyük devlet tarafından açıkça kabûl edilmişti. Fakat tabii bu, sultanın hakiki nüfuz ve kuvvetinin Maskât ile Bâţina sâhil bölgesini aşmasını zorlukla önlemiştir. Böylece, adı geçen bölgelerle birlikte "Umân'ın nüfûsu 500.000, asıl "Umân'ın ise, ancak 34.300 olarak tahmin edilmekte idi. Din bakımından bilhassa cenup havâlisinde İbâzî'ler ekseriyettedirler; ancak şimâl tarafları daha çok sünîlerle meskûndur. Eskiden memleketin en mühim şehri Şuhâr [b. bk.] iken, bugün merkez şehri Maskât'tır. 1930'larda, kesif bir yerleşme bölgesi olan Bâţina'nın takriben 105.000, Vadî Samâ'il'in 2.800, Maskât'ın 10.000, Maţrah'm 11.000, Şûr'un 12.000, Şuhâr'ın 7.500 nüfûsu vardı. "Umân, idârî bakımdan dört bölgeye ayrılır: 1) Benî Abû 'Alî bölgesi ile Bedî'a'nın cenûbundaki bütün arâziyi içine alan Ca'lân; 2) Bedî'a'dan Makiniya'ya kadar asıl "Umân; 3) Buradan al-Buraymî'ye kadar uzanan Durra; 4) Sib'den Hôr Fakkân'a kadar ince sâhil şeridini içine alan al-Bâţina. Avârız bakımından bu memleket bir dağ silsilesi ile dikkati çeker. Bu silsile Maskât'tan cenup istikâmetinde Şûr'a kadar dik bir şekilde sâhil boyunca uzanır; ancak Maskât'ın şimâlinde, oldukça geriye doğru arâzinin içine girer. Önünde münbit al-Bâţina ovası vardır. Burası, hiçbir yerde o kadar geniş olmamakla birlikte, bir bakıma, 20—40 İngiliz mili genişlikteki, Yemen'in Tihâma ovasına benzer. Rustâk'ın cenûbundan takriben 23. arz dâiresinin altında, hemen hemen birinci dağ silsilesine enlemesine olarak ikinci bir sıradağ

yer alır. Bunun en yüksek kısmı olan Cebel Ahzar hemen hemen 10.000 İngiliz kademi irtifanda olup, bölgenin en yüksek noktasını teşkil eder. Bu silsile Ra's Masandum'a kadar sâhile muvâzi olarak uzanır ve o yolda Ra's al-Hême'ye kadar uzayan ikinci bir sıradağ ayrılır. "Umân'ın en verimli kısmı birkaç defa adı geçen al-Bâţina sâhil ovası olup, burada hurma ağacı ile birlikte hububat ve her türlü meyve yetiştirilir. Eski Arap coğrafyacıları bile "Umân hurmasını metheder ve al-Aşma'î de haklı olarak, "Umân'ı bir bahçeye benzetir. Meyvelerden muz, nar ve ünnab zikre değer. Şüphesiz "Umân'ın epeyce bir kısmı zirâate elverişli değildir; tabiatıyla bu kısım, Arabistan'ın çöl bölgesine yakın yerler olup, yine de burada, meselâ Benî Abû 'Alî'den Nezva'ya giden yol üzerinde olduğu gibi, dağlar arasında verimli vâhalar bulunur. Bunlar İbn al-Fakîh'in zikrettiği üzere, yeraltı su kanallarıyla sulanır. Suyun satıhtan çok aşağıda bulunmadığı veya yeraltı su damarlarının geçtiği yerlerde zirâat için gerekli su, kuyulardan sağlanır. "Umân'ın iklimi pek sıcak olup, ancak serinletici deniz rüzgârları ile oldukça mülâyimleşir; Maskât'ta temmuz veya ağustosta âzami sıcaklık 31 veya 33 derecedir. Bir ay zarfında nadiren 3—4 günden fazla yağın yağmurlar şiddetli fırtınalarla kışın teşrin I.'den marta kadar sürer. Sonra yüksek dağlarda bâzan kar görülür. Maskât'ta yağmur miktarı 75—150 mm. dir.

"Umân'da hububattan buğday, darı, az miktarda pirinç; meyvelerden demirhindi, mango, muz, nar, ayva, fıstık, agrumî, üzüm, badem, incir, ceviz, karpuz, kayısı, kiraz; ayrıca pamuk, şeker kamışı ve çivit de yetişir. Hayvancılıkta bilhassa sığır yetiştirmeye ehemmiyet verilir. Eskiden kuvvetli ve sür'atli "Umân devesi ile merkebi meşhurdu. Eski Arap coğrafyacıları (İbn al-Fakîh) bile "Umân'ın, halkın büyük bir kitlesinin (bilhassa al-Bâţina'de) yiyeceğini te'min eden balık zenginliğinden sitâyişle bahsederler. Vaktiyle çok gelişmiş olan zenâat, sonraları Maskât, Nezva ve 'İbrî'de mütevazı dokumacılığa, son iki yerde boyacılığa ve Maskât'da silâh imâlâtına inhisar etmiştir. İdrîsî, Şûr, al-Mahcama burnu ve Damâr'da inci avcılığından bahseder. İnci avcılığı, al-Bahrayn'da gelirin yarısını (10—15.000.000 rüpye) te'min etmekte idi.

Arap lisâniyatçıları (İbn al-'Arabî), "Umân kelimesini „devamlı olarak bir yerde bulunmak“ mânasına gelen "amana"den müstak olarak gösterirler. Fakat bâzılarına göre ise, bu ad, "Umân'ın şehrinin kurduğu rivâyet edilen "Umân b. İbrâhîm Hâlîl'den gelmektedir. Bunun ehemmiyeti vardır; zirâ Antik çağ müellifleri, Omana Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 149), „Ομανου εμποριον“ (Ptolemâus, VI, 7, 36) adında bir şehri bilmekte-dirler; burası, sonradan en mühim ticâret şehri olan Şuhâr ile birleştirilmiştir. al-Mukaddasî (s. 35), "Umân'ı dünya ticâretindeki ehemmiyeti bakımından Aden ve Mısır ile bir tutmuş ve burasını

(s. 426) Şirâf ile birlikte Çin'in dış avlusu olarak göstermiştir. Ancak bu durumdan "Umân halkı lâ-yıkıyla istifâde etmiş gibi görünmez. Zirâ "Umân ahâlisi yalancı, hilekâr, şerefsiz kimseler olarak tanınmışlardır; hattâ İbn al-Fakîh (s. 92) onlara daha ağır isnadlarda bulunur. Ticâret ve zirâatle sağlanan refahı, Abbâsiler zamanında ödenen 300.000 dinar vergi de isbat etmektedir. Nitekim beher hurma ağacı için yılda bir dirhem ödenmiştir (Mukaddasî, s. 105).

"Umân'ın eski tarihi için Cl. Huart'ın eserine bakılabilir. İngiltere'nin "Umân ile münâsebetleri, memleketin kaderi üzerinde müessir olmuştur. Bu münâsebetler, 1798'de Şarkî Hindistan Kumpanyası ile sultan arasında yapılan bir andlaşma üzerine başlamıştır. Buna göre, harp sırasında Fransızlar ile Hollandalılar "Umân'a sokulmayacaktı. Bu andlaşma 1800'de Şarkî Hindistan Kumpanyası memurlarından birinin devamlı olarak Maskât'ta yerleşmesi ile neticelendi. Tabiatıyla bu temsilcinin yanına Fransa'nın Sayyid Sa'id b. Sultân ile 1807 ve 1808'de yaptığı anlaşma üzerine bir Fransız müşâvir de katıldı. Ancak İngilizler tarafından Mavritanya'nın işgali (1810), Fransa'nın itibârına bir darbe indirdi. 1833'te Amerika Birleşik Devletleri ile "Umân arasında yapılan muahedeye benzeyen bir ticâret anlaşması, 1839'da İngiltere ile Maskât arasında akdedildi. Bunun ardından 1844'te Fransa ile yapılan ticârî andlaşma bu devlete en müsâit şartlarla birlikte tebaasının Maskât'ta serbestçe ticâret yapmasını sağladı. 1862'de İngiltere ile Fransa, "Umân'a istiklal te'minatı verdiler. Bununla birlikte İngiltere muhtelif buhranlı zamanlarda sultanı faal bir şekilde desteklemek ve mâlî taahhütlerini ödemek sûretiyle "Umân üzerinde nüfûzunu te'minat altına almasını bildi. 1891'de aynı zamanda iki devlet arasında ticâret ve denizciliği tanzim eden bir dostluk andlaşmasında sultan, kendisi ve halefleri tarafından "Umân'ın hiçbir bölgesinin herhangi bir şekilde İngiltere'den başka bir devlete verilmeyeceğini taahhüt etmişti. Fakat sonra 1898'de sultan, —bu taahhüdüne ters düşecek şekilde—kendisi memleketinde Fransa'nın bir kömür istasyonu te'sisine mü'sade etmek isteyince, İngiltere'nin ultiमतому üzerine, bu kararını geri almak zorunda kalmıştı. Bunun üzerine Fransa'nın zararı, Mukallâ [b. bk.]'da bir kömür istasyonu kurmasına mü'sade edilmek sûretiyle karşılanmıştı. Silâh ve köle sevkîyatını kötüye kullanan Maskât gemilerine sefer kâğıdı ve Fransız bayrağı verilmesine dair Maskât'daki Fransız konsoloslarının aldığı karar, anlaşmazlığı ciddi şekillere soktu. Bu dâva konusu La Haye'deki Adâlet Divanı'nca ele alınarak, yalnız 2 kânun II. 1892'den önce izinli olan kürekli gemilerin sevk izninin uzatılacağına karar verildi. Bu yüzden daha 1917'de sâdece 12 "Umân gemisi Fransız bayrağını taşıyabilmiştir. Bununla "Umân'da Fransa'nın

siyâsî nüfûzu fiilen ortadan kalkmış, buna karşılık İngiliz hâkimiyeti sağlam bir şekilde kurulmuştur.

["Umân'da hâlen iş başında bulunan hânedan iktidarı 1749'da ele geçirmiştir. Bu sülâlenin 13. sultanı olan Sa'id b. Taymür, 1932'de iş başına geçmiş ve İngilizlerle 1798'den beri sürdürülen iyi münâsebetleri, 5 şubat 1939'da imzâlanan bir ticâret ve dostluk andlaşmasıyla tekid etmişti. Sa'id b. Taymür, 1970'te İngiltere'de yetişmiş olan oğlu Dabbûs b. Sa'id tarafından tahttan indirilmiştir. Yeni sultan iktidarı ele geçirince ülkenin modernleştirilmesine başlamıştır. Ancak burada bugün de bir sanâyi yoktur.

Ülkenin başlıca zenginliğini, Rub al-Hâlî kıyı şeridinde açılan petrol kuyuları teşkil etmektedir. 1970 başlarında sultanlığın sâhib olduğu petrolden aldığı hisse 150 milyon dolar civarında idi. Bununla birlikte "Umân'ın petrol rezervi Orta-şarkın ancak % 2'sini teşkil eder. Çıkan petrolün üçte biri Japonya'ya, geri kalanı ise, Avrupa'ya sevk olunur. "Umân'ın, petrol dışındaki ticâreti İngiltere, Hindistan, Pakistan ve Basra körfezindeki devletlerdendir.

1960 sonlarından beri "Umân bütçesinin yarısından fazlası, Kızıl Çin ile Yemen Demokratik Cumhuriyeti'nden yardım gören Cofar'daki âsîlerle uğraşmaya ayrılmıştır.]

Bibliyografya: al-İştahî, *BGA*, I, 25; İbn Havkal, *BGA*, II, 32 v.d., 38; al-Mukaddasî, *BGA*, III, 34 v.d., 70 v.d., 97 v.d., 103, 105; İbn al-Fakîh al-Hamâzânî, *BGA*, V, 16, 35 v.d., 92, 104, 135; Kudâma, *BGA*, VI, 249, 251; İbn Rusteh, *BGA*, VII, 93; al-İdrîsî, *Kitâb Nuzhat al-Muşâfik* (trc. A. Jaubert), Paris, 1836, I, 151—154; Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), III, 717 v.dd.; *Marâşid al-İttîlâ'*, (nşr. T.G.J. Juynboll), Leiden, 1853, II, 277 v.d.; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen, 1772, s. 295—308; J. R. Wellstedts *Reisen in Arabien* (nşr. E. Rödiger), Halle, 1842, I, 1—282; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Berlin, 1846, VIII/I, 255, 312, 373—383, 469—563; A. Sprenger, *Post und Reiserouten des Orients* (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes), Leipzig, 1864, III/3, 145 v.d.; G.P. Badger, *History of the Imams and Seyyids of Omân*, London, 1871; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, Paris, 1913, II, 257—282; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (Hamburgische Forschungen), Brunswick, 1916, I, 151—195; *Arabia* (Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office, London, 1920, nr. 61, s. 35 v.dd., 69, 75, 81—86; *Persian Gulf* (ayn. yer., London, 1920), nr. 76, s. 4, 7 v.d., 10 v.d., 26 v.d., 29 v.d., 31, 32, 37, 39—43, 64—69; C.J. Eccles, *The sultanate of Muscat and Oman*, *Journ. of the Central Asian Society* (1927), s. 14—42; E. v. Zambaur, *Man-*

ruel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Hanover, 1927, I, 125—129, 213; Sir Arnold T. Wilson, *The Persian Gulf, an historical Sketch from the Earliest Times to the Beginning of the Twentieth Century*, Oxford, 1928, s. 8, 22, 27 v.d., 53, 60, 77—83, 197 v.d., 237 v.d. [J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Kalküte, 1908—1915; V. Omar, *Il Sultanato di Oman*, Roma, 1912; Bertram Thomas, *Arab Rule under the Al Bu Sa'îd Dynasty of Oman, 1741—1937* (1938); G. Rentz, ed., *Oman*, Kahire, 1952.]

(A. GROHMANN.)

[Bu madde T.H. tarafından ikmâl edilmiştir.]
UMÂRA. UMÂRA B. ABÎ'L-HASAN 'ALÎ B. ZAYDÂN AL-HAKAMÎ AL-YAMÂNÎ, bir Arap edîb ve şâiri (meşhur şâir Carîr [ölm. 115=733] 'in torunlarından olan 'Umâra [ölm. 239=853] ile karıştırılmamalıdır) olup, 515 (1121) 'te Yemen Tihâme 'sindeki al-Zarâ'ib bölgesinde Vasâ' vâdisinde bulunan Murân şehrinde doğmuş ve 2 ramazan 569 (6 nisan 1174) 'da Salâh ed-Din Eyyûbî [b. bk.] 'nin emriyle Kahire 'de idam edilmiştir. Yemen, o sıralarda süregelen dâhilî harpler dolayısıyla birçok küçük emirliğe bölünmüştü. Gelenek halindeki bilgi bilhassa büyük şehirlerde henüz inkişaf etmişti.

İçinde, münâsebetle bulunduğu vezirlerle ileri gelen devlet adamlarından bahsettiği *al-Nuḳat al-aşriya* (aş. bk.) 'sinin başında verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre (s. 7), 'Umâra, ilk tahsilini Murân 'da yaptı. Bir vesile ile ismini andığı 'Aṭiyya b. Muhammed b. Harâm adlı hocası hâric, bu devresi hakkında bir şey bilmiyoruz. Murân 'da içlerine yabancıların karışmadığı ve dolayısıyla dilleri bozulmamış bir halk yaşamaktaydı. 'Umâra 'nın anne ve baba tarafından dedeleri, buranın idâresini başarıyla yürütmüş kimselerdi. Kardeşi Yahyâ 'nın tarihe (: *ayyâm al-'Arab*) dâir geniş bilgisi vardı. 6 yaşlarında iken dedesini kaybeden 'Umâra, onun bu vazifesini babasının yüklendiğini söylemektedir. 529—530 (1134—1135) yıllarında geçirdikleri kuthğı müteâkip, 531 (1136) 'de ebeveyni onu vezir Muslim b. Saht 'la birlikte Zabîd 'e yollar. Burada, cuma namazı hâric, hiç dışarı çıkmadan medresede 4 sene müddetle ciddi bir tahsil görür. Orada bilhassa 'Abdullah b. al-Abbâr ve diğer âlimlerin yanında husûsiyle şâfiî fıkhnı öğrendi. 535 (1140) 'te icâzet aldı; anne ve babasını ziyaret etti ve müteâkip 3 sene Zabîd 'in aynı medresesinde ders okuttu.

539 (1144) 'da babası, yanına 5 oğlunu alıp, Zabîd 'e geldi. 'Umâra babasına bu gelişinde yazdığı bâzı şiirleri okutmuştu. Bunları beğenen babası, oğlundan hiçbir müslümanı hicvetmemeğe dâir vaad aldı. 'Umâra, vezir al-Şâlih 'in huzurunda kendisini hicveden biri hâric, kimseyi hicvetmediğini söylemiş (s. 23) ise de, eserinde bâzılarına yazdığı

hicviyeler görülmektedir (bk. s. 312, 330)

Zabîd 'de iç harp şiddetlenince, 'Umâra bir, müddet kendisiyle yakın münâsebetler te'sis ettiği edebiyata düşkün Ali b. Mahdî 'nin bulunduğu küçük sâhil şehri Anbara 'de kaldı. Zabîd 'den dönünce tetkiklerine devam etti ve 538—548 (1143—1153) yılları arasında Zabîd ve Aden arasında, neticede kendisini Zabîd 'de hüküm süren Habeş asıllı Banî Nacâh 'ların sarayıyla münâsebetler kurmağa zorlayan, ticârî işlere atıldı. O âileden bâzıları ile birlikte 538 (1143) 'de ilk haccını yapmış ve herhalde bu sırada Zabîd meliki Fâtik 'in annesi Melike al-Hurra ile tanışmış, böylece vezir Abû Muhammed Surar al-Fâtikî ile görüşmüştür (s. 24). Aden 'de bir edebiyat çevresi bulmuş ve şiirdeki istidadını geliştirmeye muvaffak olmuştur. [Mezkûr ticârî faaliyetlerin onun mâlî imkânlarını da büyük ölçüde artırdığı, bizzat kendi ifâdelerinden anlaşılmaktadır (s. 28). Nacâhî 'lerle Aden 'de hüküm süren Zurayî 'ler arasındaki rekabet, Zabîd 'de ona karşı, hayatını tehlikeye sokan ve Yemen 'i terke zorlayan bâzı desiseler hazırlanmasına sebebiyet vermişti. 549 (1155) 'da Mekke 'ye hacı olarak gelmiş ve 550 (1155) 'de o zamanki şerif İmâm al-Haramayn Kâsim b. Hâşim tarafından vazifeye Mısır 'daki Fâtımî 'lere gönderilmişti.

'Umâra, rebîülevvel 550 (1155) 'de Mısır 'a geldi. O sırada halife al-Fâ'iz b. al-Zâfir idi. Vezir al-Şâlih Tala'î b. Ruzzik tarafından kabul edilmiş olan şâir, ona bir kaside de sundu. Vezirin büyük ihsanlarına mazhar olan şâir, onun huzurunda edebiyat âleminin büyük şemaları ve ileri gelen devlet adamlarıyla da tanışmak fırsatı buldu (s. 31—35). 'Umâra, al-Şâlih 'e daha sonra da kasideler yazacaktır. Aynı yıl Mekke 'ye dönerek hacca yetişti. Bu sırada Abbâsî halifesi al-Muḳtafi (b. bk.), Arnîr al-Haramayn 'den, Kâbe üzerine gümüşle kaplı diğer bir kapının yapılmasını istemiş, gereken gümüşü 'Umâra 'dan sağlamıştır (s. 41). 'Umâra, 551 (1156) 'de son defa olmak üzere Zabîd ve Aden 'i ziyaret ile 552 (1157) 'de yeniden hacca gitti. İkinci defa vazifeye gönderildiği Mısır 'da yerleşti. Bizzat buraya mevki ve servet te'mini için geldiğini (: *aṭlûb'l-câhava'l-mâla*, *Divân*, I, 287) söylüyordu. Daha sonraki hayatı bir Arap edibine yakışır bir husûsiyet taşır. Hernekadar daha bir süre al-Kâzî ünvanını taşımışsa da, daha çok saray şâiri olarak faaliyet göstermiştir. Onun sözde Fâtımî halifeleri olan al-Fâ'iz [b. bk.; ölm. 555=1160] ve al-Âzîd [bk. mad. ADİD; ölm. 567=1171] 'e ithaf ettiği kasideler sahnede görülen kuklalar gibi değişen Tala'î b. Ruzzik (b. bk.; ölm. 556=1161), Ruzzik (ölm. 558=1163), Dirgâm (b. bk.; ölm. 559=1164) ve Şirkûh (b. bk.; ölm. 564=1169) 'a ithaf ettikleri kadar değildir.

Sarayın karışıklığı içinde 'Umâra mevkîni korumasını bildi. Bu sırada vezir al-Şâlih 'e, İmâ-

miye mezhebi aleyhinde bulunduğu iddiasıyla şikâyet edilmiş ve fakat neticede bunun bir dedikodu olduğu anlaşılacak huzûra kabul olunmuş ve 'Umâra de vezire bir kaside sunmuştur (s. 42). Bundan sonra vezirin toplantılarına da katılan 'Umâra, bir gün Abû Bakr ve 'Omar aleyhindeki konuşmalar üzerine hastalık bahanesi ile toplantıyı terk etmiş ve „eğer onlar olmasaydı elimizde ve elinizde islâmîyet kalmazdı. Hiçbir müslüman yoktur ki ona, bunları sevmek vâcip olmasın!“ (s. 43—45) demiştir.

al-Şâlih 'Umâra 'yı takdir etmekte ve onun „tâ“ redifli bir kasidesinin beytini sık-sık tekrar etmekteydi (s. 46). Esâsında bir şâir olan ve edebiyat mensuplarını seven al-Şâlih 'in huzurunda şer'i, edebî ve târihî mevzularda toplantılar yapıyordu (s. 47—48). 'Umâra 'nın saraydaki bu hayatının al-Şâlih 'in vefatından sonra, oğulları Macd al-islâm (s. 49) ve al-Nâsir (s. 52) devirlerinde de devam ettiği görülmüyor. Vefat, cülûs ve benzeri vesilelerle şiir inşâdî Şâvar 'in iki vezâreti sırasında da sürdü (s. 70—83). Bir aralık şiir söylemeyi bırakmak istemiş (s. 86), bu arzusunun vezir Şâvar 'e de arz etmişti. Kahire 'deki yangında Haliç kıyısında bulunan evinin yanması ve sonra da yağmalanması onu büyük zarara uğratmış, bu sırada Şâvar 'den büyük miktarda mâlî yardım görmüştü (s. 88); vezirin kardeşi Rukn al-İslâm da ona bir iktâ vermişti (s. 135). 'Umâra, büyük emirler arasında al-Zâhir 'i, kendisine diğerleriyle kıyaslanamayacak derecede ihsanlarda bulunan biri olarak anar (s. 140). al-Zâhir 'in kardeşinin kendisine gönderdiği 100 zîrâ'lık kumaş yerine al-Mubarrad 'in 10 büyük cüz tutarındaki *al-Kâmil* 'inin bir nüshasını satın almasını istemişti (s. 151).

Salâh-ad-Din Eyyûbî ilk defa vezir olarak iktidara geçince, ona 565 (1169) 'te şiirle af talebinde bulundu; galiba bunda muvaffak da oldu. Bu sülâlenin sona erişile, durumu zorlaşmıştı. 'Umâra şî'i veya İsmâilî değildi (krş. 'İmâd al-Din, *Harîda*, nşr. Derenbourg, I, 399; yahut al-Canadî, *ayn. esr.*, II, 546 v.d.); ancak Fâtımîlerin şahıslarına karşı sevgisi vardı ve bunu herkesçe beğenilen bir mersiyesinde açıkça belirtmişti. Kısa bir müddet sonra, gayesi Fâtımîlerin ihyâsı olan bir tertibe katıldığı için diğer arkadaşlarıyla birlikte asılıp Kahire mezarlığına gömüldü.

Muâsırları arasında 'Umâra, bilhassa fakih olarak tanınıyordu: Zabîd 'de ona al-Farâzî, Yemen 'de al-Fakîh (bk. al-Canadî, nşr. Derenbourg, II, 546) deniliyordu. Ferâiz 'e dâir yazdığı birkaç elkitabı, daha hayatında iken ülkesinde yayılmıştı (bk. *al-Nuḳat*, nşr. Derenbourg, I, 23). Bunlardan hiçbir bugüne kadar bulunamamıştır. O, bizce pek alışılacak bir edip olarak bilinmektedir. Eserleri devrinin târihi için büyük bir değer taşır; ancak bunların edebî değeri Derenbourg tarafından pek mübalega ile belirtilmiştir. İçlerinde belki en ilgi çekici

olanı hal tercümesine dâir mufassal birçok bilgiler ihtivâ eden *al-Nuḳat al-aşriya fî aḥbâr al-vuzarâ' al-Mişriya* (nşr. Derenbourg, I, 5—154; II, 503—511) 'dir ve bu eser kendi şiirlerinin bir antolojisi mâhiyetinde olup, muâsır Mısırlı vezirler hakkında bilgiler vermektedir. Eser, 558 (1162) yılından başlamakta, vezir olarak Şâvar 'in ölümü (564=1169) 'ne kadar gelmekte ve ayrıca kendisinin bu vezirlerin yakınları ile, büyük emirler arasındaki münâsebetlerini de içine almaktadır. 'Umâra, Yemen tarihini Kadî al-Fâzil [b. bk.] (530—597=1135—1200) 'a ithaf etmişti; bu esere, onun teşviki ile 563 (m. 1167) yılında başlanılmış ve ertesi yıl tamamlanmıştı (nşr. H. C. Kay). Bu eser, selefi Zabîd emîri Cayyâş b. Nacâh (ölm. 498=1158) 'ın, bize kadar gelmemiş olan ve *al-Mufid fî aḥbâr Zabîd* diye isimlendirilen, ayrıca *Târîḥ al-Yaman* adıyla anılan eseri örnek alınarak yazılmıştır. Burada esas ağırlık, bilhassa şahsen görüp yaşadığı hâdiselerde toplanmaktadır. Sayıları 9 olan *Tarassulât* 'i daha az ilgi çekicidir (nşr. Derenbourg, II, 431—490); bunlar Kadî al-Fâzil 'in meşhur *al-Rasâ'il* 'inin te'siriyle, çok musanna ve müseccâ bir üslûpla yazılmış bulunmaktadır. Arap şâirlerinden (bilhassa Yemenli) yapmış olduğu seçmeler bize kadar gelmemiş, fakat 'İmâd al-Din tarafından *Harîdat al-ḳaşr* 'da sık sık istifade edilmiştir. *Divân* 'ının (nşr. Derenbourg, I, 155—394; II, 405—439, 511—539) gerçek mânada tam bir metni yoktur; bilinen bütün yazmaları asla tamam olmayıp, derleme mâhiyetinde farklı metinler vermektedir; Fâtımîlere dâir meşhur kasidesi, meselâ *divân* 'ından değil de, münferid yazmalardan ve diğer kaynaklardan tanınmaktadır (Bunun Derenbourg tarafından İbn Vâşil ve al-Makrîzî 'ye göre verilmiş metni için bk. II, 612—616; krş. al-Kalkaşandî, *Subḥ al-A'sâ*, Kahire, 1914, III, 530—532). 'Umâra, şâir olarak tamamıyla muahhar Abbâsî şiir geleneğinin temsilcisi idi. Kaside üslûbuna nümüne olarak Başşâr, Mihiyâr ve al-Buhturî 'yi (*Divân*, I, 266—267), almıştır; bunlara Abû Tammâm (bu, Arap münekkitlerince de mâlûmdur, bk. msl. İbn al-Aşîr, *al-Masal al-sâ'ir*, Kahire, 1282, s. 409) ve al-Mutanabbî 'yi de ilâve etmek gerekir. Bilhassa sonuncusunun te'siri sâdece şiirlerinde değil, mektuplarının birçok yerlerinde hissedilir derecededir. Muhtevâlarına bakılırsa şiirleri, başlıca kaside ve mersiye olarak görülür: vaktiyle babasına hiçbir müslümanı hicvetmeyeceğini vaad ettiği için (Derenbourg, II, 791), hicviyeleri çok nâdirdir. Pek tabîî bu vaad, hicviyelerinde hristiyan asıllı bâzı me'murları şiddetle tenkid etmesine mâni olmadı (*Divân*, I, 312, 331); devrinin zevkine uygun olarak, divânında bir hayli müstehcen mısralar da bulunur (I, 383, 393; II, 421, nr. 343). Şiirleri şekil ve yapı bakımından geleneğe bağlıdır. Kendisinden pek az *muvaşşâḥât* rivâyet edilmektedir

(*Divan*, I, 388—391; ayrıca bk. M. Hartmann, *Das arabische Strophengedicht*, Weimar, 1897, I).
Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.
(AHMED SUBHİ FURAT.)

UMEVİYE. [Bk. EMEVİLER.]

UMM DURMÂN. [Bk. ÖMMÜ DURMÂN.]

UMMA. [Bk. ÖMMET.]

UMMÂN. [Bk. UMÂN.]

UMMÎ. [Bk. ÖMMÎ.]

UMM AL-KİTÂB. [Bk. ÖMM-ÜL-KİTÂB.]

UMM KULSÜM. [Bk. ÖMMÜ KÜLSÜM.]

UMM AL-VALAD. [Bk. ÖMMÜ VELED.]

UMRA. [Bk. UMRE.]

UMRE, „küçük hac.” 1. Umra'nın menasiki: Umra, hac gibi ancak, ihram [b. bk.]'la icrâ edilebilir.

Hacı [*mu'tamir*] ihram'a bürününce umra'yi ayrı veya hacca bağlı olarak icrâ ve buna *nîya* [b. bk.] edip etmediğini önceden bilmesi gerekir. Hac ile umra'yi birleştirdiği (aş. bk.) vakit, aynı zamanda her ikisi için ihram'a girebilir. Aksi halde bilhassa umra için, Mekke'deki haram bölgenin dışında mukaddes olamayan yerde ihram'a girmesi gerekir. Bu, hac için şehir içinde ihram'a girme hakkı olan Mekke'de doğan müslümanlar için de geçerlidir. Umra bakımından ihram'a girmek için şu üç yer, diğerlerine tercih edilir: Cîrâna, Hıdaybiya ve bilhassa Tan'im. Bu sonuncu yer, bu sebeple al-Umra adını almıştır. Asıl hac, *labbayha* [b. bk.] diye bağırarak başlar. *Mu'tamir*, Mekke'ye, her şeyden önce Kâbe'yi tavâf için gelir. Burada, dua okuya okuya şimâl-i şarkî tarafındaki şimâl kapı (Bâb al-salâm)'dan mescide girer, müteâkiben Kâbe'nin duvarına yerleştirilen Hacer-i Esved'e ulaşmak için, Banî Şayba kemeri altından geçer. İlk üç dönüş, sür'atli (*ramal*), son dört dönüş ise, mütad yürüyüşle yapılır. Dönüşler bitince, husûsî bir mağfiret elde etmek için, kendini, Hacer-i Esved'le Kâbe kapısı arasındaki duvara sıkıca dayar. Bunu bitirmek için, Makam-ı İbrâhîm'in arkasında iki rekât namaz kılar, Zemzem kuyusundan bir yudum su içer ve ayrılmak üzere Hacer-i Esved'e bir defa daha dokunur (Bu son işler, mutlak olarak mecburî sayılmamıştır.). *Mu'tamir*, umra'nın asıl kısmı olan al-Şafâ ile al-Marva (bk. mad. SA'Y) arasındaki koşmayı yerine getirmek için, büyük al-Şafâ kapısı yoluyla câmiyi terk eder. Sonra al-Şafâ tepesine gelir ve orada biraz dua eder. Arkasından mescidin şimâl-i şarkîsi boyunca 400 m.'den fazla bir mesâfede bulunan şimâldeki al-Marva tepesine doğru yürür. Mescidin şark köşesi civarındaki aşağı doğru olan kısa meyil biraz hızlı (*karval* veya *habbâb*) yürüyüşle geçilir. Marva'ya ulaşan *mu'tamir* yeniden dua eder. Bu işi ters yönde tekrarlar ve böylece Marva'de sona eren mesâfeyi ara vermesizin yedi defa koşar. O bu sûretle umra menâsikinî tamamlar ve

dâima orada bulunan berberlere saçını kestirir ve sakalını traş ettirir. Eğer umra'sini hacla birlikte tamamlarsa, sâdece saçlarını kısaltır, gerçek saç kesilmesi, sâdece hacin sonunda 10 zilhiccede olur.

2. Umra'nın tarihi ve onun hac-la ilgisi. Hiç şüphesiz islâmî umra'nın teşekkül ettiği menâsikin büyük bir kısmı, islâm öncesi devirden gelmektedir. Zîrâ, bu vesile ile okunan dualar bir tarafa bırakılırsa, bunların, Peygamber tarafından vaz'edilen dinle, hiçbir yakın bağı yoktur. Peygamber bu âdâbı icâd etmedi, sâdece kendi akidesi ile kaynaştırdı. O, bunu o kadar iyi yapabildi ki, bu âdâbın kendilerine has dinî mânası, çağdaşlarının şuûrunda tanınmayacak hâle getirilmiştir. Eğer o bunları devam ettirmişse, muhtemelen bu, şahsî inancından çok, muhafazakâr vatandaşlarının geleneklerine karşı duyduğu saygıdan ileri gelmektedir.

İslâmî umra'de islâm öncesi unsurlar hakkında bk. madd. İHRÂM, SA'Y, TAVÂF. Menâsik bütünü olarak islâmî umra'ye gelince, o da görünür bir şekilde, islâm öncesi bir müesseseye dayanır; Peygamber kendi devrinde esâsen mevcut olan, husûsî bir istilâh ile umra'ye işaret etmiştir. O halde bu müessese o devirde biliniyordu. Bununla beraber bu, sâdece islâm öncesi umra'nın teferruatının islâmî umra menâsikine aynen tekabül ettiği mânasına gelmez. Görünüşe göre, tam aksine, her iki müessese, birbirinin tamamıyla aynı değildir. Teferruatı, iki umra arasında mevcut farkları tâyin etmenin güçlüğü açıktır; zîrâ, islâmî umra'nın en eski şeklini tam olarak bilmediğimiz gibi, Câhiliye devrindekini ondan da az biliyoruz. Bu sebeple biz, mevsuk kaynakların yokluğundan, bâzan şüpheli malzemeye dayanan kıyaslardan istihraçta bulunmak mecburiyetindeyiz.

İslâm öncesi umra, muhtemelen Mekke dışında ihram'a girme hâlinde icrâ olunan ve Kâbe'nin etrafında tavâfı içine alan, menâsikle ilgili işlerden ibâretti. Aksine, galiba al-Şafâ ve Marva arasındaki koşma (sa'y), umra'nın bir parçası değildi. Bu, bir taraftan hac ile umra'yi, diğer taraftan al-Şafâ ile Marva arasında koşmayı tefrik eden, bu sonuncuyu itiraz kabûl etmez bir şekilde ve hattâ sevap, fakat tamamıyla bir nâfile ibâdet olarak gösteren sûre (II, 153) metninden çıkmaktadır. Bizzat Peygamber, 632'de tavâf sonunda, bunu yaptı ve kendi misal olmak sûretiyle, sa'y, islâmî umra ile birleşti. O halde islâmî umra, islâm öncesindeki umra'ye nisbetle, bu hususta bir artma gösterir ise de, galiba aslında bir küçülmeye de mâruz kalmıştır. Zîrâ, umra'nın Câhiliye devrinde sâdece tavâfı içine almış olması mümkün değildir. Buraya eklenen asıl kısım, bilhassa bu iş için getirilen hayvanların kurban edilmesi olup, bu âdet, daha sonra hemen dâima hacla sınırlandırılmıştır. Bizzat Peygamber, başarısız olan al-Hudaybiya umra'sinde ve bir yıl sonra *Umra al-kazâ*'da kurban kesmiştir.

Umra ile hac arasındaki ilgiye gelince; bu iki müessesenin benzerliği, onları birbirine karıştırmaya ve onların mümeyyiz farklarının ortadan kalkmasına sebep oldu. Onların karşılıklı karışması esâsen Peygamber'in son yıllarından itibaren başladı. Peygamber, ölümünden az önce, müslüman topluluğunun reisi olarak Mekke'ye gelip, katıldığı tek hac esnâsında, aslında hac başlangıcını teşkil etmeyen, ancak islâmî umra'nın bir kısmını meydana getiren tavâf ve sa'y merâsimlerini icrâ etmeye başladı. Sonra ihram'ı çıkarıp buraya kadar yapılan işlerin bir umra'yi teşkil ettiklerini söyledi. Fakat Ömer ve diğer birkaç sahâbe Peygamber'in ihram'ı çıkarmasını tasvip etmeyip, ona uymayı reddettiler; bu onların umra ile hac merâsimleri arasında nasıl yakın bir bağ kurduklarını açıkça gösterir: Onların fikrine göre, bütün bu mukaddes faaliyetin aynı ihram'la tamamlanması gerekir (bk. sûre II, 192; kırs. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, s. 83—102). Ne olursa olsun, Peygamber'in, her halde, 632'de, umra'yi hac merâsiminden önceye almış olması, ikisi arasında bir bağın bulunduğunu gösterir. Bu bağın daha derin bir sebebi vardır. Peygamber, bir taraftan Kâbe ile birlikte Mekke'yi islâmın ibâdetle ilgili bir merkezi olarak ilân ederken, diğer taraftan, aslında Mekke ile ilgisi çok az da olsa, hacı islâma idhal etti. Onun hemen islâmî hac ile Mekke mukaddes makamı arasında bir irtibat kurması için çeşitli sebepler vardı. Hacı Mekke'ye tahsis ettiği derecede, umra de buraya has olma sebebini kaybetti. O halde umra ve islâmî hacin bu artan karışması ve kurbanlıklar (yk. bk.) için olan durum gibi, hacin unsurlarının umranın kendi aslı unsurlarını eritmesi, tamamıyla tabii bir gelişme olmuştur. Bununla beraber umra ve hac hiçbir zaman birbirine tam olarak karışmamıştır. Peygamber, bahsedilmiş olan hac esnâsında ihram'ı çıkarmak sûretiyle ikisinin arasını çok bârız bir çizgiyle ayırdı.

İslâmî *icmâ'*'da umra ve hacin iki bağlama şekli, zamanla kabûl edilmiştir; bu iki şekil *tamattu'* ve *hîrân*'dır. Birinci istilâh ile, sûre II, 196 (*man tamatta'a bi'l-umrati*)'ye dayanıp, Peygamber tarafından tamamıyla ihram'da bir kesinti yaparak umra'yi hac ile birleştirmekten ibâret olan gerçek hareket tarzı gösteriliyordu. Ömer, doğrusunu söylemek gerekirse, halifelîği zamanında bu kabûl hareketi, taşlama ile cezâlandırma tehdidinde bulundu ve hattâ ilk Emevîler devrinde de bu, mutad değildi. *Hîrân ihram*'ı çıkarmadan umra ile hacin birleştirilmesini ifâde eder. Buna göre hem umra, hem de hac için ihram'a girilir. O halde, islâmî hacda olduğu gibi, bir umra'nın teşekkül ettiği merasim de tamamlanır, hâkim bir görüşe göre *hîrân nîya*'siyle hac merasimini tamamlayarak umra icrâ edilir. Bununla beraber bâzı selâhiyet sâhipleri, umra'nın menâsikin bilhassa

yapılması taraftarıdır. Fakat o zaman ihram'ın muhakkak sûrette çıkarılması mecburiyeti vardır.

Fakat hac tarafından kısmen temessül edilmesine rağmen umra, sınırlı bir ölçüde de olsa, müstakil karakterini korudu. Hac, *ifrâd* hâlinde, yani ayrı (*tamattu'* ve *hîrân*'a zıd olarak) icrâ edilmiş ise, umra'nın de ayrıca icrâ edilmesi gerekir. Yabancı bölgelerden gelen hacılar, hemen hemen dâima, umra'yi hac merâsiminden sonra eda ederler; bunlar, tabiatıyla yeniden ihram'a girerler. Zamanla müstakil umra olarak, galiba Mekke'ye gelip, burada devamlı kalan veya hac mevsiminin dışına buraya gelen müslümanlar tarafından yerine getirildi. Ancak umra'nın müstakil tes'idinin mevzii icrâsı, islâm öncesinden gelen geleneklerin sürüp gitmesine yardım etti. O halde, müstakil bir merasim olarak umra'nın asırlar boyunca tercihan receb ayında icrâ edildiğini söylediğimiz zaman, onda islâm öncesi geleneğin şu bakiyesini görebiliyoruz: Umra muhtemelen Câhiliye devrinde yılda bir kere olmak üzere receb ayında icrâ olunmuş idi, buna göre, zilhicce ayındaki hac ile hiçbir ilişkisi yoktur (kırs. Ukkâşa'nın hicretin 2. yılında hacı olarak görünmek için receb ayında Nahla'de saçlarını kestirmesi ile ilgili hadis). Peygamber, sâdece, receb ayında icrâ edilen ve sonra yüzyıllar boyunca devam eden eski geleneğin zamanını kesin olarak tâyin etmeksizin, umra ile hac arasındaki bağı hazırlayabildi. Umra'nın icrâ edilmesinde receb ayının ehemmiyetini kaybetmesi yenidir. Mekke sâkinlerinin receb ayında, Medine'deki mukaddes yerleri ziyaret etme âdetleri belki, umra'nın icrâsını inkitâa uğrattı. Hâlâ hacla ilgili olmaksızın (yani *ifrâd*'da) umra için daha çok ramazan ayı ve bilhassa bu ayın *laylat al-kadr*'a rastlayan son on günü tercih edilir.

3. İslâm öncesi ve islâmî umra'nın mânası. Eğer islâm öncesi umra her yıl receb ayında icrâ edilmiş ise ve ayrıca eğer, receb ayının aslında dâima ilkbahara rastlaması doğru ise, umra ile Yahudilerin paskalyası arasındaki benzerlik göze çarpar. Bu münâsebetle kesilen kurban, belki aslında, Yahudi paskalyasında olduğu gibi ilk doğan hayvanlardı (kırs. Wellhausen, *Reste*, s. 98 v.d.; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, s. 227 v.d., 464). Şüphesiz Peygamber devrinde, umra'nın ilk mânası iyice unutulmuş görünmektedir, zîrâ o, artık ilkbahara rastlamıyordu.

İslâmî umra, her şeyden önce islâm cemâati ile birlikte her yıl tes'id olunan hacdan ayrı olarak daha çok ferdî bir ibâdet şeklidir. Onun bu vasfı, zamanla umra'nın kendi müstakillikini kaybetmesi ve hacca bağlı olmadığı ölçüde bir nâfile olarak telâkki edilmesi vâkiasından gelmektedir.

İslâmdan önce umra her halde daha çok toplu bir ibâdet tarzında idi.

Muhtelif mezheplerce, müslüman kişinin 'umra'ya' hac farızası gibi telâkki edip etmemesi meselesi çeşitli şekillerde cevaplandırılmıştır. Zirâ, normal şartlar içinde hacca eda eden her müslüman, hacca tamamladığında, 'umra'ya' de yerine getirir. Husûsî bir hal mevcut olup, bu da, hacca başlayıp da herhangi bir sebeple bunu sonuna kadar götüremeyen hacının durumudur. Bu durumlarda, hacı, ihram'dan çıkabilmek için bir 'umra eda etmek mecburiyetindedir. Ancak 'umra, insanı, hac farızasını yerine getirmekten muaf kılmaz, müteâkıp yılda haccin telafi edilmesi gerekir.

Bibliyografiya: Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen gesetzes*, Leyden-Leipzig, 1910, s. 138 v. dd.; [Vizârat al-avkâf kısm al-masâcid] *al-Fihh 'ala'l-mazâhib al-arba'a, kısm al-'ibâdât*, Kahire, 1928, s. 664—669, 676—686, 692—698; Buḥārî, nşr. Krehl, I, 443—449; Muslim-Navavî, III, 216 v. dd.; Nâşir-i Husrav, *Sefernâme*, nşr. Schefer, s. 66 v. d.; İbn Cubayr, *Rihla*, nşr. Wright-de Goeje (GMS, V), s. 80 v. d., 128—137; İbrâhîm Rif'at Paşa, *Mir'ât al-Haramayn*, Kahire, 1925, I, 99, 101, 337; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig, 1874, III, 122—128; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London-New-York, 1928, I, 96—114; Muhammed Sa'ûd al-'Urî, *al-Rihla al-Sa'ûdiyya al-Hicâziyya al-Macdiyya*, Kahire, 1349, s. 63 v. dd. ve tür. yer.; Snouck Hugronje, *Mekka*, La Haye, 1889, II, 55, 70, 75 v. d., 83 v. d.; ayn. mll., *Het Mekkaansche Feest*, Leyden, 1880 (= *Verspreide Geschriften*, I, 1 v. d.); Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 78 v. d., 84, 98; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923, bilhassa s. 192 v. dd. ve 304 v. dd.; H. Lammens, *Le Culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites (BIFAO, Kahire, 1910)*, s. 39—101, bilhassa s. 64 ve 78; ayn. mll., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale (MFOB, XI, 2)*, Beyrut, 1926, bilhassa s. 119, 129—133; C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des hağğ (Isl., X, 165 v. dd.)* (R. PARET.)

UNAYZA. [Bk. UNEYZE.]

UNEYZE. 'UNAYZA, Cenûbî Necid'de bilhassa Kaşim bölgesindeki en mühim şehirlerden biri. Burada tâkib edilen okunuş, Arap coğrafyacıları (al-Bakrî, *Mu'cam*, s. 670; Yâkût, *Mu'cam*, III, 737 ve tür. yer. taraflarından kesinlikle) ile lügatçileri (msl. *Lisân al-'Arab*, VII, 251) tarafından te'yid edilmiş ve yeni telaffuz için [bu telaffuz için bk. 'Unayza'de münevver zenci Şayḥ b. 'Â'iz'e istinâden C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888 (London, 1924), II, 551] de doğrulanmıştır. İsmi transkripsiyonu muhtelif müelliflerde değişik [Aneyzeh, 'Aneiza, Aneiseh, Anêze(h), Anezeh, Anese; İngi-

lizce'de aynı şekilde Anizeh, 'Anayza(h), Aneiza, Anaiza; Fransızca'da Eneyzê, 'Anéizeh] olup, bâzan, 'Anaza kabilesi isminin transkripsiyon şekilleri ile de tamamıyla aynı olur. M. v. Oppenheim (*Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1900, II, 54), istikak bakımından, 'Anaza'lerin aslı yurduna bağlandığını farz ederek, yarım ses uyumundan fazla bir netice çıkarmaktadır. İki isim arasında bir yakınlık istikak faraziyesini kabûl etmek gerektiği takdirde, çıkarılabilecek tek netice, şehrin kuruluşunu bu kabileye atfetmek mecburiyetidir. *Tâc al-'Arûs*, IV, 62 (krş. *Lisân*, göst. yer.)'deki kayıt da, bu şehir adının bir kabîle ismiyle ilgili bulunduğunu te'yid eder. İsmi izâhi için sâdece Doughty (*ayn. esr.*, II, 562, bk. *Blackstone* [of 'Aneyza])'nin ibâresinden faydalanılabilir. 'Aneyza adı, üzerinde inşâ edilmiş olduğu dağdan gelmektedir.

Kadim devirdeki Γόρδα (Batlamyus, VI, 7, 31), 'Unayza'nin, yani Arap coğrafyacılarında (msl. Yâkût, II, 56) Kaşim'in başkenti olan Carad al-Kaşim'in yerini işgal etmiş görünmektedir. Batlamyus'ta verilen hiçbir yer, Gorda'nın yeri kadar, büyük bir ihtimalle mevkî, 76° 10', 24° 30' (daha doğrusu 24° 10') olan 'Unayza'ninkine uygun düşmez. A. Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, Bern, 1875, s. 168) Carad(a)'yi, Burayda veya 'Uyün ('Unayza'nin şimalinde) civârında, Doughty (*ayn. esr.*, II, 606), daha mâkul sebeplerle, al-Rass ('Unayza'nin şimal-i garbisinde)'in şarkında Vâdi'l-Rumma üzerindeki, şimdiki el-Eşeli'nin harâbelelerinde gösterir. Daha önce, eski Arap şiirinde meselâ *Hamâsa* (nşr. Freytag, s. 211, 501)'de, İmru'u'l-Kays (nşr. Ahlwardt, *The Divans*, nr. 34, 3), *Nakâiz* (nşr. Bevan, s. 334, 964)'de, al-Hamdânî (*Cazîra*, nşr. D. H. Müller, s. 172)'de, Avs b. Hârisa'den nakledilen bir metinde, ayrıca al-Bakrî (*ayn. esr.*, göst. yer.) ve Yâkût (III, 739)'a göre, 'Unayza ile aynı değerde olup, eşâsen siyâka pek uygun düşmeyen Unayzateyn (Yâkût, II, 135; bir şaire âit parçada ve tür. yer.), bir yer gösteren tesniye olarak Antara'nin *Mu'allaka* (9. beyit)'sında geçmektedir. Belki de aynı kabîlenin, aynı şekilde, aynı zamanda Yâkût (III, 298)'ta Unayzât şeklinde geçen komşu iki yerleşme yeridir. Esâsen, Cenûbî Necid'de, bazı yerlerin Sirrayn, Râmatayn, Usayyayn gibi tesniye hâlinde zikredildiğine işaret etmek yerinde olur. Bununla beraber, Sprenger'in düşündüğü (*ZDMG*, XLII [1888], 329) gibi, tesniye hâlinde bir tesniye için, sâdece mahallî bir tercihi kabûl etmek güçtür. Az da olsa bir mâna ifade eden, bu kısa notlar kadar, bu mahallin tabii yeri de, kadim devirden beri buranın bir ehemmiyet taşıdığı neticesini çıkarmaya müsâittir. Bununla beraber, bu ehemmiyet, ancak islâmın oldukça yeni bir devrinde artmaya başlamıştır. Arap coğrafyacılarında bulunan bu kayıtlar arasında işaret etmeye değer olan en şümûl-

lüsü Yâkût (III, 737 v. dd.)'unkidir. Ona göre, 'Unayza, bend olarak kullanılmış olan bir tepenin civârında vâdilerin sularını tutma yeri olan Batn al-Rumma'de Basra ile Mekke arasında (yani yolun ortasındaki bir kervan durağıdır) bulunmaktadır. Bu mevkî, Banî 'Âmir b. Kurayz'a âittir. Herhalde, 'Unayza'ye o kadar ehemmiyet kazandıran husus, başlıca vâdinin sularına tabii toplanma yeri ve Şinâlî Arabistan'ın en büyük muvasala yollarından biri üzerindeki merkezi mevkî olmasıyla izâh edilebilir.

Bu metinde Yâkût, bu havâlinin su zenginliğine, bu arada (İbn al-Fakih'e göre) 'Unayza'nin Suvâc dağı civârında al-Yamâma (kat'i olmamakla birlikte Nacd veya Kaşim) vâdilerinden biri olduğuna dair muhtevâ bakımından ehemmiyetsiz bilgiler vermiştir. Bu hususta, şiirlerde (msl. Yâkût, I, 626, 762; II, 259, 855; III, 262, 298, 398; IV, 93 veya al-Bakrî'de geçen şairlerle ilgili olarak, s. 207, 310, 670, 684, 801, 842) olduğu gibi başka yerlerde de az çok şematik kayıtlar da geçmektedir. Yâkût (IV, 77; Kıryatân [krş. Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft*, mad. *Giratha*]), 'Unayza civârındaki surların durumundan kısaca bahseder. al-Hamdânî (s. 172)'deki şairlere âit parçalar ve eski su yerlerinin listesi (bazı farklarla Yâkût, III, 739'da da zikredilen Muhallil'in beyitleri), esas bakımdan bildiklerimize bir şey ilâve etmezler. al-Hamdânî'de (s. 178) 'Unayza, Vacra ve Zaby ile birlikte Kalb su noktaları arasında zikredilmiş görünmektedir (O. B. Moritz, *Arabien*, Hanover, 1923, s. 56'da böyle gösterilmiştir). Bununla beraber, nâşir D. H. Müller (II, 188), al-Hamdânî'nin, bu parçada bir yer adı olarak İmru'u'l-Kays, *Mu'allaka*'sındaki beyit 11 (yanılma ile)'deki kadın ismi 'Unayza'yi almış göründüğü hususuna dikkat çekmiştir (keza diğerleri için bk. *Lisân*, VII, 251); aynı şekilde Vacra, bu *Mu'allaka*, beyit 30'dan ve Zaby de beyit 36'dan gelmiş olmalıdır. al-Hamdânî (s. 1787)'de daha önce geçen yer adları da manzûme parçalarından alınmıştır; bu sebeple, haklı olarak, Müller, II, 83b'deki yer adları fihristi (*Index geographicus*)'nde bu parça hâfzedilmiştir. Şafi al-Dîn, *Marâşid al-ittilâ'* (nşr. Juynboll, II, 286)'da Yâkût'dan aldığı bir parçada, 'Unayza'yi, Basra ve Mekke arasında bir mevkî, sonra Yamâma'de Suvâc dağı civârında bir vâdi ve nihâyet Vâdi'l-Rumma (Yâkût'daki yeri için bk. *Mu'cam*, III, 738; IV, 77)'de al-Karyatayn'den iki mil mesâfede bir kuyu olarak zikreder. Sprenger (*Die alte Geographie Arabien*, s. 171)'e göre, İbn Hurdazbih'in, cenûb-i şarkî istikametine götüren yol üzerindeki Binâ menzîlinden sonra, diğer konak yerleri yanında 'Unayza'nin de adını verdiğine dair kaydı, metinle uyusmamaktadır; eşâsen, yer isimleri burada herhangi bir şekilde

okunmaya müsâit değildir (bk. *BGA*, VI, 191). Aynı eserde Sprenger'in, eşâsen hiçbir yolu belli olmayan Yamâma'den Mekke'ye giden en kısa yol, bence Zar'îya'de Basra-Mekke yoluyla ve Medine'ye giden yol da 'Unayza'de veya onun hemen yakınında aynı yol ile birleşir" şeklindeki izâhı, iki yolun tâyininde de dâima münâkaşayı gerektirir; haritalar, bize niçin birincisini kabûl edemeyeceğimizi gösterir. al-Yamâma'den çıkan hac yolu (Cabal Hâl'in şimal-i şarkisinde) Şarma su alma yerinde, büyük 'Unayza-Mekke kervan yolu ile birleşir. Sprenger (*ZDMG*, XLII, 324, 326)'in, Arap kaynaklarındaki 'Unayza'nin şimdiki 'Unayza'den ayrı olması gerektiğine dair düşüncesi, sağlam bir temele dayanmaz. Arap müelliflerinin ifadelerinin hepsi, istisnasız, şimdiki şehre tetâbuk eder. Banî Hâlid'in eski bir yerleşme yeri olan Cannah harâbeleri, 'Unayza'ye yakın bir yerde bulunmaktadır (Doughty, *ayn. esr.*, II, 354 v. d.); eğer, gerçekten 'Unayza adı önceleri başka bir yer için kullanılmışsa bile, buranın şimdiki şehirden uzaklığı Cannah'dan daha fazla sayılamazdı. Burası (Cannah), muhtemelen, XIII. asrın sonuna ve XIV. asrın başlarına doğru, Kaşim'de de yerleşme bölgeleri te'sis eden Kay-sî Sabai'ler tarafından kurulmuştur (Doughty, II, 241, 355; bu kabîle hakkında, H. Philby: sâyesinde şimdi daha açık bilgilere sâhibiz, *The Heart of Arabia*, London, 1922, II, 350, bk. *fihrist*).

Yeni coğrafyacılar arasında ilk defa C. Niebuhr, 'Unayza'yi, ikinci elden bilgilere dayanarak zikreder; o (1763'te) „Anâse“nin Basra'dan on günlük mesâfede bulunduğunu kaydeder (*Beschreibung von Arabien*, Kopenhag, 1772, s. 344; Ritter, *Erdkunde*, XIII, 343, 873a, bu adı ve Niebuhr tarafından zikredileni, kendi Aneyzeh [s. 873b]'inden ayırdetmiştir). Şinâlî Arabistan'ın iç kısımlarına âit daha doğru ilk bilgi, XIX. asrın başları tarihini taşır; bu da, Türklerle Mısırlıların Vehhâbîlere karşı giriştikleri savaş harekâtına âit raporun ilmi neticesidir. Daha önce neşrine S. de Sacy'nin iştirâk ettiği L. A. Corancé'nin *Histoire de Wahabis...* (Paris, 1810)'si mevsuk coğrafi bilgileri ihtivâ eder. S. de Sacy'nin bu *Histoire* (ek), s. 118'le ilgili, s. 214, not 39'daki *Tableau*'sunda Vehhâbî imparatorluğu taksimatının ilk tam listesini Necid eyâletlerinin ismi ile birlikte vermekte ve bu taksimat içinde üçüncü yer olarak, üç mevkî „Kasym, Berydê (Buraida) ve Eneyzê“ ile diğer on yeri de sıralamaktadır (hulâsası için bk. Ritter, *ayn. esr.*, s. 467 v. d.). Mehmed Ali'nin ikinci oğlu olup, önce paşa sonra hidiv olan Tosun'un kumandasındaki kuvvetler, 1815'te Vehhâbîlere karşı giriştikleri sefer esnâsında, Kaşim hududuna kadar Necid'in içlerine ilerlediler; sonra, geri çekildikleri sırada, düşmanları Vehhâbîlerin kiral nâibi olup, 1814'te ölen Sa'ûd'un halefi ve

oğlu 'Abd Allāh, kat'i bir savaşa sürüklenmeksiniz 'Unayza'de bulunuyordu. Kırıl nâibi 'Abd Allāh, Mısırlıların ric'atinden sonra, düşmanla birleşen ve Arap kabilelerini birbirine karşı tahrik eden Kaşim'deki kabileleri cezalandırmak için 'Unayza'den hareket etti (o sıradaki savaş için krş. F. Mengin, *Histoire de l'Égypte*, Paris, 1823, II, 33 v.dd.). Mehmed 'Ali'nin büyük oğlu İbrahim Paşa'nın 1816'da Necd'e karşı harekete geçmesi üzerine 'Abd Allāh yeniden kuvvetlerini 'Unayza'de topladı. İbrahim Paşa, 'Unayza'ye girmeden birkaç saat önce, 'Abd Allāh, Burayda'ya hareket etmek üzere şehri boşaltmış idi. Önce, şehirden bir çeyrek saatlik mesâfede bulunan 'Unayza kalesi, günlerce bombardımandan sonra, müteakiben halkın çoğu tarafından daha önce terk edilmiş bulunan şehir de teslim oldu (krş. Mengin, *ayn. esr.*, s. 105 v.d.). 'Unayza'nin düşüşünden sonra, Kaşim'in diğer yerleri de, çabucak İbrahim Paşa'ya tâbi oldu; İbrahim Paşa harp malzemesi yaptırmak için takriben 6.000 hurma ağacını kestirtti. Daha Vehhâbilerin yenilmesinden hemen önce, J. L. Burckhardt (1815 ve 1816), ilk Mısır kuvvetleri ile birlikte Kaşim eyâletinin içlerine kadar girmiş bulunan şahıslardan, Mekke ve Medine'de elde ettiği mâlûmat sayesinde, bu eyâlet ve 'Unayza husûsunda ilgi çekici bilgiler toplama imkânını buldu (krş. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London, 1829, Zeyl, VI, s. 457). Ona göre, Kaşim'in merkezi Burayda şehri idi; zira bu devirde burası Şeyh'in ikamet yeri idi; bununla beraber 'Unayza'de Burayda'den daha büyük olup, büyüklüğü Yukarı Mısır'da Siyût (galiba 3.000 ev) ile mukayese edilebilir. J. L. Burckhardt, çarşıları ve buranın ileri gelen tâcirlerinden bahseder (hulâsası için bk. Ritter, *ayn. esr.*, s. 452 v.dd.). Müteakip görgü şahidi, Kaşif'ten Medine'ye kadar bütün Necd'i kat'eden ilk Avrupalı Kaptan G. F. Sadlier (1819) oldu. O (*Account of a Journey from Katif... to Yambo, in Transactions of the Lit. Soc. of Bombay*, London, 1823, III, 474), „Anizeh, mühim bir yer olmakla beraber, diğerleri gibi, onun da büyük bir kısmı savaşa harap olmuştur; birkaç hurma ağacı kümesi kalmıştır“ demektedir. G. F. Sadlier'nin kayıtlarına göre 'Unayza, Cenûbî Kaşim'in merkezi ve iyi sulanmış bir vâdinin ortasındaki mevkinden dolayı, faâl bir ticâret yeri, hattâ Şimâlî Arabistan'ın büyük bir kısmının ticâret merkezi, bütün yıl boyunca Basra, Kaşif ve Ahşâ'dan gelip Medine ve Yambû'a giden kervan yollarının iltisak noktası idi. Böylece şehir, ticârî ehemmiyetinin yanında siyâsî ehemmiyete de sâhip oldu. Sadlier, tahrir edilmiş şehirde bile birçok tâcir buldu. Fakat onun çok acele olan seyahati, mühim ilmi neticeler elde edebilmesine imkân vermedi. Berghaus (*Arabia*, Gotha, 1835, s. 88 v.d.), 'Unayza'nin coğrafi mevki için şu rakamları buldu: 26° 26' şimâl arzı ve 41° 17' Paris şark tölü

(daha doğrusu 20° 23' şimâl arzı, 41° 30' Paris şark tölü [44° 7' Greenwich şark tölü]; şehir, Moritz'in haritasında çok daha cennapta ve daha şarkta gösterilmiştir). Ritter, W. Schimper (*Arabische Reise* [el yazması hâlinde] den naklen *ayn. esr.*, XIII, 523), savaştan takriben onbeş yıl sonra, 1836'da bir Vehhâbî'nin kontrol edilemeyen ifâdelerine dayanarak Tâif'te bir nebatatçının hazırladığı nüfus istatistiğini neşretti. Bu istatistiğe göre 'Unayza'nin nüfusu, muhtemelen çok yüksek bir rakam olan 25.000'dir. Herhalde, İbrahim Paşa kuvvetlerinin sertlikleri, Vehhâbîliği yeniden tahrik ederek Necid'deki Türk-Mısır te'sirinin son bakiyesinin 1849'da kaybolmasına sebep oldu. Muahhar kâşifler, Şimâlî ve Merkezî Arabistan içlerindeki seyahatlerinde, 'Unayza'yi bir tarafa bırakarak, Hâ'il yoluyla şimâle teveccüh ettiler. W. G. Palgrave bizzat, 1862—1863'deki seyahatinde (*A Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*, London, 1865), Hâ'il'den gelerek ancak Burayda'ya kadar ulaşabildi. Esâsen bu zâtın Kaşim hakkındaki diğer bütün istatistikî kayıtları gibi, 'Unayza'nin 32.000 nüfusu olduğuna dair ifâdesinin de bir değeri yoktur. Onun anlattıkları her zaman için itimatlılık yaratmıştır; son olarak krş. Philby (*ayn. esr.*, II, 134 v.dd.)'nin, Palgrave'in Hâ'il'in cenûbunda ikâmeti hikâyesinin inanılabilir olup olmadığı hakkındaki şüpheleri ve onun D. G. Hogarth (*The penetration of Arabia*, London, 1905, s. 248 v.dd.)'la münakaşası ve Palgrave'in diğer müdâfileri. Bu müdâfîler arasında F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* [*Handbuch der Altertumswissenschaft*, III. kısım, I. bölüm, I. cild, 2. yarı], Münih, 1926, s. 527 de yer alır. Takriben 1855'ten beri Riyâz'da oturan muhtemelen 'Abd Allāh'ın torunu olan Fayşal, 'Unayza'yi ele geçirmeyi denedi. Ancak şehrin, Zâmil tarafından sevk ve idâre edilen savaşçı halkı, bu hücumları tard etti ve sulh yapıldı. Bununla beraber Fayşal, sözünü tutmayarak 1862'de tekrar savaşa başladı. Şehir, düşman kuvvetlerinin üstünlüğü karşısında tutunamayıp, kanlı bir yenilgiden sonra, Kaşim'in arta kalan kısmı ile birlikte Necid'deki Vehhâbî devlete ilhak olundu (1847'den itibaren vukua gelen vak'alar hakkında bk. Palgrave'den hulâsa sûretiyle naklen A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*, Halle, 1875, s. 379 v.dd.). Tabiiyet durumu hemen gevşedi: Daha Doughty zamanında 'Unayza, Arabistan'da muhtar bir topluluğun nümunesi idi. 5 1864'te C. Guarmani (*Il Neged Setentrionale, itinerario da Gerusalemme a Aneizeh nel Cassim*, Kudüs, 1866; ve aynı eserde Burayda'den 'Unayza'ye kadar geçtiği yerlerin haritası [nr. 7]), Hâ'il'den hareket ederek, cenûba doğru Kaşim'e girmeye çalıştı ise de, bir Türk casusu sayılarak, Fayşal'ın oğlu 'Abd Allāh'ın Bedevilerle savaşında harekât üssü olan 'Unayza'ye götürülüp hapsedildi;

ancak orada bulunan Emîr Zâmil, onu Cabal Şammar'e gönderdi. Esâreti yüzünden 'Unayza'ye âid husûsî müşâhede imkânı bulamadı. Onun şahâdetine göre, 'Unayza, Merkezî Arabistan'ın en mühim şehri ve Kaşim'in başkenti olup, 7 mahalleye bölünen şehirde 15.000 nüfus vardır. O, Palgrave'in verdiği kopuk kopuk bilgileri te'yid etmektedir. J. G. Wetzstein (*Nordarabien und die syrische Wüste nach den Angaben der Eingeborenen, Zeitschr. f. allgem. Erdkunde*, Berlin, 1865, XVIII, 408 v.dd.)'e bilgi veren al-Rass'li Şeyh Hâmid, başkenti Hâ'il olan Şammar bölgesi halkına karşı kendilerini korumak için 'Unayza ile Burayda arasındaki bir ittifaktan bahseder ve bu arada, 'Unayza'den Burayda'ya giden yol üzerindeki konaklara dair küçük coğrafi bilgiler verir. Bu zât, 'Unayza'yi, Necid'in annesi ve en büyük şehri olarak gösterir; şehir bahçelerle çevrilmiş olup, vaktiyle İbrahim Paşa tarafından kesilmiş olan hurmalık yeniden yetiştirilmişti (krş. msl. 'Unayza hurmaları hakkında, J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*, Leyden, 1914, II, 14).

Şimdiye kadar elde edilen bilgiler, sâdece şehrin dış görünüşü hakkında takribî bir fikir vermektedir. Böylece, şehrin tahkim edilmiş surunun dışında, etrafında başka bir dış duvarın uzadığı hurma bahçeleri bulunuyordu. 'Unayza hakkında şimdiye kadar geniş ve güvenilir bilgiler veren ilk ve tek araştırmacı seyyah Doughty (*Arabia Deserta*; E. Garnett, *Wanderings in Arabia*, London, 1912² de, Doughty'nin eserinden başarılı seçilmiş olmayan hulâsalar vermiştir) 'dir. O, şimâlî Arabistan'da hemen hemen iki yıl süren (1876—1878) seyahatlerinde, aynı zamanda Hâ'il'i de ziyaret etti; buradan ve daha sonra Burayda'den de kovulduğu vakit, bu sonuncu şehrin rakibi tarafından hiç olmazsa başlangıçta ona dostça bir kabul gösterildi. Zâmil'in himâyesi sayesinde, o, kendinden önce ve sonraki Avrupalı seyyahlardan fazla olarak, 'Unayza'de birkaç ay (29 nisan - 16 temmuz 1878) kalabildi ve esaslı müşâhede ve araştırma yapma imkânı buldu. Doughty (*ayn. esr.*, II, 337 v.dd.; *Wanderings*, II, 161 v.dd.), şehrin dış görünüşünü, kale duvarını, bizzat şehri, sokaklarını, dış ve iç görünüşleri ile evlerini, kuyuları, su te'minini, şehir bölgesindeki hurmalıkları tasvir eder; şehir halkının hayat tarzını, şahsî vasıflarını, itiyatlarını, gıdalarını, kıyafetlerini, zengin ve fakirin lâdini ve dinî hayatını, içtimâî durumlarını, günlük mesâinin taksimatını canlı bir şekilde anlatır. Husûsî bir bölümde (*Life in Aneyza*, II, 365 v. dd.), kabile hayatının kendine has çizgileri; şehrin müdâfaası, iş hayatı ve şehir hayatının diğer tarafları topluca anlatılmıştır. Ticârî hayat bilhassa gelişmiştir. Çeşitli tüccâr arasında yabancılar da vardır; buna mukâbil 'Unayza tâcirlerinin de, Cidde, Elcezire ve diğer yerlerde ticârî eşya ambarları vardır (Basra'dan gelen kervanlar, 'Unayza'den Mekke ve Medine'ye giderler. Orada, aynı zamanda muhtelif

işçi ve san'atkarlar, rençberler, duvarcular, altın ve gümüş işleyen kuyumcular ve telkârî işleri Mekke'de çok aranan diğer işçiler bulunur; bu hususta ayrıca bk. Moritz, *ayn. esr.*, s. 57). Onun açıklamasından şehrin, refah ve kültürü sayesinde Merkezî Arabistan'da parlak bir yer işgal ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Doughty'nin gelişinden 15 yıl önceleri iki misli büyümüş olan şehrin nüfusu, o sırada takriben 15.000 idi. Guarmani de aynı rakamı vermiş idi. Mevki Basra ile Mekke arasındaki kervan yolu üzerinde bulunması dolayısıyla şehir, Arabistan'ın merkezi olarak gösterilmiştir. Gerçekten de, burası Necid'in başkenti olarak kabul edilmelidir. Zengin tâcirler arasında ilimle işigale ehemmiyet verilir. Halkın yarısı, Vehhâbîliği kabul etmiştir (Doughty'nin oraya ulaşmasından 25 yıl önceki Vehhâbî hareketi için bk. Doughty, II, 428 v.dd.). Vehhâbî taassubu, Doughty'nin 'Unayza'den kovulmasına sebep oldu; bu „Nasrânî“, Basra'dan gelen „yağ kervanı“ ile Mekke'ye hareket etti. Onun araştırmaları, Şimâlî Arabistan'ın vâdi şebekesini anahatlarıyla tesbit ve Burayda'nin cenûbundan, 'Unayza'nin yukarı tarafından geçen vâdinin (bu bölge hakkında bk. Nolde'den beri bu bölgeye nüfuz eden ilk kişi olarak, Leachman, *Geogr. Journal*, London, 1914, s. 512), Vâdi'l-Ruma (Yâkût, II, 823'e göre tekni ile yazmak gerekir ve msl. İbn Durayd'ın kaydettiği gibi Rumma değildir; bu ad Şimâlî Arabistan'da er-Rmeş şeklinde telaffuz edilmiştir; bk. Moritz, *ayn. esr.*, s. 22) olduğunu isbat etmiştir. Bu vâdinin istikameti hakkında eskiden yanlış bilgiler yayılmıştı (krş. Yâkût, göst. yer.). Cenûbî Kaşim, varlığını bu vâdiye borçludur.

Doughty'den sonraki müelliflerin 'Unayza hakkında yazdıkları, ancak mahallî tarihin tetimmesi mâhiyetindedir. Euting, 1883 (Kâf'ta) yılındaki günlük notlarında, Şimâlî Arabistan'a hâkim olmak için Vehhâbîlerden İbn Sa'ûd ve İbn Raşid olmak üzere iki âile arasındaki mücâdeleyi (*ayn. esr.*, I, 63 [1884 yılında el-'Ülâ'da] İbn Raşid'den naklen bir zafer haberini (II, 226) anlatır. 1884'te, Hâ'il'den hareket edip, Burayda yoluyla 'Unayza'ye ulaşan ve orada sâdece birkaç saat kalan Ch. Huber (*Journal d'un voyage en Arabie*, Paris, 1891, s. 685), buranın tamamıyla müstakil olduğunu ve 5.000 den fazla tûfeğinin bulunduğunu anlatır. Palgrave, 'Unayza ve ona bağlı köyler (bk. Zehme, *ayn. esr.*, s. 380) için savaşanlar hakkında aynı sayıyı verir. Huber (s. 709) de doğrudan doğruya şehre bağlı bulunan mülhakatı hakkında alelacele birkaç müşâhedesini kaydeder. Onun 13 nr. 'lı haritası, Burayda ile Cabal al-Nir arasındaki yol için çok faydalı olan bir krokiyi verir. E. v. Nolde de, 1893'te, Hâ'il emîri olan Muhammed b. Raşid'in ordugâhına (Şakrâ ile Riyâz arasında) yaptığı seyahat esnâsında 'Unayza'ye de kısa bir süre uğramıştır. O, kendi eserinde (*Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien*

1892 [daha doğrusu 1893!], Brunswick, 1905, s. 78 v.dd.), daha önce bilinen hususiyetleri zikreder. Elde ettiği bilgilerden çıkardığı, "Unayza'nın 35.000 nüfusu olmalıdır şeklindeki kaydı yanlıştır. Onun, 1891'de "Unayza'ya kendine tâbi kıldıktan sonra, Necid'e sâhib olan İbn Raşid'in askerî harekâtı hakkındaki ifâdesi (s. 68 v.d.) daha değerlidir. Hâdiseler, Nolde (s. 69)'nin önceden ileri sürdüğünden daha farklı bir seyir tâkib etti: İbn Raşid'in ölümü (1897)'nden az sonra, Şammar'ın merkezi olan Hâ'il'in siyâsî üstünlüğü kaybolup, "Unayza yeniden istiklâl kazandı. Kaşım'deki üstünlüğe gelince, daha küçük olan Burayda, zâten bu yıllarda ikinci plana geçmiştir. Necid'in siyâsî pâytahtı olan Riyâz'ın cenûb-i garbîsi ile cenûbundaki bölge, bilhassa al-Aflâc ülkesi, ancak Philby tarafından tanınmıştı; bu zât, 1917—1918'de Riyâz'dan hareketle bütün Tuâik kütlesini dolayarak cenupta Davâsir Vâdî'sine kadar nüfuz etti. Sâdece Miznab'e kadar değil, Kaşım'de, kendisinden yedi yıl önce Raunkjaer'in ve 1912'de Leachman'ın nüfuz ettiği Kuşayba'ya kadar ulaşmışsa da, "Unayza'ya dâir ilgi çekici hiçbir bilgi (ayn. esr., II, 120) vermemektedir ("Unayza hakkındaki kayıtları için krş. I, 47, 54, 365). O, Vehhâbiliğin son inkişâfı hakkında oldukça sarîh bilgi vermektedir (bk. II, 334, fihrist).

Bibliyografya: Başlıca müelliflerin (Yâkût, al-Bakrî, al-Hamdânî; yeni müellifler arasında: Burckhardt, Sadlier, Ritter, Guarmani, Palgrave, Zehme, Sprenger, Doughty, Huber, Nolde, Philby, Moritz) eserleri gerekli bibliyografya kayıtlarıyla birlikte metin içinde verilmiştir.

(J. TKATSCH.)

UNŞUR. [Bk. UNSUR.]

UNSUR. "UNSUR (A. cem. "anâşır), felsefî bir mefhum olup, ilk lügatlerde ve en geniş bir tarzda taban, kök, soy, menşe' v.b. demek olan *aşl* ile şan, şeref, mal, kerem ve asâlet gibi mânaları ihtivâ eden *hasab* mânasına gelir (Cavharî, *Şihâh*, Kahire, 1375—1377, II, 750; Firûzâbâdî, *Kâmûs al-muhtâs*, Kahire, 1318, II, 94; al-Zabîdî, *Tâc al-ʿarûs*, Kahire, 1306—1307, III, 407; krş. İbn Manzûr, *Lisan al-ʿArab*, Beyrut, 1968, IV, 611). Kaydedildiği şekilde şöhret bulmuş, fakat *ʿ* harfinin üstünü ile telâffuzu daha fasîh kabul edilmiş (*Tâc al-ʿarûs*, göst. yer.) ve zamanla gayret, ihtiyaç, felâket, büyük iş, cins, madde v.s. mânalarını da kazanmış olan (L. M. al-Yasûʿî, *al-Muncid*, mad. "Unşur; *al-Muʿcam al-vasîl*, mad. "Unşur) bu kelime, aralarında küçük bir fark olmakla beraber *ruh*, *aşl*, Grekçe'deki *istukis* (ἰσχυρὸς) v.b. kelimelerin müterâdifi olarak kullanılmıştır (al-Tahânavî, *Kaşşâf iştihâhât al-funûn*, Kalküte, 1862, I, 591; II, 960 v.d.; krş. al-Hvârimî, *Mafâtih al-ʿUlûm*, nşr. G. van Vloten, 1895, s. 136—137). *Kurʿân*'da yer almayan ve sâdece bir iki hadîste *aşl* ve *menşe'* mâ-

nalarında kullanılan (Buḥârî, *Şahîh*, *Tavhîd bâb* 37, hadîş 3; ve *Lisân al-ʿArab*, IV, 611; *Tâc al-ʿarûs*, III, 427) "unşur kelimesi, bilhassa basit cisim, ilk madde ve kâinatın, hasseten dünyanın temel maddesi mânasını ifâde etmiş (*al-Muncid*, göst. yer.; krş. Springer, *Dict. of Techn. Terms*, s. 960) ve bu mânada ilklerin ilki veya ussu' l-hayât mânasına gelen *archêe* (Grekçesi ἀρχή) ve ilk örnek veya birinci şekil mânasına gelen *archétype* (Gr. ἀρχιτύπος) kelimeleri ile Latince'de ilk yâni birinci demek olan *principe* (Rıza Tevfik, *Kâmus-i felsefe*, İstanbul, 1332, madd. *Archee* ve *Archétype*) kelimesi yerine kullanılmıştır.

Tabiat bilgisi ve gelişmesinde çok mühim bir yeri olan "unşur (élément) mefhumunu ilk olarak ortaya koyan eski Yunan felsefecisi Empedokles (takriben M. ö. 492—432) olmuştur, denebilir. Ondan önce kâinatın ilk temel maddesinin Miletli Thales'e göre *su*, Anaximenes'e göre *hava*, Efesli Harakleitos'a göre *ateş* ve Pythagoras'a göre *bir sayısı olduğu* kabul edilirken (E. von Aster, *Felsefe tarihi dersleri*, trc., İstanbul, 1943, s. 15, 21, 43; krş. M. Gökberk, *Felsefe tarihi*, İstanbul, 1961, s. 15, 18, 20 v.d.; Rıza Tevfik, *ayn. esr.*, I, 342), Empedokles, tabiatın bu ilk maddesinin tek değil, dört olduğunu ileri sürmüş, su, hava ve ateşe top-rağı da ilâve etmiştir. Ancak Empedokles'e göre, yaratılmamış ve yok olmayacak olan, yâni ezeli ve ebedî bulunan "unşur (archêe), kendi içinde bir cinsten olup, keyfiyeti bakımından değişmeyen ve artık bölünmeyen, sâdece birbirine karışan ve çeşitli hareket durumlarına geçebilen madde demektir (Gökberk, *ayn. esr.*, s. 32; v. Aster, *ayn. esr.*, s. 48—49 ve Alfred Weber, *Felsefe tarihi*, trc. V. Eralp, İstanbul, 1949, s. 25). Bilâhîre kâinatın neden ve nasıl teşekkül ettiği husûsunda muhtelif görüşler ortaya atılmış ve onun aslının bölünemeyecek kadar küçük ve sonsuz sayıda "unşur, atom ve monadlardan veya benzeri cevherlerden teşekkül ettiği nazariyeleri ortaya konmuş ise de (Gökberk, s. 35, 37—38 v.d., 109, 320—322; v. Aster, s. 55—56, 61, 188 v.d.), Eflâtun tarafından da (*Timees*'inde) benimsenmiş olan bu dört unsur bilgisi, mâna ve tatbikat sâhasını bâzan daraltarak, bâzan da genişleterek günümüze ve bilhassa Lavoisier'ye kadar devam etmiştir (İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, mad. *Element*).

Eflâtun'un görünen fizikî âlem ile akılla idrâk edilen mânevî âlem (bk. mad. **ÂLEM**) tefrikine iştirâk eden ve fizikî madde ile mantikî madde (bk. mad. **MADDE**) ayırımını yapan Aristo, bizim üzerinde bulunduğumuz doğumlu ve ölümlü dünya (*Âlam al-kavn va'l-fasâd*) ile felekler âlemi (*Âlam al-aflâk*) arasındaki farkta ısrar ediyordu. O, ruhlar ve yüksek nefisler tarafından sevk olunan, tek bir unsurdan, yâni esir (aşır)'den teşekkül eden ve aynı zamanda ezelden beri en güzel bir dey-

ranî harekete sâhip olduğu ileri sürülen ay-üstü âlemini; dört unsurdan meydana gelen, felekler tarafından idâre edilen ve aksi istikâmette hareket eden ay-altı âleminden üstün tutuyordu (v. Aster, *ayn. esr.*, s. 169—170; Gökberk, *ayn. esr.*, s. 93; krş. Şams al-Dîn al-Âmulî, *Nafâ'is al-funûn*, Tahran, 1377—1379, II, 58 ve I, 296—297). Kâinatın varoluşunda eski İran'ın Zerdüşt dini sâlikleri, bu tabii unsurların yanısıra, Aşokâr, Fraşokâr, Zarokâr ve Zarvân'dan ibâret dört esasa daha inanıyorlardı ve yine onlara göre, bunların dördüncüsü olan Zarvân, Hürmüz ve Ehrimen'in babası idi (A. Christensen, *İrân dar zamân-i Sâsâniyân*, trc. Raşid Yâsamî, Tahran, 1345 hş., s. 174 v.d., krş. s. 166 ve Mu'in, *Farhang-i Fârsî*, Tahran, 1342—1352 hş., V, 650). Sâsânîler devrinde peygamberliğini iddia etmiş olan Mânî de, tıpkı Aristo gibi saf esir (aşır)'i beşinci unsur olarak benimsemişti (Christensen, *ayn. esr.*, s. 207 v.d.; Mu'in, *ayn. esr.*, VI, 1889 v.d.).

Ancak, daha çok Aristo'dan müteessir olan Fârâbî, İbn Sînâ ve bunları tâkib eden islâm feylesoflarına göre, ay-üstü âleminin yâni felekler ile burç ve yıldızların teşekkül ettiği ilk madde, Aristo'nun *hayûlâ*'sı gibi ezeli ve vâcib al-vucûd değildir. Aksine onun bir başlangıcı ve üstelik bir yaratıcısı vardır (aş. bk.). Bu âlem, adı geçenlerce faâl akıldan sudur etmiş veya İhvân al-Şafâ (*Rasâ'il-i İhvân al-Şafâ*, Beyrut, 1968, I, 146—147) ve Nâşir-i Husrav (*Rüşânâ-i-nâma*, „dar "Akl-ı kullî ve nafs-i kullî" ve „dar âfarida şodan-i aflâk u kavâkib"')de olduğu gibi küllî akıl ile küllî nefsin (rûhun) elele vermesinden meydana gelmiştir. Dört unsur ("anâşir-i arba'a) da, Empedokles'in iddia ettiği gibi (yk. bk.) ne ezeldir, ne de ebedî. Bunlar, vâsıtalı vâsıtasız birbirine dönüştükleri gibi, hâkim kanâata nazaran istihâleyi ve var olup yok olmayı da kabul ederler (al-Tahânavî, *Kaşşâf*, II, 962). Ummuhât, arkân, mavâdd, ustukussât (bâzı okuyuşlara göre istukissat ve istukisat, bk. *al-Muncid*, mad. *استكساة* ve *E I*, mad. "UNŞUR) kelimeleriyle ifâde edilen (al-Tahânavî, *ayn. esr.*, II, 960, krş. I, 591), hattâ arkân-ı arba'a (dört temel esas), ummuhât-ı arba'a (dört asıl), ummuhât-sufliya (aşağıya, ay-altına âit asıllar) v.s. şekillerde isimlendirilen ve aynı zamanda 7 veya 9 tabaka olarak mütâlaa edilen "anâşir-i arba'a (ayn. esr., I, 90; II, 962; S. Ca'far Saccâdî, *Farhang-i Luğât va iştihâhât-i falsafî*, Tahran, 1338 hş., s. 41, 214), islâm feylesoflarının yanısıra birçok kelâmcı ve sûfiler tarafından da sâdece ay-altı âleminin, bilhassa dünyadaki canlı-cansız varlıkların ilk maddesi olarak telâkki edilmiştir (Fârâbî, *Uyûn al-masâ'il*, Kahire, 1907, s. 58 v.d.; al-Tahâvî, *Şarh al-Akîda*, Beyrut, 1392, s. 461; Gazzâlî, *Tahâfut*, Kahire, 1319, s. 86 v.d.; İbn Sînâ, *Şifâ*, ilgili madd.; *Rüşânâ-i-nâma*, „dar "Anâşir ve mavâlid;" al-Tahânavî,

Kaşşâf, göst. yer.; krş. I, IV, 462—463; V/II, 816^a).

Tabiat ilminin bilhassa fizik ve kimya ilimlerinin gelişmesi neticesi, değerini kaybeden, fakat tıp tarihi bakımından hâlâ ehemmiyetini muhafaza eden bu unsurların sûfiler arasında çok daha husûsî bir mânası vardır. Onlar bu dört unsuru, nefsin tekâmülündeki dört hâline benzetirler ve ateşe, nefs-i emmâre (emreden nefis), havaya nefs-i levvâme (kunayan nefis), suya nefs-i mülhime (ilham eden nefis) ve top-rağa nefs-i mutmainne (Tanrı'nın emirlerine boyun eğip râzı olan nefis) adını verirler ve her biri için 10 hususiyet zikrederler (S. Ca'far Saccâdî, *ayn. esr.*, s. 343). Bunların dördünü veya bir ikisini daha başka mânaya kullanırlar olduğu gibi (İbn al-ʿArabî, *Futûhât al-Makḥḥiya*, Kahire, 1329, II, 48 v.d., 123; krş. al-Nasafî, *Kaşf al-haḥḥâ'ik*, s. 56—57), vahdet ehli arasında aklın değil de, top-rağın ilk cevher olduğunu söyleyenler de vardır (al-Nasafî, *ayn. esr.*, s. 57).

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında, İbn Sînâ, *Nacât*, ilgili madde; İbn Sînâ, *al-İşârât va'l-tanbihât*, nşr. Sulaymân Dunyâ, Kahire, 1947—1948, II, 227—286; Fahr al-Dîn al-Râzî, *Lubâb al-İşârât*, (al-Tanbihât va'l-İşârât'ın sonunda) Tahran, 1339 hş., s. 229—233; İbn Haldûn, *Muḥaddima*, Kahire, ts., s. 95, 136, 166; Şams al-Dîn Muhammed al-Âmulî, *Nafâ'is al-funûn fi 'arâ'is al-uyûn*, Tahran, 1377—1379, II, 534 v.dd.; Şayh 'Abd al-ʿAzîz b. Muhammed al-Nasafî, *Kaşf al-haḥḥâ'ik*, Tahran, 1344 hş., s. 46 v.d., 51, 56, 57; Nizâmî-i 'Arûzî-i Samarkandî, *Cahâr makāla*, nşr. Muhammed Mu'in, Tahran, 1333 hş., s. 7—11; 'Azîz al-Dîn Nasafî, *Kitâb al-İnsân al-Kâmil*, nşr. M. Molé, Tahran, 1962, s. 33, 57, 71—75, 348—350, 352, 377—380, 430—432, 470 v.d.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

UNŞURİ. [Bk. UNSURİ.]

UNSURİ. "UNSURİ, ABU'L-KÂSİM HASAN B. AHMED AL-UNSURİ (..?—1040), Gazneliler devri sarayının baş şâiri (malik al-şu'arâ) ve İran edebiyatının kasîde yazarlarının en seçkinlerinden biridir. Künyesi Abu'l-Kâsim, adı Hasan, babasınınki Ahmed, nisbesi ise al-Balḥî'dir. ("Avfi, *Lubâb al-albâb*, nşr. Browne, Leyden, 1903—1906, II, 29, 55; Davlat-Şâh, *Tazḫirat al-şu'arâ*, nşr. Muhammed 'Abbâsî, Tahran, 1337 hş., s. 46, 50; krş. Minûçihri-i Dâmgâni, *Divan*, nşr. Kazimirski, Paris, 1886, s. 88/8—7). Şâirin tam adı üzerinde ittifak hâlinde bulunan kaynaklar; asl'a, hasep ve menşe'e mensup demek olan "Unşurî mahlasını neden ve hangi maksatla alıp kullandığı hususunda hiçbir şey söylemezler.

Hayatı: Takriben hicrî 350 (961) yıllarında Belh'te dünyaya gelen ve 431 (1039/1040) senesinde Gazne'de dünyaya gözlerini kapayan şâirin (*Tazḫirat al-şu'arâ*, s. 53; Rîzâ-Kulî-Hân Hidâyât, *Macmû'*

al-fuşahâ, nşr. Mazâhir Muşaffâ, Tahrân, 1336—1340 hş., II, 897; krş. Yahya Karib, *Divân-ı Unşurî*, Tahrân, 1341 hş., *Muḥaddime*, s. 6; Rîzâ-zâda Şafâk, *Târîh-i adabiyât-ı İrân*, Tahrân, 1341 hş., s. 59), hayatının seyri hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz. Bâzı tezkirelerin birbirinden aktardıkları bir rivâyete göre, o, ticâretle iştigal eden bir âilenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve daha küçükken babasına yardım etmeğe başlamıştır. Ancak genç yaşta ebeveynini kaybedince, baba mesleğini yürütmeye karar vermiş ve miras olarak kendine intikal eden para ve mallarla bu işi bir müddet devam ettirmiş, ticâret işleriyle ilgili olarak kölesiyle birlikte çıktığı bir seferde yol kesicilerin eline düşmüş ve varını yoğunu onlara kaptırmıştır. Canını zor kurtaran ‘Unşurî ticâretten el çekmek zorunda kalmış, kendine gelinceye kadar başboş dolaştıktan sonra bütün güç ve gayretini ilim tahsiline hasretmiş ve bilâhîre şâirlik mesleğini seçmiştir (Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, göst. yer.; *Macma’ al-fuşahâ*, göst. yer.; krş. Şiblî-i Nu’mânî, *Şi’r al-‘Acam*, trc. Sayyid Muhammed Ta’î-i Gilânî, Tahrân, 1316 hş., s. 37—38; Zabih Allâh Şafâ, *Târîh-i adabiyat dar İrân*, Tahrân, 1347 hş., I, 559). Bâzı kaynak ve araştırmalarda yer alan, bilhassa Husayn b. As’ad al-Dihistânî’nin *Kitâb al-Farac ba’d al-şidda*’sinde (Bombay tab’ı, s. 339 v.d.; krş. *Divân-ı Unşurî, muḥaddime*, s. 5—9) mufassal bir şekilde anlatılan bu hikâye, en azından ‘Unşurî’nin köklü ve zengin bir âileye mensub olduğunu ve zenginlik içinde ilim ve bilhassa edebiyat alanında kendisini yetiştirdiğini anlamamıza imkân verir.

Şâirin kimlerden ve ne ölçüde ilim tahsil ettiğine dair kaynaklar bilgi vermemektedir. Fakat şiiirlerinden (*Divân*, s. 78/7 v.d., 41/9, 47/5, 88/20-21, 107—115, 156/4-5, 73/5, 138/5 v.d.) ve hakkındaki medhiyelerden (*Divân-ı Minûçihri*, s. 89/12, 16—7; ve aş. bk.), onun, devrinde uygulanan tedrisat usûlüne göre tahsilini yaptığı, yeterli kadar Arapça’ya vâkıf olduğu ve o çağ için geçerli sayılan ilimlerin çoğundan nasibini aldığı, hattâ hikmet, felsefe, mantık ve hey’et gibi ilimlere de ilgisiz kalmadığı, dolayısıyla mâlûmatının sâdece şiiir ve edebiyata münhasır olmadığı anlaşılar. Nitekim Davlat-Şâh (*ayn. esr.*, s. 50), ‘Unşurî’nin şâirliğin ötesinde birtakım faziletlere sâhip bulunduğunu ve bazılarının onu *hakîm* olarak yazdıklarını kaydeder. Bu tezkire sâhibi, başka bir yerde, mevkî ve ihtişâm sâhibi olarak vasıflandırdığı şâir Abu’l-Farac Sagazî (Saczi, ölm. 1003) ‘nin ‘Unşurî’nin hocası olduğunu söyler (*ayn. esr.*, s. 45; krş. Z. Şafâ, s. 209, 559). İşâret edildiği gibi, iyi bir tahsil gördüğü anlaşılan ‘Unşurî, şâirliği meslek edinmeye karar vermiş ve bu sebeble Gazneli Sultan Mahmud (ölm. 1030) ‘un küçük kardeşi Belh şehri emiri Nasr (ölm. 1021) ‘in iltifat ve takdirine mazhar olup, onun vâsıtasıyla Gazne sarayına girmeyi başarmıştır (*Macma’ al-fuşahâ*, II, 897; krş. *Şi’r al-‘Aca*, s. 38;

Yahya Karib, *Divân, muḥaddime*, s. 9—10; Badi’ al-Zamân Firüzânfar, *Suḥan vâ Suḥanvarân*, Tahrân, 1350 hş., s. 114; Z. Şafâ, I, 560). Emîr Nasr ‘ın, bu husustaki yardımına kendisi de bâzı şiiirlerinde işâret eder (*Divân*, s. 67—68/1—3; 150/5—7, 14).

Şâirin Gazneliler sarayına hangi tarihte girdiği kesin olarak bilinmiyorsa da, şiiirlerinden, Sultan Mahmud ‘a onun ilk iktidar yıllarında intisap ettiği rahatlıkla anlaşılar. Adı geçen saraya ilk girenler arasında yer alması, bilhassa Emîr Nasr tarafından Sultan Mahmud ‘a takdim edilip tanıtılması, ilim, edep ve şiiirde temâyüz edip üstünlük sağlaması, hele sultanın tab’ına uygun bir şekilde onu övmeyi becermesi kendini bu hükümdâra çabucak yaklaştırdı. Durumu gündün güne daha iyiye giden ‘Unşurî, sarayda büyük bir itibar ve küçümsenemeyecek bir takdir topladı; kısa zamanda lâik olduğu mevkie yükselip hem Gazneli Mahmud ‘un nedimi, hem de saraya mensup ve seferlerinde sultana refâkat etmekle vazifeli şâirlerin reisi oldu. Çok fazla oldukları iddia edilen (A. Ateş, *İstanbul kütüphanelerinde Farsça manzum eserler*, İstanbul, 1968, s. 8) ve Davlat-Şâh ile Rîzâ-Kulî-Hân Hidâyât ‘e göre 400 kişi olarak kaydedilen bu şâirler, onun talebesi durumunda olmakla iftihar ediyorlardı. ‘Unşurî’nin görmediği ve şiiirini gözden geçirip tasvip veya tashih etmediği her hangi bir şâirin veya şiiirinin sultanın huzuruna çıkması imkânsızdı (Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 50; *Macma’ al-fuşahâ*, II, 897). Devlet erkânı da ona hürmette kusur etmiyorlardı (Yahya Karib, *ayn. esr.*, s. 10). Minûçihri (*Divân*, s. 86—93, 33. kaside) ‘nin ‘Unşurî hakkında kaleme aldığı meşhur mum bilmece si adlı kasidesi, ona, başkan olduğundan değil, bir san’atkar olduğu için saygı gösterildiğini açıkça ortaya koyar.

Hiç hazırlık yapmaksızın (bilbedâhe) şiiir söylemedeki üstün kabiliyeti; şiiirleriyle kızgın ve üzgün şahsiyetleri teskin edip, neş’elendirme hususundaki mahareti ile diğer şahsî meziyyet ve hasletleri ‘Unşurî ‘nin büyük ihsanlara ve değerli hediyelere kavuşmasına ve böylece muahhar şâirler, bilhassa Hâkânî, (*Divân*, nşr. Husayn-i Naḥâ’î, Tahrân, 1336 hş., s. 861) tarafından destanlaştırılacak ölçüde maddî servete, hatırı sayılır miktarda mal ve mülke kavuşmasına sebep oldu. Mezkûr kaynaklara göre serveti o dereceye varmıştı ki, mutfak eşyası, hattâ yemek pişirmek için kullandığı kazan ve tencereler bile umûmiyetle altın ve gümüşlendi (bk. Hâkânî, göst. yer.). Yine bu kaynaklarda yer alan fakat bugün için doğrulanması çok güç ve vukuu bile imkânsız sayılabilecek bir rivâyete göre, şâirin 400 adet altın kemerli ve yakışıklı kölesi vardı (*Macma’ al-fuşahâ*, II, 897; krş. Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 50; Yahya Karib, *ayn. esr.*, s. 11). O, bu bakımdan Sâ-mân oğulları devrinde Rûdâkî, ve Selçuklu sultanı Melikşâh devrinde de Mu’izzî gibi şâirler arasında yer alır (*Lubâb al-albâb*, II, 69).

Çeşitli kaynaklar Firdavsi ‘nin Sultan Mahmud ‘a yaklaşmak için bir vesile aradığını, bu sebeple ‘Unşurî ile görüşmek istediğini, Gazne ‘de bir fırsatını bulup şâir Farruhî ve ‘Ascadi ile birarada otururlarken ‘Unşurî ile karşılaştığını, kısa bir müşâhededen sonra birbirlerini tanıdıklarını, tekrerr eden sohbet ve görüşmeler neticesi yekdiğerini takdir ve tahsin ettiklerini, hattâ ‘Unşurî ‘nin Firdavsi ‘yi iyice tanıyıp şiiir kabiliyetine, eski İran kahraman ve hükümdarları hakkındaki bilgisine vâkıf olduktan sonra, İran şâhlarının tarihini nazmen yazdırmak isteyen Sultan Mahmud ‘la onu tanıştırap *Şahnâme* ‘yi yazma işinin ona verilmesinde aracı olduğunu yazarlar (Zakariyya b. Muhammed Kazvîni, *Aşâr al-bilâd*, nşr. Dâr Şâdir, Beyrut, 1969, s. 416; Hamd Allâh Mustavfî, *Târîh-i Guzîda*, nşr. ‘Abd al-Husayn Navâ’î, Tahrân, 1336—1339 hş., s. 738; Davlat-Şâh, s. 50, 58; krş. Câmî, *Bahâristân*, nşr. Baron Utgar, Viyana, 1846, s. 86; Fahr al-Dîn ‘Alî Şafî, *Latâ’if al-Tavâ’if*, nşr. Ahmed Gülçin, Tahrân, 1336 hş., s. 265 v.d.; E. G. Browne, *Târîh-i adabiyât-ı İran, az Firdavsi tâ Sa’dî*, trc. Fatḥ Allâh Muctabâ’î, Tahrân, 1341 hş., II, 182 v.d.). Bâzı kaynaklar, Sultan Mahmud ‘un *Şahnâme* yazma işini ‘Unşurî ‘ye verdiği; onun da bu hususta hazırlığı olmadığı için bunu Firdavsi ‘ye havale ettiğini kaydederlerse de (Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 59), bu hususun doğruluğu hakkında kesin bir bilgi yoktur.

Gazneli Mahmud ‘un çıktığı seferlerin ve yaptığı savaşların çoğunda ‘Unşurî ‘nin ona refâkat ettiği şiiirlerinden anlaşılar. birçok O, kasidesinde bu hükümdarın hünelerini, savaşlarında gösterdiği yiğitlik ve kahramanlıklarını, düşmanları karşısında tutum ve davranışını, ordusu ve halkı ile olan münâsebetlerini, şahsî meziyyet ve üstünlüklerini dile getirir; bilhassa aslında 180 beyit kadar olup (Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 50), elimizdeki divan nüshalarında 158—163 beyitlik meşhur kasidesinde (*Divân*, s. 107—115) o, sâdece sultanın gaza ve savaşlarını, zaferlerini, bu savaşların vukû bulduğu meydan, şehir ve kaleleri kayıt ve tasvir eder. Bu itibarla onun pek çok şiiiri edebî değerinin yanında, tarih bakımından da ehemmiyetlidir.

„*Malik al-şu’arâ*” ünvanını, bu ihtişâm ve azametini, Sultan Mesûd ‘un saltanat yıllarında (1030—1041) da korumasını bilen ‘Unşurî ‘nin bu devirdeki hayatı daha az bilinmekte olup, Sultan Mahmud zamanındaki nazaran daha karanlıktır. Çağdaşı şâir Labibî ‘nin ona karşı duyduğu nefreti ve Sistanlı Farruhî (ölm. 1038) ‘nin zamansız ölümü karşısındaki üzüntüsünü dile getiren bir şiiirinde „yaşlı (‘Unşurî) ölmekte gecikti; genç (Farruhî) ise, çabucak gitti” (Muhammed b. ‘Omar ar-Râdüyânî, *Kitâb Tarcumân al-balâga*, nşr. A. Ateş, İstanbul, 1949, s. 179 [248]; krş., s. 32) şeklindeki ifâdesinden onun bu sıralarda epey yaşlı olduğu anlaşılmaktadır. Oldukça uzun bir ömür süren ‘Unşurî, 431 (1039/

1040) yılında Gazne ‘de hayata veda edip (Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 53; *Macma’ al-fuşahâ*, II, 897; Muhammed Kudrat Allâh, *Natâyic al-afkâr*, nşr. Ardaşir-i Hâzî, Bombay, 1336 hş., s. 460; krş. *Kaşf al-zunûn*, İstanbul, 1941—1943, I, 103; İsmail Paşa, *Hadiyyat al-‘Arifin, Asmâ’ al-Mu’allifin va Aşâr al-Muḥannifin*, İstanbul, 1951, I, 275; Yahya Karib, *ayn. esr.*, s. 13 ve not: 1) bu şehirde defnedildi (*Macma’ al-fuşahâ*, II, 897). Ölüm tarihi olarak gösterilen diğer tarihler, müteber kaynaklara dayanmadığı ve tarihi hadiselerle bağdaşmadığı için her halde yanlış olmalıdır.

‘Unşurî, yukarda belirtildiği gibi, 31 senelik iktidarı sırasında büyük bir imparatorluk kurmuş olan Gazneli Sultan Mahmud ‘u övmekle kalmamış; bu sultanın kardeşleri Amîr Abû Ya’kûb Yûsuf ile Amîr Abû’l-Muzaḥhar Naşr, oğlu Sultan Mas’ûd, her ikisine 20 sene kadar vezirlik yapan Ahmed b. Hasan al-Maymandî [b. bk.], yine onun kumandanlarından Muhammed b. İbrâhim Tâ’î ile Hvâca Abû’l-Hasan ve Abû Ca’far Muhammed b. Abû’l-Fazl hakkında da kasideler yazmıştır (Yahya Karib, s. 24—28; krş. Muḥ. Dabîr-i Siyâkî, *Divân-ı ‘Ustâd ‘Unşurî-i Balhî*, Tahrân, 1342 hş., *muḥaddime*, s. 23 v.d.). Aslında şiiirlerinin 30 bin beyit kadar olduğu düşünülürse, ‘Unşurî ‘nin övdüğü kişilerin 8’ e inhisar etmiyeceği anlaşılmaktadır.

Gazne sarayında ‘Unşurî ile çağdaş olan bütün şâir ve âlimlerin kimlerden ibâret bulunduğunu bilmemize imkân yoktur. Rîzâ-Kulî-Hân Hidâyât ‘in tesbit ettiği listede (*ayn. esr.*, II, 897) yer alan belli başlıları ise, Gazâ’irî, ‘Ascadi, Farruhî, Muncik-i Tirmizi, Şihâbî, Hurrâmî-i Tirmizi, Firdavsi, Asadi-i Tûsî, Bahrâmî-i Sarahsî, Zinatî-i Sagazî, Mas’ûdî, Buzurcîmîhr-i Kâvinî, Abû Hanîfa-i İskâfî, Râsîdî, Abû’l-Farac Sagazî ‘dir. Ancak Davlat-Şâh (*ayn. esr.*, s. 45, 46, 54, 58), bu sonuncusunu ‘Unşurî ve Minûçihri ‘nin hocası, ‘Ascadi ile Farruhî ‘yi de tal besî olarak zikreder (H. Ethé, *Târîh-i adabiyât-ı Fârsî*, trc. R. Şafak, Tahrân, 1337 hş., s. 33). Sagazî (Saczi) ‘nin, adı geçen zevatın hocası olduğu doğru olabilirse de, Farruhî ‘yi, ‘Unşurî ‘nin talebesi olarak göstermek kabil olmasa gerek, çünkü ‘Unşurî hiçbir zaman Sistan ‘da ikamet etmediği gibi, Farruhî, Gazne ‘ye geldiğinde o birinci sınıf şâirdi (Şafâ, I, 532). Diğer taraftan kendisini ‘Unşurî ‘nin talebesi sayan ve onu hocası olarak takdim eden Minûçihri ‘nin (*Divân-ı Minûçihri*, s. 89/10, 92/12) bu davranışını, bir nezaket eseri kabul etssek bile (Şiblî-i Nu’mânî, s. 132; Kazimîrski, *Divân-ı Minûçihri*, önsöz, s. 145), ‘Unşurî ‘nin bâzı noktalarda onu yetiştirip, (Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 46) sultanla tanıştırdığı gerçek olmalıdır (*Divân-ı Minûçihri*, s. 87—93; krş. Şiblî, göst. yer.). Ayrıca bu hoca-talebe münâsebeti, daha çok ‘Unşurî ‘nin geliştirdiği üslûbu benimseme ve devam ettirme mânâsında anlaşılmaktadır.

Gerek bize kadar gelen şiirlerinden, gerekse bazı tezkirelerde yer alan kayıtlardan anlaşıldığına göre 'Unşuri', adı geçen çağdaşlarından sadece Reyli Çazâ'iri ile açık bir şekilde münakaşaya girmiş; Lâmi-ya adlı meşhur kasidesinde kendisini fazlaca övüp başkalarını küçümser mâhiyette bir ifâde kullanan (Macma' al-fuşâhâ, II, 924/15) Gazâ'iri'ye cevap olarak büyük bir ustalıkla kaleme alınıp bize intikal eden en eski edebî tenkit nümünelerinden birini teşkil eden kasidesini yazmıştır (Divân, s. 123-124); fakat bunun üzerine büyük bir ihtimâlle devamı Rey'de kalan ('Unşuri, Divân, s. 107/12-15, 127/12; krş. Y. Karib, Muḥaddime, s. 31) Gazâ'iri, 'Unşuri'yi rahatlıkla hicvetmiştir (Macma' al-fuşâhâ, II, 926-929).

Eserleri: Kaside, gazel, rubaiden başka mesnevî vâdisinde de maharet sâhibi olan 'Unşuri, büyük bir Divân ile Sultan Mahmud'a ithaf ettiği Vâmîk u Azrâ, Hing-but u Surh-but ve Şad bahr u 'ayn al-hayât adlı üç mesnevî bırakmıştır ('Avfi, Lubâb al-albâb, II, 32; krş. Davlat-Şah, s. 53; Macma' al-fuşâhâ, II, 897). Bağdadlı İsmail Paşa (Hadiyyat al-Ârifin, I, 275), şâire Husrav-nâma, Mantîk al-tayr ve Divân'ından ibâret bir külliyyat isnat eder. Eğer bu isnatta bir eksiklik yoksa, söz konusu külliyyatta yer alan ilk eser in isimlerinin yanlış tesbit edildiğini kabul etmek gerekir. Çünkü bu eserin 'Unşuri'ye âit olduğunu gösteren hiçbir kayıt yoktur. Kendisine âit olan bu 3 mesnevî ile Divân'ın büyük bir kısmı günümüze kadar gelememiş olup, mevcudiyetleri ancak kaynaklardaki kayıtlardan bilinmektedir. 'Unşuri'nin çağdaşı ve Gazne sarayına mensup bilginlerden Abû Rayhân al-Bîrûnî (ölm. 1051), Vâmîk u Azrâ kassası ile Hing-but u Surh-but ve Şad bahr u 'ayn al-hayât hikâyelerini mensur olarak ve Arapça başlıklar altında tercüme ettiğini (Risâla li'l-Şayḥ al-hakîm Abî Rayhân al-Bîrûnî... fihrist Kutub Zakariyyâ al-Râzî Âşâr al-baḥiyya an al-kurûn al-hâliya, nşr. C. Eduard Sachu, Leipzig, 1923, Muḥaddime, s. XLIV) zikretmektedir. Fakat bu tercümeler de asılları gibi çok erkenden kaybolduğu için adları aynı olan bu mesnevîlerle söz konusu tercümeleri arasındaki münâsebetin ölçüsü tesbit edilememiş; aynı şey olup olmadıkları, hattâ al-Bîrûnî'nin „Vâmîk u Azrâ“ kassasını tercüme ettim derken 'Unşuri'nin, Vâmîk u Azrâ'sını mı yoksa onun faydalandığı kaynağı mı kasdettiği açıklık kazanmamıştır. Bununla beraber, son iki isim altındaki mesnevîlerin, yalnız 'Unşuri'ye atfedildiği, aşağıda görüleceği üzere her ikisinin de ilk defa 'Unşuri tarafından yazıldığı İşkandar-nâma'de zikredilip, bunda ve Dârâb-nâma'de hulâsalarına ve hiç değilse konularına temas edildiğinden dolayı şâirin 3 mesnevîsi olduğu kesinlik kazanır.

A) Divân. Son zamanlara kadar 'Unşuri divanının muhtelif baskıları yapılmışsa da, hiç birisi tam ve mükemmel değildir. Keşarında

Abu'l-Farac Rüni'nin divanı bulunan hicri 1320, Bombay taş basması, yalnız 'Unşuri divanını ihtivâ eden ve biri 1881'de, diğeri muhtemelen daha sonra neşredilen Tahrân taş basmaları, hattâ Hilâlî matbaası tarafından yapılan hicri 1320 taş basması ile 1922 Laknav taş basması (Fihrist-i kitâbha-yi câpî-yi Fârsî, Tahrân, 1352 hş., I, 1553) hemen hemen aynı metnin tekrarı olup, 'Unşuri'ye isnat edilen divanın küçük bir kısmını teşkil ederler. Zirâ Davlat-Şah (ayn. esr., s. 53; krş. Kaşf al-zunûn, I, 803; Şibli, 38 v.d.) şâirin divanının mesnevîleri dâhil 30 bin beyit kadar olduğunu zikreder. Rizâ-Kuli-Hân Hidâyât (ayn. esr., II, 897) de, aynı ifadeyi tekrarlamakla beraber zamanına kadar gelen ve kendisi tarafından istinsah edilen divanın ancak 3 bin beyti aştığını kaydeder. Taḳî al-Dîn Muḥammed al-Husaynî, yaptığı araştırmalar sonunda onun 5 bin beyte yakın bir divanını gördüğünü söyler (Dabîr Siyâkî, Muḥaddime-i Divân-ı ustâd 'Unşuri, Tahrân, 1342 hş., s. 30). Üstelik Kitâb Tarcumân al-balâğa, Hadâ'ik al-sihr, Luḡat-ı Furs, al-Mu'cam fi ma'ayir aş'ar al-Acam v.b. kitaplarda bulunan 'Unşuri'nin kaside ve mesnevîlerden alınmış beyitleri, yukarıdaki neşirlerden hiç biri, hattâ Yahyâ Karib tarafından önce 1321 hş. 'de (bu neşir için bk. Yâdgâr, 1323 hş., yıl 1, sayı 5, s. 79 v.d.; H. Ritter, Oriens, 1948, I, nr. 1, s. 134 v.d.), sonra 1341 hş. 'de „Divân-ı Abû'l-Kâşim Ḥasan b. Aḥmed 'Unşuri“ adı ile Tahrân baskıları bile, tamamen içine almaz. Ayrıca bu iki baskı, daha çok yeni ve eksik yazmalara dayanır. Bununla beraber Yahyâ Karib, 'Unşuri'nin divanının beyit sayısını 2.725'e yükseltmeyi başarmıştır (ayn. esr., s. 17). Muḥammed Dabîr Siyâkî'nin son olarak neşrettiği (yk. bk.) 'Unşuri divânı, mevcutların en iyi ve en hacimliisi olmalıdır. Divân'ın muhtevâsı, işaret edildiği üzere 64 kaside, bazıları eksik de olsa 14 gazel, 77 rubai, ayrıca bir kaç kit'a ve kaside kalıntılarıyla üç mesnevîsine âit perakende beyitlerden ibârettir. Kasidelerinin 40'ını Sultan Mahmud, 2 tanesini Sultan Mes'ûd, 16'sını Emir Nasr ve birer tanesini de yukarıda isimleri geçen diğer zevat hakkında kaleme almıştır (Dabîr Siyâkî, Muḥaddime, s. 23 v.d.).

B) Mesnevîleri: 1) Vâmîk u Azrâ: 'Avfi'nin övmekle bitiremediği (Lubâb, II, 32) 'Unşuri'nin üç mesnevîsinden Hing-but u Surh-but ile Şad bahr u 'ayn al-hayât'ın sadece isimleri bilinmektedir. Buna mukabil Vâmîk u Azrâ'sının en azından muhtevâsı bilinmekte ve daha çok eserin baş tarafına âit 513 beyitlik bir kısmı neşredilmiş bulunmaktadır (aş. bk.). Bu mesnevînin konusu, 'Unşuri'yi müteakiben, değişik şekillerde ve asırlar boyunca İranlı, Türk v.s. milletlere mensup şâir ve edipler tarafından işlenmiş ve 22'den fazla Vâmîk u Azrâ [b. bk.] meydana getirilmiştir. Ancak yazık ki, hicri VII. asra kadaryazılanların hemen hemen hepsi, zamanla kaybolmuştur,

İran tezkire yazarlarının birbirinden aktararak söylediklerine göre, Vâmîk u Azrâ hikâyesinin menşei eski İran'dır. Orjinaline âit bir nüsha hicri III. asırda Horasan emiri 'Abd Allâh b. Tâhir'e (828-844) takdim edilmişse de, beğenilmeyerek imha edilmiştir (Davlat-Şah, ayn. esr., s. 35). 'Unşuri, ağızdan ağıza dolaşan bu hikâyeyi Şahnâma vezninde (mutakârib) manzum olarak yeniden yazmıştır. Sonra kaleme alınanlar ise, ya aynı, ya da muhtevâ bakımından onun tercümesinden ibârettir. Bu kanâat, son zamanlara kadar benimsenmiştir (Hammer-Purgstall, Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit, Pesth, 1837, II, 45 v.dd.; krş. E. J. W. Gibb, History of Ottoman Poetry, London, 1902-1904, III, 26; H. Ethé, Târih-i adabiyât-ı Fârsî, trc. Rizâzâde Şafâk, Tahrân, 1337 hş., s. 69; E. G. Browne, Târih-i adabiyât-ı İran, trc. Fath Allâh Muctabâ'î, Tahrân, 1341 hş., II, 415 v.d.; E I, IV, 1178; 'A. Câmî, Salâmân u Absâl, trc. 'Abd al-Vahâb Tarzî, İstanbul, 1944, s. 105). Hammer'e göre bu romantik konunun nasıl geliştiğine ve muhtevâsının neden ibâret bulunduğuna dair mâlûmatı, Osmanlı şâiri Lâmi'î Çelebi (ölm. 1532)'ye borçluyuz. Hammer (göst. yer.) eserin muhtevâsını geniş bir şekilde vermiştir. Bu arada, Hammer'in şâirane bir şekilde, ancak çok kısaltılmış olarak ele aldığı Vâmîk u Azrâ, asıl muhtevâsı hakkında doğru bir fikir vermemektedir (aş. bk.). Halbuki Lâmi'î'nin Vâmîk u Azrâ'sı ile sayıları epey kabarık olan diğer tercümeleri 'Unşuri'nin eserinden farklıdır. Çünkü 'Unşuri'nin Vâmîk u Azrâ'sının ilk bölümlerine âit Pakistanlı Muḥammed Şafi' tarafından keşfedilen 372 beyitlik kısım (Vâmîk u Azrâ-yi 'Unşuri, Matn-i Vâmîk u Azrâ-yi 'Unşuri, Lahor, 1967), Lâmi'î'nin Vâmîk u Azrâ'sının 'Unşuri'ninkin tercümesi olmadığını açıkça ortaya koymuş olup, Lâmi'î'nin eseri de 'Unşuri'ninki kadar orjinaldir. Her ikisinde müsterek olan taraf, sadece baş roldeki iki kahramanın yâni aşık ile mâşukun aynı adı taşımış olmaları, hayatta muhtelif müşküller ve engellerle karşılaşmalarına rağmen, başarıya erişmiş bulunmalarıdır; bu kadar benzerlik, hiç şüphesiz 'Unşuri'ninki ile faydalandığı asıl kaynak arasında da vardır (bk. mad. VÂMIK U AZRÂ).

Diğer teferruat ve Vâmîk ile Azrâ'nın şahsiyet ve hüviyetleri bile tamamen farklı ve değişiktir (bk. mad. VÂMIK U AZRÂ; krş. Muḥammed Şafi', ayn. esr., muk., s. 125; M. C. Maḥcûb, Şaḥan, Tahrân, 1347 hş., yıl 18, sayı 2, s. 137). Üstelik, Lâmi'î'nin, bazı lügat ve kaynak kitaplarındaki perakende beyitler hâric, 'Unşuri tarafından kaleme alınan Vâmîk u Azrâ mesnevîsini tamamlamış görmüş olması bile çok şüphelidir. Zirâ Muḥammed Şafi' in de dediği gibi (Muḥaddime, s. 8), daha hicri VII. asırda ve en geç VIII. asrın birinci yarısından itibaren 'Unşuri'nin eserinden bahsedilmez olmuş ve bu eser bir daha görülmemiştir.

'Unşuri'nin mutakârib bahrinde, yâni fa'ûlun fa'ûlun fa'ûlun fa'ûl vezninde yazdığı „Vâmîk u Azrâ“ mesnevîsinin kaynağı, ona âit muhtevânın baştan sona kadar nasıl tertiplendiği, bütün vak'ının ne şekilde cereyan ettiği, onun hattâ Bîrûnî ve Fa-şihî-yi Curcânî'nin kendisinden faydalandıkları Vâmîk u Azrâ hikâyesinin neden ibâret bulunduğu, hele mesnevînin baş kahramanları Vâmîk ile Azrâ'nın bu aslındaki karşılıklarının ne olduğu hakkında yeteri kadar bilgiye sâhip değiliz. 'Unşuri'nin adı geçen mesnevîsinden günümüze kadar gelebilen 513 beyte dayanarak bu hususta kesin bir hüküm vermenin doğru olmayacağı da açıktır. Ayrıca Luḡat-ı Furs ve diğerlerinde 'Unşuri'nin Vâmîk u Azrâ'sına âit oldukları iddia edilen beyitlerin bir kısmının şâirin aynı bahirde yazdığı „Hing-but u Surh-but“ adlı mesnevîsine âit olması ihtimâlî de vardır. Bununla beraber, mesnevînin başlıca iki kahramanının hâlis Arapça isimleri taşıması, eserde cereyan eden vak'aların farklı olması, fazla sayıda şahsın onda rol alması, daha mühim hikâyenin umûmiyetle hayatın akışını doğrudan ölüme kadar tâkip etmemesi, bütün müşküllere ve engellere rağmen belli bir istegin ve özlenen bir birleşmenin gerçekleşmesiyle son bulması, onun şark kaynaklı olmaktan ziyâde, Yunan menşeli olduğunu akla getirdiği gibi, bu eserin ilk olarak Pehlevî dilinde yazıldığı rivâyetinin hakikati yansıtmadığını da ortaya koyar; ayrıca onu, Yusuf ü Züleyhâ, Husrev ü Şîrin, Leylâ vü Mecnûn, Süleyman ile Belkis gibi birçok şark tipi mesnevîlerden de ayırır (P. Horn, Geschichte der Persischen Litteratur, Leipzig, 1901, s. 178; Gibb, History of Ottoman Poetry, III, 26). Zirâ bu konu ve işleniş tarzı, belirtilen vasıflarıyla hristiyanlığın ilk asırlarına âit helenistik romanların esas mevzuunu teşkil eder. Ayrıca aşağıda görüleceği gibi, şâirin mesnevîsine âit 513 beyit ile Dârâb-nâma'de yer alan aynı hikâyenin muhtevâsı ve bu muhtevânın Yunan tarihî hâdiseleri ile ilgili bulunması, romanın bu ülke toprakları üzerinde cereyan etmesi (M. Şafi', muk., s. 14-17 ve metin, s. 1-28) ve Vâmîk ile Azrâ'nın dışındaki kahraman adları ile Samos, Kıyos, Difriya, Lukarya v.b. isimlerin çoğunun Yunanca olması onun Yunan menşeli olduğunu gösterir. Büyük bir ihtimâlle bu hikâye, tıpkı benzerleri gibi bazı tasarruflarla Yunanca'dan bir veya birkaç aracı vâsıtasıyla Pehlevî'ye veya hem Pehlevî'ye, hem de Arapça'ya tercüme edilmiş; Yunanca aslı, tercüme için Bağdad'a ve tercümelerinden bir nüshası da Gazne'ye kadar ulaşmış ve 'Unşuri de bundan mülhem olarak mesnevîsini yazmıştır. 'Unşuri'nin „Vâmîk u Azrâ“ adlı eserinde işlediği hikâye, Adalar denizinin Anadolu sâhillerine bir mil kadar bir mesâfede bulunan ve eskiden İyonya (İonia)'ya bağlı Sisam (Samos; 'Unşuri'de Şamos) adını taşıyan küçük bir adada başlar (M. Şafi', muk., s. 14).

Azrâ bu adanın idâresini elinde bulunduran ve 'Unşurî'nin mesnevisinde adı Filikrat olarak geçen, Akos'un oğlu zalim Polycrates (M. ö. 537—522)'in kızıdır. Yine bir hükümdar kızı olan annesi de hem kültürlü, hem güzeldir. Vâmik bu hükümdarın akrabasından biri, Krutis (کروتیس) adasında padişah olan Mildites (ملديتس)'in oğludur (M. Şafi', *muḥ.*, s. 26—27; krş. *metin*, s. 1—3; *Divân*, *muḥ.*, s. 19/18—19). Azrâ daha 7 aylık iken yürür, 2 yaşında okumaya başlar, kısa zamanda bilinmesi gereken her şeyi öğrenir, 10 yaşında bütün savaş sanatını öğrenir. İlimde ve kahramanlıkta eşsiz olduğu için, babası ona „Azrâ“ adını verir (Metin, s. 3—4). Azrâ ordulara kumandanlık eder, tek başına savaşa çıkar. Vâmik da akıllı, kültürlü ve yakışıklıdır. Annesi ölmüştür, onunla iyi geçinmeyen üvey annesi, babası ile arasını açar. Nihâyet bu kadının kendisini zehirleyeceğini haber alınca, samimi dostu olan Tûfan ile durumu istişare eder ve her ikisi akrabası olan Filikrat'ın yanına gitmek üzere bir gemiye binip, Samos adasının yolunu tutarlar (Metin, s. 4—7). Samos adasında deniz kenarındaki Hera heykelinin önünde Azrâ ile Vâmik karşılaşır ve orada birbirlerine âşık olurlar. Annesinin yanında olan Azrâ, Vâmik'in kim olduğunu sorar; akraba olduklarını öğrenince, Vâmik uğradığı zulümden ötürü Filikrat'a sığınmak istediğini söyler ve bir istekte bulunur. Azrâ'nın annesi onun istediğini hemen yerine getirmeyiz; fakat durumdan kocasını haberdar edeceğini vaadeder (Metin, s. 7—8, 28). Nihâyet Filikrat'ın muvafakati ile Vâmik saraya çağırılır. Pâdişah onu uzunca bir imtihandan geçirir. Vâmik başarılı cevaplar verir (Metin, s. 10—13); hükümdar, kraliçe ve Azrâ onu alkışlayıp (Metin, s. 14 v.d.) arkadaşı Tûfan'la kendisine sarayda bir yer gösterirler. Başka birgün Vâmik'in savaş kabiliyetini anlamak (M. Şafi', *muḥ.*, s. 19) için Azrâ ile karşılaşmasını isterlerse de, Vâmik buna râzı olmaz (Metin, s. 18 v.d.). Bir gece Vâmik bahçede dolaşırken Azrâ'nın köşkünün kapısına gelir (Metin, s. 22). Bundan böyle iki sevgili ara sıra buluşup içki içerler. Aşkları ilerler. Azrâ'nın hocası Filatos, iki gencin birbirine âşık olduğunu fark edince, kızın annesini durumdan haberdar eder (Metin, s. 22 v.d.). Bir gece Azrâ, Vâmik'in odasına gider, onu tâkib eden hocası kendisini ayıplar ve durumu anne ve babasına bildirir. Filikrat durumdan hiç memnun kalmaz, Vâmik'la buluşmaktan onu men eder (Metin, s. 23—24). Bunun üzerine saray Azrâ için bir zindan olur (Metin, s. 24 v.d.). Filatos ayrıca Vâmik'i da kınar ve ona Azrâ'ya kötü gözle bakmamasını söyler (Metin, s. 25—26). Azrâ'ya Vâmik'dan ayrı ve uzak kalmak ölümünden beter gelir (Metin, s. 26 v.d.) ve annesine Vâmik'la evlenmesine müsaade etmelerini, etmedikleri takdirde kendisini öldüreceğini söyler. Baba önce rıza göstermezse de sonunda Azrâ'yı Vâmik'a vermeğe râzı olur.

Mesnevîye âit beyitler burada son bulur. Ancak Abû Tâhir Tarsûsî'ye isnat edilen *Dârâb-nâma* (nşr. Zâbîh Allâh Şafâ, Tahran, 1344 hş., s. 206—210)'de tekrür eden hikâyenin devamında Azrâ'nın annesi ölür, babası onu Vâmik'a vermekten vazgeçer. Bu esnâda adaya saldıran düşmana mağlûb olup esir düşen Filikrat, bilahire öldürülünce, tahtı ve ülkesi yabancıların eline geçer. Bu müstevli hükümdar Vâmik ve Azrâ'yı yakalattırıp bağlatır. O veya maiyetinden biri Azrâ'ya sâhib olmak ister; boyun eğmeyince, onu esir olarak satarlar. Sakız (Kiyos) adasında ve daha birçok Yunan adası ve şehirlerinde, muhtelif şahısların ve esir tüccarlarının elinde oradan oraya sürüklenir (M. Şafi', *muḥ.*, s. 24—25; krş. *ayn. esr.*, s. 11—14) ve nihâyet Eflatun'un talebesi dindar ve filozof Hirankalis'in eline esir olarak geçip, iki sene sonra bir gece başından geçenleri bu efendisine anlatmak zorunda kalınca, bir hükümdar kızı olduğu anlaşılır ve Hirankalis onu âzat edip, Vâmik'in yanına götürmeği vaadeder. Böylece Azrâ'nın dört yıl süren esâreti sevinçle sona erer (*Dârâb-nâma*, s. 206—210; krş. M. Şafi', *muḥ.*, göst. yer.).

Abû Tâhir Tarsûsî'nin adı geçen eserinde ana hatlarıyla zikredilen bu hikâyenin, 'Unşurî'nin *Vâmik u Azrâ*'sındaki muhtevâyı bu kadar benzermesi bir tesadüf olamaz. Kuvvetli bir ihtimalle Tarsûsî, bu hikâyeyi yazarken ya şâirin *Vâmik u Azrâ*'sını, yahut da onun kaynağı olan eseri bilmekte idi (M. Şafi', *muḥ.*, s. 13; Maḥcûb, *Suḥan*, XVIII, sayı 1, s. 50). Görüldüğü üzere eser, yeri, kahramanları ve hattâ muhtevâsı itibarıyla Eski Yunan'dan gelmektedir. Bu durumu, 'Unşurî'nin muhayyilesinin mahsûlü değildir. Elde mevcut bütün delil ve belgelere rağmen, bütün muhtevâsının henüz açıklığa kavuşmadığı, hattâ baş rollerdeki Vâmik ile Azrâ'nın Yunanca adlarının ne olduğu hâlâ bilinmemektedir. Bununla beraber, *Vîs u Râmîn* ve Nizâmî'nin *Hamsa*'sinden çok önce kaleme alınan bu mesnevî, Fars dilinde günümüze kadar gelen en eski aşk romanı olması, hikâye tekniğine bağlı kalınması, düzenli ve âhenkli bir üslupla yazılması ve alışılmamış Yunanca kelimeleri ve duyulmamış bazı mazmunları ihtivâ etmesine rağmen, İran edebiyatında husûsî bir yer tutmaktadır. Fesahat ve belâgat bakımından *Şâhnâme*'den asla geri kalmaz (Hanlarî, *Suḥan*, 1350 hş., yıl 21, sayı 5, s. 438—439). 'Unşurî'nin *Vâmik u Azrâ*'sı ile *Şâhnâme*'nin aynı kaynak veya kaynaklardan alınma bir iki benzer yönü ve müşterek bazı mazmunları taşıdıkları söylenebilir de, daha sonra yazılmış olan *Vâmik u Azrâ*'larda görülebilecek *Şâhnâme* te'sirini, Muhammed Riyâz'ın yaptığı gibi (*Tâ'sîr-i Şâhnâme dar Vâmik u Azrâ-yi 'Unşurî*, Hilâl, 1348 hş., cild XVII, sayı 7, 14—20), 'Unşurî'ninkinde de aynen bulunduğunu kabûl etmek, bir zorlamanın eseri olabilir.

2) *Hing-but u Surh-but* (beyaz put ve kırmızı put): bu mesnevînin ismi ancak ar-Râdüyânî'nin *Kitâb Tarcamân al-balâğa* adlı eserinin neşrinden sonra öğrenildi. Söz konusu mesnevîye âit 2 beytin „*Tarcamân al-balâğa*“ (s. 86; krş. asl. var. 269^b/6)'da görülmesiyle onun da *Vâmik u Azrâ* gibi *Şâhnâme* vezninde yazılmış olduğu anlaşıldı. Bîrûnî (*Âşâr al-Bâkîya*, *Muḥaddime*, s. XLIV; krş. *Âşâr al-bilâd*, s. 154), bu hikâyeyi de „*Sanamay'il-Bâmyân*“ (Bamyân'ın iki putu) adı ile Arapça'ya tercüme etmiştir. Hâkânî'nin *Divân*'ında adı geçen bu hikâye (Firüzânfar, s. 117), büyük bir ihtimalle 'Unşurî'den sonra Nizâmî'den önce telif edilen *İşkandar-nâma* (nşr. İrac Afşâr, Tahran, s. 288 v. d.)'de geçer ve bu son esere göre mesnevînin konusu, Mısır hükümdarının oğlu ile Çin hükümdarının kızı arasındaki aşk ve bilahare ayrılık ıstırapından her ikisinin ölmesi hâdisesinden ibârettir. Bu vasfı ile mesnevî, „*Samâh-i 'Ayyâr*“ın konusunu teşkil eden Halep hükümdarının oğlu ile Çin hükümdarının kızı arasındaki aşk hikâyesini andırır. *İşkandar-nâma* sâhibi bunun tatlı bir hikâye olmadığını, 'Unşurî tarafından nazmedildiğini ve bu manzum mesnevînin bilindiğini kaydeder (göst. yer.; krş. Firüzânfar, s. 117); 'Avfi (*Lubâb*, II, 32) ise eser hakkında müsbet kanâat izhar eder.

3) *Şâd bahr u 'Ayn al-hayât* (neşe menbaı ve hayat pınarı): 'Unşurî'nin bu eseri de eski bir mesnevî olup, al-Bîrûnî tarafından „*Kasım al-surûr va 'ayn al-hayât*“ ismi altında Arapça'ya tercüme edildiği (*Risâla-i Bîrûnî*, *Âşâr al-bâkîya*, *muḥ.*, s. XLIV) ve yukarıda işaret edildiği gibi çok erkenden her ikisi de kaybolmuştur. Nizâmî [b. bk.]'nin *Haft paykar*'i gibi hafif bahrinin *fâ'ilâtun maf'ûlun fâ'ilun* (veya *fa'lun*) vezninde yazılan bu mesnevî (Yahyâ Karîb, *ayn. esr.*, s. 21—23; krş. Firüzânfar, s. 116; Maḥcûb, *Suḥan*, sayı XVIII, s. 44) de, Muḥ. Şafi' (*Muḥaddime-i Vâmik u Azrâ*, s. 5, not)'e göre, Yunan menşeli görünmektedir. Asadî'nin *Luğat-i Furs* adlı eserinin muhtelif yerlerinde dağınık bir şekilde bulunan 59 beyti için bk. 'Unşurî, *Divân*, nşr. Yahyâ Karîb; *Vâmik u Azrâ*, nşr. Muhammed Şafi'. Adı geçen *İşkandar-nâma*'nin kaydettiğine bakılırsa (s. 430—431), bu mesnevî çok tanınmış olup, ilk defa 'Unşurî tarafından nazmedilmiştir (*ayn. esr.*, göst. yer. ve s. 436). 'Avfi (*Lubâb*, II, 32), bu mesnevî hakkında müsbet bir kanâat izhar eder.

Edebî şahsiyeti: Dinî inanç bakımından sünî olan 'Unşurî, günümüze kadar gelen şiirlerinde Farruḥî [b. bk.] gibi, din büyüklüğünü, ünlü Arap ileri gelenlerini sık sık örnek gösterir ve bilhassa bâzı âyet ve hadis meallerini şiirlerinde ictibas eder (*Divân*, s. 108/2, 141/17, 156/3—16, 163/18; krş. *Tahavvul-i şîr-i Fârsî*, s. 134—135). Şâir şiirlerinde yardımsever, vakar sâhibi, metanetli, yüksek seviyeli bir şahıs olarak gözüktür. Davlat-Şâh (*ayn.*

esr., s. 50; krş. Amin Ahmed Râzi, *Haft İklim*, II, 60), onun örnek bir kişi ve asil bir şahsiyete mâlik olduğunu, şâirliğin ötesinde birçok üstünlüklere sâhip bulunduğunu söyler. Mevki için şahsiyetini kaybetmemiş, bilgiyi, hürriyeti, ahlâk ve dinî paraya âlet etmemiş olan 'Unşurî (Firüzânfar, s. 115), övgüye layık olmayanları övmeyiz (*Divân*, s. 83/13—14); Sultan Mahmud'u överken, hattâ askerlerini *Şâhnâme*'nin pehlivanlarına ve İran millî kahramanlarına tercih ederken bile (*Divân*, 91/11, 156/1, 158/3, 159/14—15 v.s.), onu şecaate, bilgiye, adâletle iş görmeye, merhametli olmaya, düşenleri affetmeye v.s. teşvik eder (R. Şafak, s. 62 v.d.; *Divân*, s. 38/3—4, 21; 78/8—9, 83/8, 20, 91/0 v.d., 114/7—10; Firüzânfar, s. 114—115; Şafak, I, 561;).

'Unşurî, bir kaside şâiri olduğu kadar, gazel ve rubâide de büyük bir başarı gösterir.

Marâ bahra du çîz âmad zi gîl

Dil-i pâk u zabân-i madh-gustar

Yakî bar mihr-i cânân vakf khardam

Yakî bar madh-i Şahânşâh-i kışvar

(Dünyadan nasibim iki şey oldu: temiz bir gönül, medhe hazır bir dil. Birini cânânı [sevgiliyi] sevmeye, diğerini memleketin en büyük hükümdârını övmeye vakfettim; *Divân*, s. 64/11—12). Fakat onun en çok başarı sağladığı nazım şekli, hiç şüphesiz kaside olup, bu bakımdan İran edebiyatında büyük bir yeri vardır. Her kaside müellifi gibi, şiirlerinde, tantanalı ve mübalegalı ifâdelere maharetle yer vermiştir.

Sonraki şâirlerden Nâsir-i Husrav, Sa'âdi ve Vâfâvâ (*Luğat-nama-i Dahhuda*, mad. 'Unşurî; *Macma' al-fuşâḥâ*, II, 663—664) gibi büyük şâirler onu övmüş, Farruḥî ve Minûçihri'den başka (H. Ethé, s. 33, 35 v.d.), Süzanî, Kaṭrân-ı Tabrizî, Mu'izzî ve hattâ müstakil bir üslûp icad etmek iddiasında bulunan Anvarî [b. bk.], kaside ve gazelde onun izini tâkip etmişlerdir (Firüzânfar, *Suḥan*, s. 316, 324 ve ayrıca bk. 231, 333). Hâkânî'nin kendisini 'Unşurî'den üstün tutması (*Divân-ı Hâkânî*, s. 72/14, 126/15, 132/17, 347/17, 361/3, 384/16, 757/5, 836/13, 861/1, v.d.), onun kaside ve gazel sâhası dışında başarı sağlamadığını, hattâ bu iki sâhada bile kendisi kadar muvaffak olmadığını iddia etmesi (*ayn. esr.*, s. 860—861; krş. Z. Şafâ, II, 514) ise gerçeğe uymamaktadır.

'Unşurî, hayatta iken şiirleri örnek olarak alınıp ve daha orta yaşından itibaren de klasik şâirler arasında sayılmıştır. Şiirinde ince ve zarif mânaları, nazik ve nârin hayalleri büyük bir ustalıkla kullanmış; yeri gelince akıl ve muhakeme yolu ile çözümlenebilecek en zor ve en ince meselelere girmeyi ve onları çözmeyi başarmıştır. Arap edebiyatını iyi bilen 'Unşurî, Abû Tammâm Tâ'î (ölm. 846) ve Abû'l-Tayyib al-Mutanabbî (ölm. 965) gibi büyük Arap şâirlerinden ictibaslarla bulunmuş ise de,

onlara yeni bir hüviyet vermiştir. Birçok beyitlerinde yeni mazmunlar kullanmıştır (Z. Şafâ, I, 562). İstidlâlin sarsılmaz temelinde oturmuş ve bunu yaparken, şiir ve şâire âit tâbirlerden herhangi birini ihmal etmemiştir. Bu ise, güçlü bir yeteneğe, üstün bir karihyaya sâhip olduğunun ve her çeşit tâbiri yerli yerinde kullanmadaki maharetinin en büyük delilidir. Nâsir-i Hüsrev ve Anvarî felsefî mânaları sırf felsefî deyim ve kalıplar içinde ifade ettikleri halde, 'Unşurî bunları tıpkı 'Omar Hayyâm ve Hakîm Sanâ'î gibi, şiir diliyle ifade etmeye muvaffak olmuştur (Firuzânfar, s. 112—113). Eski tezkireler, 'Unşurî'nin şiirdeki ustalığını övmeye çalışırken birbirleriyle âdetâ yarış ederler (bk. Davlat-Şâh, *ayn. esr.*, s. 50; Rîzâ-Kulî-Hân Hidâyât, *ayn. esr.*, II, 897; 'Avfî, *Lubâb*, II, 32; Nizâmî-i 'Arûzî, *Çahâr maqâla*, nşr. M. Kazvîni, Tahran, 1348 hş., s. 20). Amin Ahmed Râzî (*Haft iklîm*, nşr. Cavâd Fazîl, Tahran, ts., II, 60) tanrının fâşihler topluluğuna onun gibi bir peygamber göndermediğini söyler.

Bununla beraber 'Unşurî'nin şiiri yer yer bir takım güç istilâhlar ihtiva ettiği için (*Divân*, s. 78—81, 107 v.d.; Zayn al-'Âbidîn Mu'taman, *Ta'haruvul-i şîr-i Fârisî*, Tahran, 1339 hş., s. 136), Farruhî'ninki kadar sâde sayılmaz. Bundan dolayı şiirlerinin anlaşılması bir bakıma güçleşmiş ve belki de sırf bu yüzden, bâzı hataların divanının yazma nüshalarına sızmasına sebep olmuştur (Z. Şafâ, I, 564). Ancak Farruhî'nin ve bilhassa Minûçihri'nin bir kısım şiirlerinde görülen kusurlar, 'Unşurî'ninkinde mevcut değildir (krş. Firuzânfar, s. 112). Bu bakımdan Minûçihri ve diğerlerinin onu övmüş olmaları boşuna değildir.

'Unşurî, kasîdeye umumiyetle tegazzül ve teşbîb, bâzan da tabiat tasviri ile başlar, sonra memdûhunu övmeye geçer (krş. mad. KASİDE). Tabiat tasvirinde büyük bir başarı gösterir (Şibli, s. 43). Vasifların canlı ve tabii olmasına, görünen âlemin taklit edilmesine, mazmunların bedîi ve hamasî, teşbihlerin ise, maddî, sâde ve âşikane olmasına önem verir (Z. Şafâ, I, 365, 368; krş. Şibli, s. 42). Minûçihri ve Azrakî'nin eserlerinde geçen tabiat tasvirleri, 'Unşurî'nin şiirlerinde de görülür. Meselâ, bir ilkbahar başlangıcının tasvirinde yer alan *Afsar-i sîmîn firû girad zi sar küh-i buland* (*Divân*, s. 45/1, „Yüksek dağ başından gümüş tacı çıkarır”) gibi deyişleri bu çeşit tasvirlerine örnek teşkil edecek güzel mısralarından biridir. Tabii ve ölçülü benzetmeler yanında, bugün için soğuk ve zevksiz kabûl edilen (Browne, I, 565) benzetmeleri de yapmaktan çekinmez ve her biri ayrı bir âlem olan rengârenk çiçeklerle dolu bir bahçeyi, Oklides'in hendesî şekillerle dolu kitabına benzetir (*Divân*, s. 97). 'Unşurî, kasîdede en mühim husus olan giriz ve mahlas (hüsn-i tahallüs), yâni kasîdede şâirin teşbihinden birden bire ve güzel bir şekilde medih kısmına geçme işini mükemmel bir şekilde başardığı (Şibli, s.

40—42) gibi, bir kasidesinde baştan sona kadar iki şeyi birbiriyle mukayeseyi deneyen ilk kişi de o olmuştur (*Divân*, s. 64—67; krş. Şibli, s. 40). Amir Naşr için yazdığı bu kasîde, Browne tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*Literary History of Persia from Firdowsî to Sa'dî*, Cambridge, 1951, s. 121 v.d.). Yine aynı emir hakkında söylediği ve her beytinde üç tane iç kafiye uyguladığı diğer bir kasidesi ile 'Unşurî, şiirlerine güzel bir biçim vermeyi başarmıştır;

Hîrad râ tâc u pîrâya, adab ra cavhar u mâya
Ba dil bâ fahr hamsâya, ba himmat bâ kazâ hambar
(*Divân*, s. 100—103, özellikle s. 101/9).

'Unşurî, kendisine âdiyeti şüpheli bir kıta veya şiir parçasında, gazel türünde Rûdâkî kadar başarılı olamadığını itiraf etmektedir (*Divân*, nşr. Dabir Siyâkî, s. 303; krş. *Lubâb al-albâb*, II, 6). 'Unşurî rubâ'î sâhasında da çok başarılı idi (bk. Zayn al-'Âbidîn Mu'taman, *ayn. esr.*, s. 96). Şiirlerinin bir kısmının irticalen söylenmiş olduğu kabûl edilir.

Bu sâhadaki başarısına Nizâmî-i 'Arûzî (*Çahâr maqâla*, s. 37, 55 v.dd.; krş. Kudrat Allâh, *Natâic al-afkâr*, s. 459—460; Macma' al-fuşahâ, II, 918—919; *Târîh-i guzîda*, s. 739; rubâi için bk. *Divân*, s. 188/5—6) de işaret etmektedir.

Muahhar Gaznelilerle Selçuklular devrinde kasîde yazan şâirlerin şiirlerinde olduğu gibi, 'Unşurî'nin manzumelerinde de devrinin bütün edebî san'atları bol bol bulunur. Nitekim Sultan Mahmud'un bir zaferini tebrik için terennüm ettiği bir kasidesindeki şu beyit:

Bar âb dar hama garğa şodand cûn Fir'avn
Çû bar guzaşt bar ân âb Şâh Mûsâ-vâr

„Şah Ceyhun nehrinden Musa'ya yaraşır bir şekilde geçip gidince, hepsi Fir'avn gibi o nehirde boğulup yok oldular (*Divân*, s. 79/8)”. Şu imasında ise, hem güzellik hem de zarâfet açık bir şekilde görülmektedir:

Ânkî dar hâr cîz dârad rasm hamçün nâm-i hvîş
(= *Mahmûd*)

V'ânkî dar har hâr dârad hâm ham cûn nâm-i pusar
(= *Mas'ûd*)

„Her şeydeki düzen ve töresi kendi adı gibi övgüye lâyık; her işte tuttuğu kişi oğlunun adı gibi mutlu (*Divân*, s. 94/3).” Kendisinden önce de var olan basit ve mahdud sayıdaki edebî san'atlardan, 'Unşurî daha çok *laff u naşr*, *tarşî*, *tağsîm*, *muvâzana*, *su'âl va cavâb*, *siyâkat*, *i'dâd* ve benzerlerini büyük bir başarı ile kullanmış ve sonraları gelen şâirler de onun te'siri altında kalmışlardır (*Divân*, s. 60—63; 105/3—4; Şibli, s. 44—45). 'Unşurî sonrakiler kadar başarılı olmasa bile mübalega ve iğrak san'atlarını da kullanmıştır (*Divân*, s. 62/8, 17—18; 38/4—5, 60/10—11; krş. Şibli, s. 45—46).

Muhammed b. 'Omar ar-Râdüyânî (*ayn. esr.*), Raşid al-Dîn Vâfât ve Şams-i Kays-i Râzî (*al-Mu'cam fi ma'ayîr-i aş'âr al-'Acam*, nşr. Mu-

darris Razavî, Tahran, 1338 hş., ofset 300 v.d., 476)'nin edebî san'atlar ve belagat ilimlerine âit eserlerinde, 'Unşurî'den bol miktarda örnekler zikretmeleri, onun başarı ve maharetini ortaya koyar.

'Unşurî'nin üslûbunu kısaca özetlemek gerekirse, o, Sâmanî devri üslûbunu (Horasan üslûbu) devam ettirmiş ve onu olgunlaştırarak son noktasına kadar götürmüştür. Yukarıda zikredildiği gibi, kasîdelerine çoğunlukla tegazzül ile ve bâzan da tabiat tasviriyle başlar; bir girizgâh ve tahallus beyti ile de birden bire asıl maksada geçer. Kasîdelerinde av ve bahçe tasvirleri, çöl tasvirinin yerini almıştır. Tavsifler ve tasvirler umumiyetle canlı ve tabiidir. Şiirin konusunu sultanın savaşları, meclis ve mahfilleri, ordusunun kahramanlıkları, savaş filleri, atı, kılıcı, mâşûkun zülfü, bayramlar, bunların tasvirleri v.b. tabii manzaralar (Z. Şafâ, I, 365, 368; krş. Şibli, s. 42) teşkil eder. 'Unşurî'nin üslûbuna damgasını vuran en önemli nokta, kendisine has mazmunlara fazlaca yer vermesi, terkipler ile bâzı nâdir kelimeler kullanması, az da olsa, ilmi tâbirleri, mantikî fikir ve istidlâlleri şiire sokmuş olmasıdır (Muhammed Nûrî 'Osman, *Vâja-nâma-i bas-âmadî-i 'Unşurî*, Moskova, 1970, s. 7—11 v.d., 21; krş. *Farsça önsöz*, s. 9—11 v.d., 21—22). Yukarıda işaret edildiği gibi çağdaşları, bilhassa muahhar şâirlerden çoğu, hattâ Hâkânî bile 'Unşurî'nin üslûbunu benimsemiş, onun yolunda gittiğini itiraf etmiştir (Z. Şafâ, II, 336, 350). Ayrıca Azrakî, Sanâ'î ve Mu'izzî de onun üslûbunu benimseyip devam ettirmeyi denemişlerdir (*ayn. esr.*, II, 338, 335—336).

Bibliyografiya: Metin içinde zikredilenlerden başka, Âzâd (*Gulam 'Ali Âzâd Bilg-râmî*), *Hizâna-i 'amira*, Kâmpûr, 1871, s. 317—318; Luţf 'Alî Beg Âzar, *Âtaşkada*, Bombay, 1277, s. 319—321; Bahman Mirzâ Kacar, *Tazkira-i Muhammed Şâhî*, yaz., *Kitâbhâna-i Maclis*, nr. 903, kısım 1, varak 160; Firiştâ Astarâbâdî, *Târîh-i Firiştâ*, Hindistan tab'i, ts., kısım 1, s. 67; Hakîm İbn al-Mubârak, Muhammed-i Kazvîni, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ'is*, Tahran, 1323 hş., s. 341—342; İbn Yûsuf Şirâzî, *Fihrist-i kitâbhâna-i Madrasa-i 'Âlî-i Sipahsâlâr*, Tahran, 1316—1318 hş., II, 644—645; Kâzîm, *Tazkira-i Kâzîm*, yaz., *Kitâbhâna-i Maclis*, nr. 901, s. 189—196, 325—348; Mudarris Muhammed 'Alî Tabrizî, *Rayhânât al-adab*, Tahran, 1323—1326 hş., III, 138—139; Mazâhir Muşaffâ, *Pâsdârân-ı suhan*, Tahran, 1335 hş., I, 92—158; Şabâ (Muhammed Muşaffar-i Husaynî), *Rûz u ravşan*, Hüpal, 1297, s. 482—486; Sâdîk (Muhammed Şâdîk Hasanhân Bahâdîr), *Şam'-ı ancuman*, Hindistan, 1293, s. 290; Şîr 'Alî Hanlûd, *Mir'ât al-hayâl*, Bombay, 1324, s. 25; *EI*, mad. 'UNŞURÎ. (M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

'UNVÂN. [Bk. UNVÂN.]

UNVÂN, Arapça'da 'unvân, 'invân veya 'unyân,

'inyân şekillerinde görülen bu kelime, kitap serlevhası veya makale başlığı ve bir kimseye, adına ilâveten, bulunduğu mevki göstermek üzere yazılı veya sözlü olarak verilen lekâb. mânalarına gelmektedir. Kitapların serlevhaları bazı el-yazmalarında çiçekli ve yapraklı bir şekilde süslenmiş bir çerçeve içerisinde gösterilirdi. Bu unvân umumiyetle iki sahife (1b—2a) içerisinde gösterildiği için bu sahilere, unvân veya Farsça'da olduğu gibi *sar-lavh* sahifesi adı verilirdi. Kelime masdar olarak, dış (zâhir)'i iç (bâtin)'e delil göstermek mânasına da gelir.

Bibliyografiya: *Kamus tercümesi* (İstanbul, 1305), IV, 697; Ş. Sâmi, *Kamus-i Türkî* (İstanbul, 1318), II, 954 v.d.; Hüseyin Kâzım Kad-ri, *Büyük Türk lügati* (İstanbul, 1943), III, 554.

(T. H.)

UNVÂN. 'UNVÂN, MUHAMMED RİZÂ B. HÂCÎ ŞÂLİH TABRİZÎ (1053?—1083?). Çalabî-i Tabrizî denilen İranlı bir şâir olup, XI. (XVII.) asrın ikinci yarısında yaşamıştır. 30 yaşında öldüğü (1078—1083 = 1667—1672 arasında) ne göre 1048—1053 (1638—1643) seneleri arasında Meşhed'de Tebrizli bir âileden dünyaya gelmiş ve aynı şehirde yetişmiştir. Tarbiyat (*Dânişmandân-ı Âzarbâyân*), *Kişâş al-Hâkânî* adlı tezkireden naklen onun İstanbul'da doğduğunu kaydederse de, bu zayıf bir ihtimâldir. Nasıl bir tahsil gördüğü bilinmemektedir. Meşhed'de bulunduğu sırada (1083—1092 = 1672—1681) Tâhir-i Naşrâbâdî ve Mirzâ Şâ'ib-i Tabrizî (ölm. 1088 = 1677/1678) ile görüşmüştür. Ömrünün sonlarına doğru Kandeher hâkimi Zu'l-fikâr Hân'a intisab etmiş olan 'Unvân, henüz 30 yaşlarında iken 1078—1083 (1667—1672) seneleri arasında vefat etmiş ve Dâr al-Sa'âda adı verilen İmâm Rîzâ'nın türbesi civarına defnedilmiştir. 'Arif-i Şirâzî'nin, 1078 (1667) senesinde Hindistan'da tamamladığı *Lafz al-hiyâl* (1067—1078 = 1656—1667 seneleri arasında te'lif edilmiştir) adlı eserinde ondan sağ olarak bahsetmesi ve Naşrâbâdî'nin 1083 (1672) senesinde yazmaya başladığı tezkiresinde Meşhed'de ölmüş olduğunu kaydetmesi gözönünde tutularak onun, 1078 (1667) ile 1083 (1672) seneleri arasında öldüğü söylenebilir. Tezkireler 'Unvân divanı'nın 5.000 beyitten fazla olduğunu kaydetmekle beraber Ahmed-i Gulçîn-i Ma'ânî, elinde bulunan iki divan nüshasına istinaden bu eserin 2.000 beyit olduğunu kaydetmektedir. 'Unvân divanı'nın diğer nüshaları için bk. Munzavî, *Fihrist-i Nuşaha-yi Haftî-i Fârisî*, Tahran, IV, 2453; ayrıca bk. İvanow, *Descriptive Catalogue*, Asiatic Society of Bengal'deki Curzon Koleksiyonu, Kalküte, 1926, s. 198.

Bibliyografiya: 'Alî Kulî Vâlih-i Dâğıstânî, *Riyâz al-şu'arâ*, mad. 'Unvân; Muhammed Tâhir Naşrâbâdî, *Tazkira-i şu'arâ* (Tahran, 1317 hş.), s. 396 v.d.; Mir Husayn Sanbhali, *Tazkira-i Husaynî* (Laknav, 1292), s. 210; Luţf 'Alî Bey Âzar, *Âtaşkada* (Bombay, 1277),

s. 36; Amîr al-Mulk Sayyid Muhammed Sâdîk Husayn Hân Bahâdîr, *Sam' Ancuman* (Hindistan, 1923), s. 297; Ş. Sâmî, *Kamûs al-a'lâm* (İstanbul, 1314), V, 3225; Muhammed 'Alî Tabrizî, *Ray-hânât al-adab* (1369), s. 139; M. A. Tarbiyat, *Dânişmandân-ı Âzarbâyecân* (Tahran, 1314), s. 107—108; Ahmed Gulçin-i Ma'ânî, *Unvân-ı Tabrizî, Naşriya-i Dânişkade-i Adabiyât-ı Tabriz* (1338 hş.), s. 402—408; Muhammed b. Muhammed Dârâbî-i Şirâzî mutahallaş ba 'Ârif, *Latâ'if al-hiyâl*, el yazması, Kitâbhâna-i Malik, nr. 4325. (A. NACİ TOKMAK.)

URBÂN. [Bk. URBÂN.]

URBÂN. [Bk. ARABİSTAN.]

URDÜ. [Bk. ORDU.]

AL-URDUN. [Bk. ÜRDÜN.]

URF. [Bk. ÖRF, ÂDED, USÛL.]

URFA (Grekçe Edessa, Süryânîce Orhâi, Ermenice Urhay, Arapça al-Ruhâ) eski Osrhoëne'nin yâni Diyâr Mudar'ın mühim şehridir.

Makedonyalıların fethinden önce mevcut bulunan şehrin tarihinin başlangıç devresi tamamen karanlıktır. İsminin Asurlular devrinde tesbiti hususundaki ısrarlı denemeler şimdiye kadar bir netice vermemiştir (E. Honigmann, *Urfa keitinschriftlich nachweisbar?*, ZA, yeni seri, 1930, V, 301 v.d.). İsminin menşei 'Oppōn olarak görülebilirse de, bu isim şehrin surları içerisinde bulunan Καλιπρόνη adlı kaynakla birlikte Osrhoëne muntikasına da delâlet eder (krş. Isid. Charak., I, nşr. Müller, GGM, I, 246'da 'Oppa, 'Oppōn'ın, Steph. Byz., bk. Bârvai; Arabes Oroei, Plin., Nat. Hist., V, 85; VI, 25, 129; kitâbelerde Orrheni, CIL, 1797, VI, bu muntikaya Süryânîce'de Beş Orhâye adı verilir: Cureton, *Spicil. syr.*, s. 20). Süryânîce Orhâi isminin Arapça vurhâi (suyu bol mânasına gelen varîha'dan fu'lâi vezni)'den iştikak ettiği hakkındaki Marquart (E. Herzfeld, ZDMG, 1914, LXVIII, 665 v.d.) gibi bazı müelliflerin teklifleri hiçbir şekilde kabûl edilemez; aynı şekilde şehrin adının ilk kralı Orhâi'den geldiği görüşü de kabûl olunamaz.

Edessa, Selevkos I. tarafından daha eski bir iskân sâhasında yeniden kurulup (Euseb-Hieron., Chron., nşr. Helm, s. 127), Antiochos IV. tarafından 'Αντιόχεια ἐκὶ Καλλιπρόνη ismi verildi (Plin. Nat. Hist., V, 86=.... Edessam xuae quondam Antiochia dicebatur, Callirrhœn a fonte nominatam; Babelon'daki paralar, Rois de Syrie, s. CIII; Head, Histor. num., s. 814). Şehrin helenistik devrindeki adı, Makedonya'nın merkezinin adından (Eski Aigai, şimdiki Vodena) gelmektedir ve isim seçiminde mevsimin su zenginliğinin de rolü olmuştur (Steph. Byz.: Εδεσσα.....; Nöldeke, Hermes, V, 459'da Ουτώ'yi Op-pon tamamlamak istiyordu, krş. Féδύ'den Féδεα δδ = üōwp; Vodena'nın kendisinden çıktığı voda, G. Hoffmann,

Die Makedonen, Göttingen, 1906, s. 257; J. Marquart, ayn. esr., s. 664 v.d.; W. Tomaschek, SBAh. Wien, 1893, CXXX, fasikül II, s. 5). Malalas (Bonn nüshası, s. 418 v.dd.)'a göre şehre, Ἀντιόχεια ἢ καλλιπρόπος ismi de verilmişti.

Hristiyanlıktan önceki devirde Harrân'da da olduğu gibi Edessa'da bir yıldızlar akidesi hüküm sürüyordu; Edessalılar Venüs'e Baş Nikkal (Doctrini Addaei, s. 24) yâni „Ningal'ın kızı" (G. Hoffmann, ZA, 1896, XI, 258—260, § 11; Winckworth, Journal of Theol. Stud., XXV, 402) adını veriyorlardı.

Osrhoëne krallığının kuruluşundan önce, şehrin, galiba Selekasar (M.ö. 139'a kadar) idâresinde mühim bir rolü yoktur.

Şehrin eski tarihi tamamıyla meçhuldür. Romalılar tarafından Arap olarak kabûl edilen Osrhoëne prensleri (Tacit., Ann., XII, 12, 14; Nat. Hist., V, 85; Arabiam Orrhoeon), Ma'nû, Bakrû, 'Abdû, Sahrû, Gebar'û, Aryû gibi Vabatî, Abgar, Maz'ûr, Wâ'il gibi Arap veya Fradaşt, Pharnataspat veya Parşamas pates gibi Part isimleri taşıyorlardı. M.s. I. asır sonundan beri Urfa'da hüküm süren hânedan, o zamanlar Nizib'e de hâkim olan Adiabeniiler (Josephus, Ant. Jud., XX, 68) ile sıkı bir sıhriyet kurmuşlardı (Duval, Hist. d'Édesse, s. 27 v.d.).

Edessa hükümdarlarının, tarihi kayıtlara ve M.ö. 87 senesine kadar Partların yüksek hâkimiyeti altında bulunduklarını gösteren paralarına dayanarak V. Gutschmid tarafından yapılan listesi şöyledir:

Aryû (M.ö. 132-127); 'Abdû bar Maz'ûr (127-120); Fradaşt bar Gebar'û (120-115); Bakrû I. bar Fradaşt (115-112); Bakrû II. bar Bakrû (yalnız olarak 112-94, Ma'nû I ile 94'te, Abgar I. Pekâ ile 94-92, arasında); Abgar I. (yalnız 92-68; bunun devrinde devlet kısa bir müddet için Ermeni Tigran'ın hâkimiyeti altına girer); Abgar II. [Ariamnes?] bar Abgar, Maz'ûr kabilesinden olup, bu sonuncu isim Florus III, II, 7 ve Ruf. Fest., Brev., 17'de; Mazorus, Mazzares [68-53], v.b. şeklinde geçmektedir. Mazorus, 65/64 senelerinde Roma ile dostâne münâsebetler kurmuştur.; Karrhai muhârebesinden sonra bir yıllık hükümdarsız devir (53-52); Ma'nû II. Allâhâ (Theos, 52-34); Paçuri (34-29); Abgar III. (29-26); Abgar IV. Sumakâ (26-23); Ma'nû III. Saphlûl (23-4); Abgar V. Ukkâmâ (M.ö. 4 - M.s. 7); Ma'nû IV. bar Ma'nû (M.s. 7-13); Cumont, Birecik kalesinde, Bîrşâ (Birecik) Prens Ma'nû bar Ma'nû'nun vâlisi, kumandanı Zarbian'a âit M.s. 6. yıla âit Süryânîce bir mezar taşı kitâbesi bulmuştur (Kugener, RSO, 1908, I, 587; Cumont, Études syriennes, Paris, 1917, s. 144); Abgar V. Ukkâmâ (ikinci defa 13-50); Ma'nû V. bar Abgar (50-57); Ma'nû VI. bar Abgar (57-71); Abgar VI. bar Ma'nû (71-91); bu sonuncunun zamanında Senatör Ma'nû bar Ma'nû Fırat kenarında Serrin'de kendisi için

bir türbe inşâ ettirmiştir (B. Moritz, Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, nşr. Oppenheim, Leipzig, 1913, s. 163 v.d.); hükümdarsız geçen 18 yıllık devir (91-109); Abgar'ın yeğeni Adiabene'li Sanatrûk'un Urfa'da hâkimiyeti; Abgar VII. bar İza't (109-116). 116 yılında büyük bir isyandan sonra şehir, Lusius Quietus tarafından hücumla zapt edilip yakıldı, bunu Roma hâkimiyeti altında kısa bir hükümdarsız devir tâkib etti (116-118). İlur (veya Yalud) ve Farnataspat (118-122), sonra Farnataspat yalnız başına (122-123); Ma'nû VII. bar İza't (123-139); Ma'nû VIII. bar Ma'nû (139-163). Verus'un Partlarla olan savaşında, 163/164'te, Urfa (Edessa) Romalılar tarafından muhâsara edildi ve Part kuvvetlerinin imhâsından sonra, Romalılara teslim edildi. Harp sırasında Vâ'il bar Sahrû (163-165) hükümrandı. Sulh akdinden sonra (165) Osrhoëne Roma himâyesine girdi; Abgar VIII. (165-167); Ma'nû VIII. q-λoqóμαioς (2. defa 167-179); Abgar IX. bar Ma'nû (sikkelerde: A. A'υλος Εερπιμος Μεωδ' Αβγορ-ος; 179-214), bu hükümdar zamanında (teşrin I. 201) Urfa'da ilk büyük su baskını vuku buldu, bu arada Abgar IX. 'ın sarayı da yıkıldı, o zaman Tebârâ mahallesinde kışlık bir saray inşâ edildi. Bu felâket üzerine kralın almış olduğu tedbirler hakkındaki resmî haberler kraliyet arşivindeki Urfa vekayinâmesi'ne nakledilmiştir.

Muhtemelen 202'de Abgar, Roma'da idi; Septimius Severus tarafından şerefli bir şekilde karşılandı. Hristiyanlığın o sıralarda devlet dini seviyesine yükseldiği rivâyet edilir (tabiatıyla bu ispat edilememiştir; Gomperz, Archäol — epigraph. Mitt. aus Österr. — Ungarn, XIX, 154-157). Efsâneye göre, Abgar V. Ukkâmâ'da 29 veya 32 senesinde hristiyanlığı kabûl etmiş olmalıdır (R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht, Brunswick, 1880). Hristiyan âlim Bardaisân (Βαρ-δισάνης, 154-222) Abgar IX. 'ın arkadaşı idi; ayrıca Sex. Iulius Africanus'un bir müddet onun sarayında kaldığı söylenir (Ps. Moses Khoren., Gesc., II, 10). Şar'sâ akidesi Abgar IX. tarafından kesinlikle ortadan kaldırıldı. Abgar, sonra Severos Abgar X. bar Abgar ile müstereken hüküm sürdü (214-216); 216'da ikisi de İmparator Antonius Caracalla tarafından zincire vuruldu. İmparator kışı, o zaman henüz Roma kolonisi hâline getirilmiş olan Urfa'da geçirdi ve 8 nisan 217'de oradan Karrhai (Harrân)'a giderken yolda öldürüldü.

Zuknûn vekayinâmesine göre, Urfa krallığının yıkılışından sonra, Ma'nû IX. bar Abgar daha 26 yıl (216-242) hüküm sürmüştür; muhtemelen o, bu sırada Roma'da yaşamış ve sadece ismen hükümdar olmuştur.

Sâsânî'lerden Ardaşir ve Şâpûr I., Romalılarla Osrhoëne'yi tekrar ihtilâf mevzuu yapınca Gordianus III, eski hânedanın bir âzasını bir defa daha

kral tâyin etti. Sikkelerden anlaşıldığına göre, herhâlde (Antonius) Ma'nû'nun oğlu olan Abgar XI. Frahates 242—244 arasında Urfa'da hüküm sürmüştür. Roma'ya dönünce, orada karısı Hodda için bir anıt-mezar yaptırmıştır (kitâbe: Corpus Inscript-Latin, VI, 1797).

Kral âilesinin hristiyanlığı kabûlünden itibaren, Urfa, Adiabene'nin yanında, Süryânî edebiyatının merkezi idi (krş. Duval, Hist. d'Édesse, s. 107 v.dd. ve Wright, Duval ve Baumstark'ın Süryânî edebiyatı tarihleri).

Gordianus (244)'dan beri Urfa bir Roma şehri idi; her ne kadar onun ölümünden sonra Philippus Arabs, Mezopotamya'yı Fırat'a kadar Partlara terk ettiyse de, Roma garnizonları yine orada kaldı (Mommsen, Röm. Geschichte, V, 422). Şâpûr I. 260'ta Urfa'yı kuşattı ve İmparator Valerianus, buradan uzak olmayan bir yerde Perslere esir düştü. Sonra şehir bir müddet Odainas ve Zenobia (273'e kadar) 'nın idaresindeki Palmyra devletine bağlandı.

363 sulhünden sonra Nizipli Aphrem (Ephraim=ölümü 9 haziran 373) Urfa'ya göçüp orada İran okulunu te'sis etti. İmparator Valens, Arius taraftarı olarak, eylül 373'te Ortodoksları Urfa'dan sürdü, bunlar ancak onun 378'de ölümünden sonra oraya döndüler. Urfa civârında mukaddes dağdaki manastırlar 396'da Hunlar tarafından yağma edildi; Aphrem'in yeğeni 'Absamyâ bu hâdise üzerine merisyeler yazmıştır.

Ancak III. asır başlangıcından itibaren şehrin metropolitlerinin isimleri mâlumdur; bunlar Pâlüt (takriben 200) ile başlar, aralarında Nesturî düşmanı Rabbûlâ (411-435), rakibi ve halefi Hîbâ (435-457), VI. asırda Severia Yakubiliğinin kurucusu Yakub Baradaïos (Ya'kôb Bürde'anâ, ölümü 578) bulunur. Bununla beraber, daha sonraları hristiyanların takibata uğramaları, bu dini kabûl eden Urfalılardan Şarbil ve Barsaniyâ (250), Şemônâ, Gûryâ ve Habbîb (309-310)'ın efsâne ile süslenmiş şahadetlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. „Roma şehrinden insan-Tanrı" (aziz Alexios) efsânesi Rabbûlâ zamanına götürülür.

Urfa, Osrhoëne rûhanî bölgesinin hem idârî hem dinî merkezi oldu; 451'de buraya bağlı yedi piskoposluk vardı: Μαροῦκολις (Süryânîce Hiklâ de -Şaiyâdâ „Avcı mabedi"), Κορβῆι (Harrân), Κιρκ-ἔδισιου, Βίρβα (şimdiki Birecik), Καλλιπικος, Κωοσαντίμ (Tellâ, Tellâ de-Mawzelâs) ve Tayiâyê (Schulthess, Abh.G.W. Gött., yeni seri., X, 1908, nr. 2, s. 134). Daha sonraları bunlara Βόνναι (Sürüc), Ἐλαμάρβου (Tellmahrê), Ἡμερία (Süryânîce İmerin), Δαύσαρα (Arapça Kal'at Ca'bar), Νέα Γιού-λεντία Μαγαγῶ (Süryânîce Ma'râşâ) katıldı (BZ, 1924, XXV, 73 v.d., 77 v.d.).

Nestûrîler 457 senesinde reisleri Narsai ile birlikte Urfa'dan sürüldükten sonra, İmparator Zenon 489'da İran mektebini nihâi olarak kapattı (Ba-

umstark, *Gesch. d-Syr. Lit.*, s. 104, not 12, s. 109, not 10).

İmparator Anastasios zamanındaki İran harplerini (502—506) bir Urfalı'nın Süryânice vekayinâmesi tasvir eder; onun müellifi olarak yanlışlıkla Yosua (İsô) Stylites gösterilir. Diyarbakır düştükten sonra (503), Kavaz Urf'a'yı kuşattı ise de, almağa muktedir olamadı (Prokop., *Bell. Pers.*, II, 13). Şehri müdâfaa edecek olan, inzibattan mahrum Got kuvvetleri, orayı düşmancasına yağma ettiler ve Osrhoëne'nin büyük bir kısmı insansız kaldı. Şehrin dördüncü defa sel baskınına uğramasından sonra (525), İmparator Iustinus I. onu yeniden kurdurttu ve oraya Ἰουστινιανούπολις adını verdi (Malalas, Bonn nşr., s. 419; Euagrius, *Hist. eccl.*, IV, 8; Hallier'in [bk. *Texte u. Unters.*, IX/1, 130'daki] tamamen mesnedsiz şüphesinin tekrarı için bk. Ed. Meyer, *Real-Enz. d. Klass. Altertum swiss.*, mad. *Edessa*, nr. 2 ve diğerleri). Husrav I. mayıs 540'ta Suriye'den dönerken şehrin önünde ordugâhını kurdu, fakat 200 libre altın alınca geri çekildi (*Chronik von Edessa*, bölüm 105; Nöldeke, *Tabari*, s. 239). Onun 544 senesindeki inatçı muhâsarası ise başarısızlığa uğradı; muahhar bir efsâneye göre, o zaman keşfedilen Σικὼν ἀμειροποιήτος'in mucizeleri şehri düşmandan kurtardı.

VI. asırda bütün Suriye ve Mezopotamya'ya monofizistler hâkim oldular. Urf'a'da Origenes'in te'sirinde kalarak varlık birliğine dayanan bir mezhep kuran Stephanos bar Şudail pek çok taraftar buldu. 580 senesinde Hüzmüz IV., kumandanı Azarmahan'ı Romalılara karşı gönderdi; bu zat, Urf'a'yı üç gün muhâsaranın sonra tekrar geri çekildi. Marverikios'a sığınmak üzere Urf'a'ya gelen Husrav II. 609'da, şehri zapt etti (*Chron. Pasch.*, Bonn tab'ı, s. 432). Daha önce Romalı General Narses zamanında bir süre kendi hissesine düşen şehri ele geçirip, çok sayıda Ya'kûbî'î Sicistan'a ve Horasan'a sürdü (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, II, 125). Herakleios 628'de İran'a galebesinden sonra Urf'a'da Ortodoksluğu yeniden te'sis etti ve ileri gelen Ya'kûbî âilelerini sürdü.

Şehrin topoğrafyası hakkındaki bilgiyi Süryânî ve Grek müelliflerine borçluyuz. Urf'a, Fırat üzerindeki Zeugma (=Belkis) ve Birsâ (=Birecik)'den başlayıp, Mardin ve Nusaybin üzerinden Dicle'ye ulaşan şark-garp doğrultusundaki büyük ticâret yolu ile Samsat'tan Harrân (Karrhai)'a giden yolun kavşak noktasında idi. *Itinerarium Antonini* (s. 184—192)'de, Germanikeia'dan Urf'a'ya Zegma üzerinden, biri Samsat (Sümeysât) ve diğeri Calleceme'dan geçen iki yoldan bahsedilir. Şehir, üç tarafından dağlarla çevrili olup, şimdi Kara-Koyunlu veya Nahr al-kut denilen Σικιόπος (Süryânice Daysân „atlayıcı") nehri yakınında cenûb-i şarkîye açılan vâdideki oyukta bulunmakta idi. Cullâb ile birlikte Belîh'e dökülen bu nehir, İmparator Iustinian yük-

selen suları bir tabii kanalla şehrin şimaline aktarın-caya kadar (Prokop., *De aed.*, II, 7, str. 2 v.dd.; *Anecd.*, 18, 38), Urf'a vekayinâmesi'ne göre, taşkınları ile şehri dört defa ağır hasara uğratmıştır (teşrin II. 201, mayıs 303, 18 mart 413 ve 22 nisan 525). Bununla beraber 668 ve 743 tarihlerinde yeni sel baskınlarından bahsedilmiştir (*Theop. Chron.*, nşr. de Boor, s. 537; „Zukânin vekayinâmesi" nde 743 yılı). Şehir, çift surla çevrilmiş olup, bu sur aynı zamanda cenûb-i garbide Nemrut Dağı'nın bir kolu üzerinde bulunuyor ve bu dağın kendisine hâkim bir durumda olduğu kaleyi de içine alıyordu. Iustinian bu sebepten bu taraftaki surları takviye ettirdi. Kalenin garp ucunda, birisi üzerindeki kitabeye göre, Ma'nû'nun kızı kraliçe Şalmat'a âit, iki sütun bulunuyordu (Sachau, *ZDMG*, XXXVI, 153 v.dd.). İç kalenin Bêş Tebârâ adı verilen büyük bir meydanında Abgar IX., 201 senesindeki sel baskınından sonra bir kışlık saray yaptırmıştı, şehrin ileri gelenleri ise, bu sırada, yakındaki Bêş Şahrâyê denilen yukarı çarşıya ikametgâhlarını nakletmişlerdi. Ayrıca, orada hristiyanlık devrinden kalma büyük bir mezbah ve kezâ kraliyet arşivi (ἀρχαίον; Bêş 'Uhdânâ) bulunuyordu. Kalenin aşağı kısmında şehrin içinde iki havuz vardı. Kaynak suyu ile beslenen, balıkları Bamyke (Menbic)'deki gölünkiler gibi mukaddes sayılan büyüğü, eski kaynak καλλιπρόβη'ye şimdiki Birket İbrahim'e tekabül etmektedir. Bu iki gölün küçüğü olan 'Ayn Zilka havuzu bu büyük havuzun cenûbunda bulunuyordu. Şehirde belediye dairesi (ἀρχαίοσ), 497'de yapılmış bir sütunlu yol (ἀρχαίοσ), birçok umûmî hamam (δημόσιον), bir tiyatroya, bir hastane ve bir atmeydanı bulunuyordu. Şehrin altı kapısı şu isimleri taşıyordu: Şimâlde Bêş Şemeş ve Barlâhâ (Βαρθολομαίου; Prokop., *Bell-Pers.*, II, 27, 44) kapıları, garpta yeraltı mezarlarına giden Mağaralar kapısı, cenûb-i garbide Saat (Şâ'e, muhtemelen Prokop., *Bell-Pers.*'deki aynı yer Σοίνας πύλαι; krs. Duval, *Hist. d'Édesse*, s. 207, not 1) kapısı, cenupta Büyük kapı ve şarkta Tiyatro kapısı (Duval, s. 14). Araplar sonraları sâdece dört kapıdan bahsederler: Harrân kapısı, Büyük kapı, Sab'a kapısı ve Su kapısı. Daysân ırmağının taşması ile birçok defalar tahrib edilen Eski Kilise, Tetrasyon ve Bêş Şabtâ meydanının yakınında idi (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 359). Süryânî müellifler, şehrin içinde ve dışında birçok kilisenin adını verirler (Duval, *ayn. esr.*, s. 16 v.dd.; Baumstark, *OC*, IV, 164—183).

Şehrin garbında, Nemrut Dağı'nda kayalara oyulmuş çok eski devirlerden kalma mezarlar vardı; kıralların ve metropolit Abşelâmâ bar Abgar'ın anıt mezarları da orada idi; şehirden iki buçuk saat uzakta Amaşşemiş (ἡμροσάμις)'in, Σάρεδος'un karısının, Mávros'un oğullarının mezarları bulunmaktaydı. Birçok münzevî keşişin hücreleri gibi onların birçok manastırları da mukaddes dağ üzerinde

idi. Bu muhtemelen üzerinde keşiş Asvânâ ('Ασων)'ya birtakım hayali görüntülerin vuku bulduğu Τσερόριον (Antakya'daki gibi Σταίριον „Haçdağı" okuyarak) Öposdur (Philoxenos, *Brief an Patrikios*, yanlış bir başlık altında=Ninova'lı İshâk, *Brief an Symeon vom Θανραδτινὸνδρος*, *Nova Patrum Bibliotheca*, nşr. Angelo Mai, VIII, Roma, 1871, s. 186, bölüm 39; krs. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, s. 29, 142 not 10; 225 not 2) idi. Diğer bir tepe, hristiyanlık devrinde Rēmāsa de-Bêş Alahâ Kiklâ (Symeon Metophrastes, Migne, *Patr. Graec.*, CXVI, sütun 141: Β'Θελα-κικλᾶ) adını taşıyordu. Urf'a'nın civârında Bohayn, Serrin, Kubbê ve Kefar Şelem veya Negbaş köyleri vardı. 505 yılında tâmir edilen, Tel Zimâ ve Mavdûd'dan gelen iki su kemeri şehrin içme suyu ihtiyacını te'min ediyordu (Ps. -Josua Stylites, str. 59 v.d., 62, 87). Urf'a'daki bu mevkilerin yerleri ve binaları ekseriyetle tam olarak tesbit edilememektedir (Urf'a'nın eski planları için bk.: Carsten Niebuhr'un 1780 tarihli krokisini tashih eden G. Hoffman'ın planı, Wright, *Chron. of Josua Stylites*, 1882'de bulunmaktadır; daha iyisi için bk. F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth*, London, 1913, s. 46).

Abû 'Ubayda 637 senesinde 'Iyâz b. Ğanm'ı Elcezîre'ye gönderdi. Osrhoëne'yi vergi vermek sûretiyle kurtarmayı deneyen Grek Vâli İvannes Kateas, İmparator Heraklius tarafından azl edilip, yerine General Ptolemaios tâyin edildikten sonra, al-Ruhâ' (Edessa) 639'da Mezopotamya'nın diğer şehirleri gibi teslim oldu (al-Balâzurî, nşr. de Goeje, s. 172—175; İbn al-Aşîr, nşr. Tornberg, II, 414—417; Yakût, mad. *al-Cazîra*; H'arizmî, nşr. Baethgen, *Fragmente syr. u. arab. Historiker*, Leipzig, 1884, s. 16, 110 = *Abh. KM*, VIII, nr. 3; Theophanes, nşr. de Boor, s. 517—521). Şehir o zamandan itibaren siyâsî ve hemen arkasından da dinî ehemmiyetini kaybetti ve orta halli bir taşra şehri hâlini aldı. Onun en son mühim piskoposu olan Edessalı Jacob ancak dört sene (684—687) ve sonraları bir defa daha dört ay (708) piskoposlukta bulundu. Marûnî Urfalı Theophilos (ölm. 785) bir dünya tarihi yazdı ve Homeros'un İlion hakkındaki iki kitabını Süryânice'ye tercüme etti.

Umûmiyetle al-Ruhâ', -Rakka, Harrân ve Çarkisiya gibi-Diyâr Muzâr'a âit kabul edilir (İbn al-Aşîr, VIII, 218; Yakûbî, I, 177; M. Hartmann, *Bohtân*, s. 88, not. 2 ve 3 = *Mitt. VAG*, 1897, I, 28). al-Ruhâ' 67 (686/687) tarihinde Harrân ve Samsat (Sümeysât) ile bir vilâyet hâline getirilip, İbrahim b. al-Aştâr, buranın vâililiğine Hâtim b. al-Nu'mân'ı tâyin etti (İbn al-Aşîr, IV, 218).

Hristiyanların „Eski kilise" si, biri 3 nisan 679'da ve diğeri 718'de olmak üzere iki zelzele neticesi yıkıldı. 737 yılında Başîr adlı bir Grek Harrân'da ortaya çıktı ve kendisini Konstantinos'un oğlu Tiberios olarak tanıttı; önce kendisine inanıldı ise de,

sonradan ne olduğu anlaşıp Ruhâ' da idam edildi (Barhebraeus, *Chron. syr.*, nşr. Bedjan, s. 119). Şehir, 133 (750/751)'te, sonradan halife olarak al-Manşûr lekâbını alan Abû Ca'far ile, Emevî taraftarı İshâk b. Muslim al-'Ukaylî ve kardeşi Bakkâr arasındaki muhârebelerin cereyan ettiği sâha oldu. İshâk ve Bakkâr ancak Marvân'ın ölümünden sonra teslim oldular (İbn al-Aşîr, V, 333 v.d.). Buna rağmen Elcezîre'de yeni isyanlar devam etti (İbn al-Aşîr, V, 370 v.dd.). Böylece al-Mansûr zamanında, Hişn Mansûr'un da kurucusu olan, Ruhâ'ın Mansûr adlı vâlisi 141 (758/759)'de al-Rakka'da idam edildi (al-Balâzurî, s. 192). Hârûn al-Raşîd, Urf'a'ya geldiği zaman, hristiyanlar aleyhinde şüphe yaratılmak istendi ve Bizans imparatorunun her sene gizlice, kiliselerde ibâdet etmek için şehre geldiği iddia edildi; fakat halife bunun yalan olduğunu anladı. Telmafrâyê ve Ruşâfâyê ile birlikte Urf'a'nın en muteber âilelerinden biri olan Bümâyê (Suriye'de Afrîn vâdisinde al-Cüma'dan), onun hırsının kurbanı olarak çok zarar gördüler (Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 130; Türk. trc., I, 206). Hristiyanlar, 812'de himâyeden mahrum bulunan şehrin âsi Naşr b. Şabaş ve 'Amr tarafından yağma edilmesini 5.000 sikke (Züze) ödemek sûretiyle önleyebildiler; bu sebepten Abû Şayh 814'te Urf'a'yı şehrin sâkinleri hesabına tahkim etti (Barhebraeus, 136; Türk. trc., I, 213). al-Ma'mûn halifeliğinin başlangıcında kumandanı Tâhir'i Urf'a'ya gönderdi. Bunun İranlı askerleri, orada her iki âsi tarafından muhâsara edildi ise de, bunlar aralarında Tell Mafrê'li Mâr Dionysios'un da bulunduğu şehir ahâlisi ile birleşerek bu iki âsiye başarıyla mukavemet ettiler (Barhebraeus, 139; Türk. trc., I, 213). İsyân eden ordusundan bizzat, Rakka (Kallinikos)'ya kaçan Tâhir, âsileri kendi tarafına kazandı ve 'Abd al-A'lâ'yı Urf'a'ya vâli yaptı, onun zamanında şehir halkı çok eziyet çekti (Barhebraeus, 139 v.d.; Türk. trc., I, 215). 825'te Elcezîre'yi idâre eden Muhammed b. Tâhir, kezâ al-Mu'taşim ve halefleri devrindeki vâliler gibi Urf'a'daki hristiyanları tâkibata uğrattı.

Bizanslılar, 331 (942/943) senesinde, Diyarbekir, Erzen, Dârâ ve Resûlayn'ı zapt edip Nusaybin önlerine kadar ilerlediler ve Urf'a halkından İsa'nın μανσὺλτος (*al-İkônât al-Mandil*) denilen mukaddes tasvirini istediler; Halife al-Muttağî'nin muvaffakati ile tasvir, 200 müslüman esirin serbest bırakılması ve istikbalde şehrin tâciz edilmeyeceği vaadi karşılığında onlara verildi (Yahyâ b. Sa'îd al-Anşâki, nşr. Krackovskij-Vasilév, *Patrol. Orient.*, XVIII, 730—732; Şâbit b. Sinân, nşr. Baethgen, *ayn. esr.*, s. 90, 145). Tasvir, 15 ağustos 944'te İstanbul'a getirilip büyük bir merasimle Ayasofya kilisesine ve İmparatorluk Sarayı'na götürüldü (Yahya, *ayn. yer.*'den başka krs. al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab*, II, 331; İbn al-Aşîr, VIII, 302; Konstantinos Porphy-

rogenetos'a izâfe olunan Σ'ου α'χειροποίητος hakkındaki konuşma için bk. *De imagine Edessena*, nşr. Migne, *Patr. Graec.*, CXIII, str. 432, daha iyi nşr için bk. V. Dobschütz, *Christusbilder, Texte u. Untersuch.*, XVIII). Ancak bu anlaşma, daha 338 (949/950)'de, Urfa sakinleri ile birlikte Misis (al-Maşşisa)'e bir akın yapan Sayf al-Davla tarafından bozuldu (Yahyâ, *ayn. esr.*, s. 732). Bizanslılar 348 (959/960)'de Domestikos Leon idâresinde Diyarbekir ve Urfa'ya kadar ilerlediler (İbn al-Aşîr, VIII, 393). İmparator Nikephoros Phokas 357 (967/968) sonuna doğru Diyâr Mudar, Meyyâfârikin ve Kafartûsâ'ya kadar ilerledi (Yahyâ, s. 815). İbn al-Aşîr (VIII, 454)'e göre, Urfa, muharrem 361 (teşrin I. ve II. 971)'de tamamıyla yakıldı ve birlikler Elcezîre'de bırakıldı; 361 rakamı yerine 362 okunmalıdır, burada 969'da yakılmış olan (Abu'l-Farac *tarihi*, I, 266) Urfa ile Emesa (Hims; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 190; Türk trc., I, 266) karıştırılmıyorsa, bu tarih muharrem 362 olmalı ve Johannes Tzimiskis'in seferi kasd edilmiş bulunmalıdır.

İbn Havkal 978'de Urfa'da 300'den fazla kiliseden bahseder ve al-Mağdisi buradaki kubbesi zengin mozayiklerle süslü piskoposluk kilisesini, dünyanın dört harika kilisesi arasında sayar.

Şehir, 416 (1025/1026)'ya kadar Banî Numayr kabilesi reisi 'Uṭayr'e aitti. Bu zat, oraya Ahmed b. Muhammed'i nâib olarak tâyin etti. Fakat sonradan onu öldürttü. Bunun üzerine ayaklanan halk, şehri Diyarbekir Mervânîlerinden (Grekçe 'Απομειν-άυλς) Naşr al-Davla'ya verdi; o da şehri Zangî vâsıtası ile işgal ettirdi. 'Uṭayr'in öldürülmesi ve Zangî'nin ölümü (418=1027) üzerine Naşr al-Davla Urfa'nın bir burcunu 'Uṭayr'in, diğerini de Şabal'in oğluna verdi (İbn al-Aşîr, IX, 244). İliki (diğer kaynaklara göre şehre vâli tâyin edilen ve 'Uṭayr'in dul karısı tarafından şiddetle sıkıştırılan Türk asıllı Salman Σαλαμάνυς), burcu 20.000 Dârâ sikkesine ve dört köye karşılık Sümeysât (Samosata)'ta ikamet eden Gudeliös'un oğlu Bizans Protospatharios'u Georgios Maniakes'e sattı; bu zat, bir gece ortaya çıkıp üç burcu işgal etti Meyyâfârikin emirinin onu tekrar şehirden sürmek için yaptığı beyhude bir teşebbüsten sonra, bu arada birçok hristiyanın hâlâ oturduğu şehir yağma edilmiş ve yanmıştı (1030/1031 kısı); Maniakes iç kaleyi ve şehri işgal etti (İbn al-Aşîr, IX, 281; Süryânî Michael, nşr. Chabot, III, 147; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 214; Türk. trc., I, 289; Aristakēs Lastivertci, bölüm 7, s. 24 v.d.; Matt'eos Urhayeci, 1898 neşri, bölüm 43, s. 58—62; trc. Dulaurier, s. 46—49; Kedren. -Skylitz., Bonn neşri, II, 500; şehrin teslimine âit tarihi mâ-lûmat birbirinden bâriz bir şekilde ayrılır). Urfa, Maniakes hâkimiyetinde, yıllık bir vergi gönderilmesi mukabilinde, Bizans'tan belirli bir ölçüde

müstakil bulunmuş gibi görünmektedir (Kedrenos-Skylitzes, s. 502).

Urfalı Patrikios, recep 427 (mayıs 1036)'de Nümevriilerden İbn Vaşşâb'a ve onun çok sayıdaki mütteliklerine esir düştü; şehir yağma edildi, fakat kale Bizans garnizonunun elinde kaldı (İbn al-Aşîr, IX, 305; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 217; Türk. trc., I, 291). İmparator 1037 sulhü ile bütün Urfa'ya tekrar sâhip oldu ve şehir yeniden tahkim edildi (İbn al-Aşîr, IX, 313; Barhebraeus, s. 221; Türk. trc., I, 296). Ermeni kaynaklarına göre, Apuk'ap, veya Λέων Λεπενδρῶς sonra kumandan olarak Gürcistanlı Βαγρατιόν Maniakes'in yerine geçti. 1059'da 'Ιωαννῆς ὁ Δοναυτίλς şehrin idârecisi (katapano) idi. Türkler 1065/1066 ve 1066/1067'de Horasan kumandanı (Horāsân-sālār)'nın idâresinde şehrin üzerine yürüdüler ve Alparslan Urfa'yı 1070'te elli gün muhâsara etti; şehir Vasil (Bulgar Kralı Alösian (?))'in oğlu tarafından müdâfaa edildi. Malazgirt zaferinden sonra Urfa sultana verildi; fakat mağlûb imparator Romanos Diogenes artık şehre hâkim değildi ve idârecisi (katapano) Paulos onun İstanbul'daki hâlefine gitti (Skylitzes, Bonn tab'ı, s. 702). Urfa 1081/1082'de de Emir Husrev tarafından beyhude yere kuşatıldı. Vasil'in ölümünden sonra, önce Ermeni Smbat, altı ay sonra (23 eylül 1083) Philaretos Brachamios Urfa'ya hâkim oldu. Bu da, 1086/1087'de yenildi. O da, gaybûbeti sırasında vekili öldürülüp şehir de Sultan Melikşâh'a teslim edildiği için Urfa'yı kaybetti. Melikşâh, Emir Bozân'ı Urfa ve Harrân'a vâli tâyin etti. Onun 1094'te Tutuş'la yaptığı savaşta ölümünden sonra, Dimaşk (Şam) ve Haleb sultanının kumandanı Alpyaruk, şehri işgal edip ordusuna yağma ettirmek istediye de, daha önce Galî adındaki Grek rakase tarafından zehirlendi. Bunun üzerine Het'um'un oğlu, Ermeni şefi T'oros (Theodoros) kaleyi ele geçirdi. 1097/1098'de Kont Balduin Tell Başîr'i zapt edince, T'oros onu, düşmanlarına karşı müstereken savaşmak üzere Urfa'ya çağırdı ve sevinçle karşıladı; fakat 15 gün sonra Balduin'in istememesine rağmen, Urfalılar tarafından katledildi. Urfalı Matt'eos, nşr., 1898, s. 260 v.d. (Frans. trc. Dulaurier, s. 218—221; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi* (952—1136) ve *Papaz Grigor'un zeyli* (1136—1162), Türk. trc. Hrant D. Andreasyan, Ankara, 1962, s. 195; *Anonyme syr. Chronik von 1203/1204*; Chabot, C.—R. Acad. Inscr. Lettr., 1918, s. 431 v.dd.).

Latinler, 1098'den itibaren yarım asır Sümeysât (Samsat) ve Surûc'un da bağlı bulunduğu Urfa kontluğuna hâkim oldular (1098 Balduin I; 1100 Balduin II; 1119 Joscelin I; 1131 Joscelin II). Şehir bunların hâkimiyeti sırasında çok sıkıntı çekti. Musul hükümdarı 'Imâd al-Din Zangî, 23 kânun I. 1144'te burayı fethetti (muhâsaranın ve fethin tam tasviri için bk. *Anonymen syrischen Chronik von*

1203/1204, nşr. Chabot, *Corpus Script. Chrits. Orient.*, seri III, c. XV, 118—126; Frans. trc. Chabot, *Une episode de l'histoire des Croisades, Mélanges Schlumberger*, Paris, 1924, I, 171—179 [ayrıca bk. Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu tarihi* (1098—1118), İstanbul, 1974]). Franklar Joscelin II. ve Kaysûm'lu Balduin idâresinde, teşrin I. 1146'da bir kere daha şehri geri alma teşebbüsünde bulundular ve geceleyin içeriye girdiler, fakat altı gün sonra 10.000 Türk'le Nureddin çıkageldi; şehri alıp tahrip etti; ahâlinin bir kısmı öldürüldü, bir kısmı da esir edildi; Balduin maktul düştü, Joscelin Sümeysât (Samsat)'a kaçtı (Barhebraeus, s. 311 v.d.; Türk. trc., II, 378 v.d.). Haçlıların şarktaki müstahkem mevkinin düşmesi her tarafta büyük korku yarattı ve Avrupa'da ikinci Haçlı seferine yol açtı. Süryânî Dionysios bar Şalibi, kilise mensubu (Diakonus) olarak şehrin iki defa tahribi hakkında bir hitabe ve iki manzum *mêmre* kaleme almıştır; bu tarzda üç tanesini de, aynı zamanda Urfa'nın şehir tarihini müellifi ve Zangî'nin nedimi olan Basilios Abu'l-Farac b. Şummanâ yazmıştır (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, s. 293, 298).

Nureddin'in ölümünden sonra yeğeni Sayf al-Din Gâzi şehri hâkimiyeti altına aldı (1174); 1182'de şehir Salâhaddin'in eline geçti, o da daha sonra Malik al-Manşûr'a teslim etti. Malik al-Âdil ölünce (1218), oğlu Malik al-Aşraf Şaraf al-Din Mûsâ, Urfa, Harrân ve Hilâf'in hâkimi oldu. Şehir 1234 haziranında Alâeddin Keykubâd'ın orduları tarafından alındı ve ahâlisi Anadolu'ya sürüldü (Kamal al-Din, trc. Blochet, *ROL*, V, 88; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 468; Türk. trc., II, 534; [Osman Turan, *Seçuklular zamanında Türkiye*, İstanbul, 1971, s. 382; bk. mad. KEYKUBÂD I.]). Fakat Malik al-Kâmil dört ay sonra şehri geri aldı. 1244'te Tatarlar, 1260'ta Hulagu idâresinde Moğullar Urfa'dan geçtiler; Urfa ve Harrân halkı kendiliğinden teslim oldu, Surûc ahâlisi tamamen öldürüldü (Barhebraeus, *Chron. syr.*, 509; Türk. trc., II, 573; *Chron. arab.*, Beyrut tab'ı, s. 486).

Abu'l-Fidâ (aş. yk. 1321) zamanında Urfa harâbe hâlinde idi. Hamd Allâh al-Mustavfi 1340'ta ancak eski muhteşem yapıların bazı kalıntılarını gördü. Kalkışandı'ye göre şehir kendi zamanında (1400) tekrar imar ve iskân olunmuş ve canlanmıştı. [Timur'un Elcezîre seferi esnâsında (1393) Urfa'dan bahsedildiği gibi (Şaraf al-Din 'Alî Yazdi, *Zafar nâma*, Kalküte, 1887, I, 662), 1399'da Şam'dan dönüşünde Urfa şehrinin ileri gelenlerinin kendisine boyun eğdikleri de bilinmektedir (Nizâm al-Din Şâmî, *Zafar nâma*, Türk. trc. Necati Lugal, Ankara, 1949, s. 284). XIV. asrın başlarında şehir Döğer Emiri Dimaşk Hoca'nın hâkimiyetindedir. Bu zâtın 29 mart 1404'te öldürülmesinden sonra, Urfa, Ak-Koyunlu Karayülük Osman Bey tarafından zaptedilip, hizmetkârlarından Yağmur Bey'e verilmiştir. Kısa

bir süre sonra, şehir Yağmur Bey'den geri alınarak yine Karayülük Osman Bey tarafından yeğeni Nur Ali Bey'in idâresine terk edilmiştir (Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), tarihleri-boy teşkilâtı, destanları*, Ankara, 1967, s. 245 v.d.; Abû Bakr-i Tihirânî, *Kittâb-i Diyarbakrîyya*, nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara, 1962, I, 53, 67, 91). 1429'da Mısır askerleri Tanrıvermiş kumandasında Urfa'ya hücum ederek şehri yağma ve tahrib etmiş ve burasının hâkimi Karayülük Osman Bey'in oğlu Habil'i esir edip Kahire'ye götürmüşlerdir (Abû Bakr-i Tihirânî, *ayn. esr.*, I, 105 v.d.). Urfa, 1514'te Safevîlerin eline geçinceye kadar, Ak-Koyunlu emirleri arasındaki mücâdelelere sahne olmuştur (bk. mad. AK-KOYUNLU). Safevîler Urfa'nın idâresini Kaçarlara bırakmışlardır. Ece Sultan, beraberindeki az bir kuvvetle Ak-Koyunlu Yakub Bey'in oğlu Sultan Mîrad'la savaşarak şehri ele geçirip, Kudurmuş Sultan lekabını almıştır (Faruk Sümer, *Safevî devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ankara, 1976, s. 54). Osmanlı ve Safevî kuvvetleri arasındaki Dede-Kargın muhârebesi (takriben 15—20 mayıs 1516)'nde Karahan'ın maiyetinde bulunan Durmuş Sultan bu zat olmalıdır. Bununla beraber, Urfa kalesinin Osmanlılara intikali, 1517 senesi ilkbaharında Mardin kalesinin Osmanlılara tesliminden sonra vukubulmuştur (Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Mardin sancağı*, İstanbul, 1969, s. 27—34). Urfa, Diyarbekir beylerbeyliğine bağlanıp, idaresi Piri Bey'e bırakılmıştır (Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih*, II, 320; Nejat Göyünç, *ayn. esr.*, s. 34; ayn. mll., *Diyarbakir Beylerbeyliği'nin ilk idari tahsîmatı*, T D, sayı 23, s. 27). Urfa sancağının ilk tahririne göre (1518), şehir Bâb-i Berriyye, Bâb al-mâ, Bâb-i Âmid, Bâb-i Harrân ve Mağaracık adlı beşi müslüman, biri de Ermeni olmak üzere altı mahalleden ibaretti, 782 müslüman hâne, 75 müccered, 300 Ermeni hâne, 42 müccered vardı. Şehirde bir başhâne ve bir tabakhâne bulunuyordu (Başbakanlık Arşivi, *Tapu-Tahrir defteri*, nr. 64, s. 388—397). Aynı tarihte (1518) Urfa şehrinde 3 câmi, 12 mescid, 4 hamam, 2 kervansaray, 1 bedesten, 1 darb-hâne vardı. Şehrin nüfusu, Osmanlı hâkimiyetine geçişinden sonraki ilk yarım asır içinde iki katından fazla bir artış kaydetti (Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun ekonomik durumu* [Kanuni Süleyman ve II. Selim devirleri], *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar*, 8—10 haziran 1973, Ankara, 1975, s. 78—79). 1575 senesi başlarında Urfa, etrafı sur ile çevrili, hareketli, büyük bir şehir olarak tanıtılmaktadır. El sanatları gelişmişti (Leonhart Rauwolff, *Äigentliche Beschreibung der Raiss inn die Morgenländer*, giriş: Dietmar Henze, Graz, 1971, s. 258). Şehir, XVI. asrın son senelerinde Celâli Karayazıcı Abdülhalim'in eline geçti ise de, 1600 tarihlerinde muhâsara edi-

lerek, sulh yoluyla kurtarıldı (bk. mad. KARA-YAZICI; Mustafa Akdağ, *Türk halkının dirlik ve düzenlik kağıdı, Celâli isyanları*, İstanbul, 1975, bk. *İndeks*). Murad IV. Bağdad seferine giderken Urfa'ya uğradı (Halil Sahillioğlu, *Dördüncü Murad'ın Bağdad seferi menzîlnamesi, Bağdad seferi Harp Jurnalı, Belgeler*, 1975, II, sayı 3-4, s. 21). Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, III, 151-155), 1646'da ziyaret ettiği bu şehri, uzun uzun tavsif eder. Kalesinin bu tarihte hendeği yoktur, yalnız bir kaya üzerine bina edilmiştir. İçinde 20 ev vardır. Dizdar ve 200 muhafız burada kalmakta idi. Ayrıca kale kapısında bir câmi, içinde cebehâne, buğday ambarı, sarnıçlar mevcuttur. Şehirde 2.600 ev, birçok saray, 22 câmi, 67 mescid, 3 medrese, 8 hamam, 5 han, 2 bedesten olduğu belirtilir ve bunlardan bazıların isimleri verilir. Evliyâ Çelebi'den yirmi sene kadar sonra buraya uğrayan Jean Baptiste Tavernier (*Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, 1682, I, 165 v.d.) ve daha sonra gelen Avrupalı seyyahlar bu şehri tavsif etmeğe çalışmışlardır (bk. *Bibl.*).

Urfa, XIX. asra kadar idârî bakımdan bâzan Diyarbekir, bâzan Rakka beylerbeyliklerine bağlı kalmış, 1865'te ise, bir sancak olarak Halep vilâyetine bağlanmıştır (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, III, 202). 1881 tarihinde şehirde 2.380 hâne bulunduğu, bunun 1.377'sinin müslümanlara, 1.003'ünün de gayrimüslimlere âit olduğu, şehirde 29 hâne kadar da Yahudi bulunduğu yine Cevdet Paşa (*Tezâkir*, III, 234) tarafından belirtilir. Urfa Ermenileri Sis katolikosluğuna bağlıdır (*Tezâkir*, III, 235).

Urfa, 7 mart 1919'da İngilizler, sekiz ay kadar sonra da Fransızlar tarafından işgal edilmiş, bunlara karşı 9 şubat 1920'de ayaklanan Urfalılar, 10 nisan 1920'de şehri Fransızlardan kurtarmışlardır.

Cumhuriyet devrinde kendi adını taşıyan bir vilâyetin merkezi olan Urfa'nın nüfusu, 1935 sayımında 31.712 iken, bu miktar hızla artarak 1975'te 132.934'e ulaşmıştır.

Eski Eserler: Bunlar arasında en mühimi, şehrin ortasında ana caddenin garbindaki, eski bir kilisenin (Kızıl kilise) yerine yaptırılmış olan Ulu-câmi'dir. Mescid al-bamrâ veya Kızıl-câmi adı da verilen bu yapının inşâ tarihi belli değildir. Mus-tatil şeklinde olan bu câmin minaresi eski kilisenin çan kulesi olup, şark tarafında Salâhaddin Eyyûbî'nin yaptırdığı medrese, kitâbesinden anlaşıldığına göre, 587 (1191) tarihini taşır. Burası, 1196 (1781/1782)'da İsmâmeddin lekâbi ile tanınan Nakib-zâde el-Hâce İbrâhîm Efendi tarafından tâmir ettirilmiştir. Şehrin Gölbaşı mahallesinde 608 (1211/1212) tarihinde Salâhaddin Eyyûbî'nin kardeşinin oğlu Melik Eşref tarafından yaptırılan câmi ise, ismini bitişğinde bulunduğu büyük havuzdan aldığı için Halil al-Rahmân câmi diye meşhurdur. Bu câmin garp tarafında bulunan büyük eyvan ve medrese

odaları 1288 (1871/1872) tarihinde, câmin tâmiri sırasında yaptırılmıştır. Tek kubbeli Tokdemir câmi ile, bitişindeki Ak-Koyunlu Uzun Hasan'ın yaptırdığı söylenen Hasan Paşa câmi, yapılan ilâvelerle tek bir cephe teşkil ederler; bunlar XVI. asırda birçok defa tamir ettirilmiştir. Yine şehrin şarkındaki Ak câmi ile Bey-Kapısı câmi, XVI., Samsat-kapısı civarındaki Kadı-oğlu câmi, XVII., Halil al-Rahmân'ın şimalinde, Akkâ valisi Rızvan-oğlu Ahmed Paşa tarafından yaptırılan Rızvaniye câmi, XVIII. asırdan kalma başlıca eserlerdir. Urfa câmilerinin bir kısmının minareleri Arap, bir kısmının ise, Osmanlı üslûbundadır (Mehmet Şani Eren, *Urfa'da Türk câmileri*, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, mezûniyet tezi, 1966, nr. 211). Urfa'daki Osmanlı devri eserlerinden birisi de XVII. asrın ortalarından daha sonra yaptırıldığı tahmin edilen Abdurrahman medresesidir (Albert Gabriel, *Voyages...*, s. 283-85).

Bibliyografi: Hvarizmi, *Kitâb Şurât al-Arz*, nşr. von Mzik, *Bibl. Arab. Histor. u. Geogr.*, Leipzig, 1926, III, s. 21 (nr. 294); Suh-râb, *Kitâb 'Acâib al-Akâlim al-sab'a*, nşr. v. Mzik, *Bibl. Arab. Histor. u. Geogr.*, 1930, V, 32 (nr. 302); al-Battâni, *al-Zic al-Sâbi*, nşr. Nallino, *Pubblicaz. del R. Osservatorio di Brera in Milano*, nr. XL, II, 41; III, 238 (nr. 153); al-İstâbrî, *BGA*, I, 76; İbn Havkal, *BGA*, II, 154; al-Makdisî, *BGA*, III, 141, 147; İbn Hurdâz-bih, *BGA*, VI, 73, 96, 161; Kudâma, *BGA*, VI, 215, 229, 246; al-Mas'ûdî, *Kitâb al-Tanbih*, *BGA*, VIII, 144; İbn Cubayr, nşr. Wright, s. 246; Yâkût, *Mu'cam*, nşr. Wüstenfeld, II, 231, 531, 876; Abu'l-Fidâ, *Takvîm al-Buldân*, nşr. Reinaud, s. 277; trc. Guyard, II, 52; Hamd Allâh al-Mustavfî, *Nuzhat al-Kulûb*, Bombay, s. 166; Halil al-Zâhirî, *Zubdat Kaşf al-Mamâlik*, nşr. Ravaisse, s. 51; Kalkaşandî, *Şubh al-A'sâ*, Kahire tabı, IV, 139; Şaraf al-Din 'Ali-i Yazdî, *Zafarnâme*, Kalküte, 1887, I, 662; Kâtib Çelebi, *Cihânnümâ*, İstanbul, s. 443; E. Sachau, *Edessensische Inschriften*, ZDMG, 1882, XXXVI, 142 v.d., 158; ayn. mll., *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, s. 195 v.d.; A. v. Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osrhoëne*, Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersb., VIII, ser. XXXV, nr. 1, 1887; Tixeront, *Les Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888; J. P. Martin, *Les Origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes*, Paris, 1889; R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris, 1892 (*JA*, 1891-1892'den ikinci baskı); L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessensische Chronik*, Leipzig, 1892, *Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit.*, IX/1; E. V. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig, 1899, *Texte und Untersuchungen*

zur altchristlichen Litteratur, XVIII; Ed. Meyer, mad. *Edessa*, Pauly-Wissowa, *Real-Enz.*, V, sütun 1933-1938; R. A. Lipsius, *Die edessensischen Abgarsage kritisch untersucht*, Brunswick, 1880; G. Le Strange, *The Land of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905 (Yeni baskı 1930), s. 103 v.d.; J. B. Chabot, *Édesse pendant la première croisade*, C.-R. Acad. Inscr. Lettr., 1918, s. 431-442; F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth with the Acts of martyrdom of the Confessors of Édesse ed. and examin.*, London, 1919; J. Laurent, *Des Grecs aux Croisés; étude sur l'histoire d'Édesse entre 1071 et 1098*, Byzantion, 1924, I, 367 v.d.; M. Canard, *Sayf al-Daula; recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Hamdanide*, Cezayir-Paris, 1934, s. 53, 54, not 3, 79-81 (*Bibliotheca Arabica*, Faculté des Lettres d'Alger yayınlarından VIII).

[*Viaggio d'un mercatante*, Ramusio, *Delle navigationi et viaggi* (Venetide), II, 78; M. Poulet, *Nouvelles relations du Levant* (Paris, 1668), II, 441-443; J. de Thevenot, *Suite du voyage de Levant* (Paris, 1674), s. 78-83; R. Pococke, *A Description of the East and some other countries* (London, 1745), II/1, 159-161; M. Otter, *Voyages en Turquie et en Perse* (Paris, 1748), I, 112; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und umliegenden Ländern* (Kopenhag, 1778), II, 406-410; J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia* (London, 1827), I, 85-229; H. von Moltke, *Türkiyede ki durum ve olaylar üzerine mektuplar* (trc. Hayrullah Örs), Ankara, 1960, s. 266 v.d.; B. Poujoulat, *Voyage dans l'Asie Mineure, en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Egypte* (Paris, 1840), I, 407-418; Ainsworth, *Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia* (London, 1842), II, 103; Ch. Texier, *La ville et les monuments d'Édesse, aujourd'hui Orfa, en Mésopotamie*, *Revue orientale et américaine* (1859), I, 326-354; F. Chesney, *The expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris* (London, 1850), I, 114, Levha VII; H. Petermann, *Reisen im Orient* (Leipzig, 1860), s. 353 v.d.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris, 1892), II, 248-271; S. Guyer, *Reisen in Mesopotamien*, *Petermann's geogr. Mitteilungen* (1916), s. 172-174; A. Gabriel, *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale* (Paris, 1940), I, 277-286, 354 v.d.; C. Ritter, *Erdkunde*, VII/2, 315 v.d.; F. Isiltan, *Urfa bölgesi tarihi* (İstanbul, 1960); I. Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu tarihi* (1098-1118), İstanbul, 1974; Hansgerd Hellenkemper, *Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien*, Bonn, 1976, s. 30 v.d.; *Urfa il yillığı*, 1973.

(E. HONIGMANN.)

(Bu madde NEJAT GÖYÖNÇ tarafından ikmâl edilmiştir.)

URFİ. [Bk. ÖRFİ.]

URĞÂN. [Bk. URGAN.]

URGAN. URGANÜN, Org diye tanınan ve sun'i yel ile çalınan, nefesli müzik âletidir. O, aynı zamanda Greklerin, Eflatun (*Républ.*, 399 c)'daki 'ὄργανον'a benzer telli saz âletidir. Urganın telli bir saz âleti, urganunun ise, sun'i nefesli saz âleti olduğu hakkında bk. Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (VIII, 91). İranlılar bu kelimeyi muhtemelen Orta-çağ Avrupasındaki *organum*'a müşâbih olarak muayyen bir ses kompozisyonu için kullanmışlardır. Müslümanlar sun'i şekildeki nefesli müzik âletlerinden hava ve su ile işleyen iki orgu tanırlar; su ile işleyen org, idrolik hava kompresörü ve idrolik basınç dengeleyicisi olmak üzere iki şekildedir. Burada, Muristus'un [b. bk.] iddiasının göz önünde tutulması gerekmele beraber müslüman yazarlar tarafından hem Eflatun (*Burhân-i Kâfi*) hem de Aristoteles (Kâtib Çelebi, VI, 258; Fahr al-Din al-Râzi, var. 154b) orgun mücidi olarak gösterilir.

Kitâb al-Ağânî (nşr. Sâsi, IX, 90)'de al-Mahdî'nin kızı 'Ulayya (ölm. 825) zamanında bir urgan (metinde ارغن) dan bahsedilir. İbn Hurdâzbeh de al-Mu'tamid (ölm. 893) huzurundaki bir hitâbede bundan söz eder (*Murûc al-zahab*, VIII, 91). Her iki halde de Bizanslılara âit bir âlet söz konusudur. Daha sonra zikri hakkında bk. urganunun *urkânâ* (Dozy'de ارگنا، ارگنو) olarak yazıldığı İbn Rus-ta *Kitâb al-A'lâk* (*BGA*, VII, 123)'da Urkanâ (ارگنا) krş. Dozy'de ارگنو (şeklinde yazılmıştır; (*Mafâtil al-Ulâm* (s. 236) Urganün; bir su orgunun tavsif edildiği *İhvân al-Safâ* (Bombay tab'ı, I, 97); *Fihrist* (s. 270, 285); IV. (X.) asır Süryânî Arab lügatçileri (Payne-Smith, *Thes. Syr.*, s. 977 v.d.); İbn Sî-nâ, *Şifâ*, var. 173 ve *Rasâ'il fi'l-Hikma* (s. 77)'de ارغن yerine ارغل (krş. MFOB, VI, 29'de yeni ارغل var. 235b ve Freytag, *Chrest.*, s. 74; İbn Zayla, *ارغل*). XI. asırdan kalma *Glossarium Latino-Arabicum* (s. 563; ورج) İspanya'da İbn Hazm (*Safinat al-Mulh*, s. 473); Arab org yapımcılarının isimlerini veren İbn Abi U-şaybi'a (II, 155, 163); al-Amûlî, *Naf'is al-Funûn* (var. 439b); İbn Gaybî, *Câmi' al-Alhân* (var. 78) ve Evliyâ Çelebi (*Travels*, I/II, 226). *Fihrist*'te (s. 270; krş. s. 285) Mürşus veya Müristûs [b. bk.] dudakla çalınan borulu (*urganun al-bûkî*) ve dille çalınan kamışlı (*urganun al-zamrî*) org hakkındaki eserlerin müellifi olarak gösterilir. Bu bilgi aynı zamanda İbn al-Kiftî (s. 322) ve Abu'l-Fidâ (*Tarih Muhtaşar al-Başar*, s. 156)'da da vardır. Müristûs'un bu eserleri muhafaza edilmiş olup, yazma nüshaları birçok kütüphanede (Beyrut, İstanbul ve British Museum) bulunmaktadır. Beyrut yazmasının metni Cheikho tarafından *Maşrih* (IX)'de yayınlanmıştır ve kısmen veya tamamen Carra de Vaux tarafından Fransızca'ya, Wiedemann tarafından Almanca'ya,

Farmer tarafından da İngilizce'ye çevrilmiştir.

Körükli Org: *Kitāb al-Aḡānī* (nşr. Sâsî, IX, 90)'de sözü geçen âlet muhtemelen körükli bir orgdur. Mürîşus tarafından tasvir edilen çalgı körükleri üflenerek şişirilen çok iptidâi tipte bir âlettir ve bu, Mürîşus'un risalelerinin keşfinden önce ancak tahmin olunmaktaydı (*Encyclopedia Britannica*, 2. tab'i, XX, 266). Mürîşus bu âlete *urḡanun al-zamrî*, yâni dille çalınan kamış borulu org adını verir. Gaybî tarafından tasvir edilen org, taşınabilen malûm tiptir.

Su ile işleyen havalı org'u müslümanlar, Philo'nun „Pneumatics“ (*Kitāb Filūn fi'l-hiyāl al-ruḡāniya va Miḥānīkâ-al-Mā'*), Hero'nun „Pneumatics“ ve „Mechanics“ (*Kitāb al-Hiyāl al-Ruḡāniya*) ve Arşimedes ve Pergeli Apollonius'un „Otomatik nefesli çalgı yapımı“ (*Şan'at Âlat al-Zāmîr*) adlı eserlerini Arapça tercümeleri vâsıtasıyla tanıdı. Bu esas üzerine Banû Mūsâlar, *al-Âlat allatî tuzammîr bi-nafsihâ* (kendi kendine çalınan âlet) başlığı altında tasvir edilen kendi kendine çalışan orgu yaptılar. Son zikredilen eser, M. Collangettes tarafından hazırlanıp, *Maşriḡ* (IX, 444)'de yayınlanmıştır. Tercümeleri ise, Wiedemann (Almanca) ve H. G. Farmer (İngilizce) tarafından yapılmıştır.

Su ile çalışan org (Su basınç dengeleyicisi): Bu su orgu Arapça'da ismi zikredilmemiş olmakla birlikte Yuḥannâ b. al-Baṭrîḡ (ölm. 200=815) tarafından Süryânice yoluyla Grekçe'den tercüme edilen Sahte-Aristoteles'in „*Kitāb al-Siyāsa*“'sında zikr edilmiştir. Bu âlet savaşta kullanılan ve 60 mil mesâfeden duyulabilen bir müzik âletidir (krş. Farmer, *Studies in oriental Musical Instruments*, 3. bölüm, s. 27, metin ve tercüme). Bu âlet Mürîşus tarafından etraflica tasvir edilmiştir. Bu tip, şüphesiz Hero veya Vitruvius'un bahsettiklerinden daha eskidir. Yahudi (*idrāblis, hidraulis*) ve Süryânilerin (*hedrula*)kinin aksine, Araplar Grekçe *hydraulis*'i almamışlardır. Mürîşus ona, *urḡanun al-būḡî* yâni dudakla çalınan borulu org der.

Şarkta müslüman tarihinin hiçbir devresinde org, *ūd* (ud), *nāy*, *ḡānūn*, kemance veya *duff* (def); müslüman İspanya için krş. *Safinat al-Mulk*, s. 473) gibi bir müzik âleti diye düşünülmemiştir. O, su saati ve Hārūn devrinden (bk. Hauser, *Über das Kitāb al-Hijāl*, Erlangen, 1922; *Isl.*, VIII, 55) itibâren revaçta olan diğer hârika şeyler gibi birçok ilgi çekici mihanikî icatlardan (*hiyal*) biri olarak kabûl edilmiştir. Aynı zamanda, müslümanların, su orgu (*hydraulis*)'nun Şarkta ve belki de Garpta yeniden kullanılmasına sebep oldukları çok muhtemeldir. Bizans'da su orgu muhtemelen tamamiyle ortadan kalkmış görünür. Suyla işleyen basınç dengeleyicisi esasının yerine, körükli orgda olduğu gibi, hava dolu körüğün barystathmique

esas geçmiştir. II. (VIII.) asrın sonu veya III. (IX.) asrın başında, yâni müslümanların Grekçe'den (muhtemelen Mürîşus) yapılan tercümeler vâsıtasıyla tanıdıkları su orgunu yapmaya başladıkları zaman, Bizanslılar asırlar önce kaybettikleri ve yapılışına dâir bütün bilgileri muhtemelen unuttukları bu müzik âletini yeniden kullanmaya başladılar.

Hārūn al-Raşîd'in Karl (Şarlman)'a bir org sunduğuna dâir hikâye (bk. *Hist. Littéraire de la France*, XII, 467; Larousse; *Le grand dictionnaire; La grande encyclopédie*; Hopkins ve Rimbault, *The organ*; Grove, *Dictionary of Music*; Audsley, *Art of Organ building*; al-Maşriḡ, IX, 20), aslı Madame De Genlis'in *Les Chevaliers du Cygn*'sindeki bir kaydına dayanan masaldan ibârettir. Hattâ Hārūn'un Karl'a bir su saati sunduğuna dâir Orta-çağ eserlerinin (*Monumenta Germaniae historica*, I, 194) kaydettiği hâdise, bâzı bakımlardan şüphelidir (*Isl.*, III, 409; IV, 333; yukarı bk. II, 271). Cl. Huart (*Histoire des arabes*, II, 107) ve Heyd (*Hist. du commerce du Levant*, I, 90) „mûsikî âletlerinin“ Hārūn'un Karl'a gönderdiği hediyeler arasında bulunduğunu söylemekle yanılmışlardır.

Diğer taraftan, su org (?)'unun Çin'e Moğullar yoluyla sokulduğu kuvvetle muhtemeldir. Çince Yüan Shih adlı eser bize orgun müslüman hükümdarlar tarafından Chung'ung'a sunulduğunu bildirir; bu arada diğer bir eser; orgun garp ülkelerinden bir hediye olduğunu ve bizzat Kubilay'ın onu geliştirdiğini yazar (*JRAS, China Branch*, 1908; *JRAS*, 1926). Biz ilk âletin Hulagu'nun Kubilay'a gönderdiği bir hediye olduğunu ve bu tarihte: (İbn Abî Uşaybi'a, II, 155, 163) bu tip saz âletlerinin imâl edildiği yer olan Suriye'de yapıldığını tahmin edebiliriz. Bâzı Fars dili lügatçileri (Richardson, Steingass) *tūlumba*'yı „hidrolik bir müzik âleti“ olarak tarif ederler ise de, bu doğru değildir. Tūlumba su ile işleyen bir makine veya bir pompanın adıdır.

Bibliyografya: Konunun eksiksiz araştırılması ve bibliyografyası için bk. Farmer, *The Organ of the Ancients; From Eastern Sources* (*Hebrew, Syriac and Arabic*), London, 1931; ve E. Wiedemann, *Byzantinische und arabische akustische Instrumente* (*Archiv für die Geschichte, der Naturwissenschaften und der Technik*, VIII), Leipzig, 1919. Maddede zikredilenlerden başka şu eserlerden faydalanılabilir. Farmer, *Byzantine Musical Instruments in the IXth century*, London, 1925 (= *JRAS*, bölüm 2, 1925); ayn. mll., *Studies in Oriental Musical Instruments*, London, 1931; Moule, *A Western Organ in Mediaeval China* (*JRAS*, 1926); Fahr al-Dîn al-Râzî, *Câmi' al-ülûm*, Brit. Mus., Or. 2972; W. Schmidt, *Herons von Alexandria Druckwerke und Automatentheater*, Leipzig, 1889; Tannery, *L'invention de l'hydraulis* (*Revue des Études*

grecques, XXI), Paris, 1908; Carra de Vaux, *Le livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques, par Philon de Byzance* (*NE, XXXVIII*), Paris, 1903; ayn. mll., *L'invention de l'hydraulis* (*Revue des Études grecques*, XXI), Paris, 1908; ayn. mll., *Notice sur deux manuscrits arabes* (*JA*, 1891); ayn. mll., *Notes d'histoire des sciences* (*JA*, teşrin II. - kanun I. 1917); E. Wiedemann, *Über Musikautomaten bei den Arabern* (*Centenario della nascita Michele Amari*, 1909); Wiedemann ve Hauser, *Uhr des Archimedes...* (*Nova acta. Abhandl. der Kaiserl. Leop.-Carol. Deutschen Akad. der Naturforscher*, c. 103), Halle, 1918; ayrıca bk. bu seri cilt 100. *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*; İbn Sînâ, *al-Şifâ*, India Office, nr. 1811; İbn Gaybî, *Câmi' al-alḡān*, Bibl. Bodleian, marsh, 828; İbn Zayla, *Kitāb al-Kāfî*, Brit. Mus., nr. 2361; al-Amûlî, *Naf'is al-funûn*, Brit. Mus., Add. 16827; Archimedes, *Âlat al-zāmîr*; Apollonius, *Şan'at al-zāmîr*, Brit. Mus., Add. 23391.

(H. G. FARMER.)

URGENCE. [Bk. ÜRGENC.]

URMİYA. [Bk. URMİYE.]

URMİYE. URMİYA, İran'ın Azerbaycan eyâletinde bir bölge ve şehir.

Ad: Suriyeliler Urmîyâ, Ermeniler Ormî, Araplar Urmîya, İranlılar Urûmî, Türkler Urmîye veya (yanlış bir şekilde Rûm [Bizans, Türkiye] 'dan uydurulmuş olarak) Rûmîye şeklinde yazarlar. Kelimenin menşei bilinmemektedir ve herhalde Farsça değildir. Asurî kaynaklarında Urmîya gölü havâlisinde Mann memleketinde Urmeyate adında bir yer zikredilir (krş. Streck, *ZA*, XIV, 140; Belck, *Das Reich der Mannäer, Verhandl. d. Berl. Gesell. f. Anthrop.*, 1894 ve Minorsky, *Kelâşin, Zap.* [1917], XXIV, 170). Diğer taraftan bu ad, gerek klasik coğrafyacılar, gerekse *Avesta* ve Orta Farsça kaynaklarınca bilinmemektedir (krş. Jackson, göst. yer., s. 87). Bu ad, VII. asır Ermeni coğrafyasında bile zikredilmez (krş. Marquart, *Ērānšahr*). Bilinen bir şey varsa o da, Araplar tarafından eskiden alınmış olan (krş. Balâzuri, s. 331; İbn Hürdâzbih, s. 119) muahhar Zerdüşť an'anesine göre, Zerdüşť 'ün doğum yerinin Urmîya olarak gösterilmiş olmasıdır.

Coğrafya: Urmîya sâhası şarkta Urmîya (halen Rîzâ'îya) gölüne, garpta İran'ı Türkiye'den ayıran ve şimâlden cenûba doğru seyreden dağ silsilesine kadar uzanır. Şimâlda burasını Salmâs 'dan ayıran silsileye (Şâh-Bâzîd Avḡān Dağı) kadar yayılır. Cenupta Urmîya, Qâdir havzasına dayanır. Qâdir'in yukarı mecrası Uşnû'ya âittir; aşağı mecrası ise, Suldüz 'u sular. Bugün Urmîya vilâyetinin şimâlden cenûba uzunluğu takriben 130 km., garptan şarka genişliği ise 55 km. 'dir.

Urmîya sâhası bir ova ile dağlık bölgelerden ibârettir. Urmîya'de garptan şarka doğru akan ırmaklar şunlardır:

1. Bârândüz, suyunu Mergever bölgesinden alarak Nergi geçidinden geçip, cenuptan kuşattığı ovaya girer. Sağ tarafta (cenupta) Bârândüz 'a küçük Deştabel 'i besleyen Qâsimlu ırmağı karışır. Mâh dağı şarkta Deştabel 'i Dol'den ayırır. Bu son zikredilen bölge nal şeklinde, gölün (Suldüz 'un şimâlinde) cenûb-i garbî kıyısına uzanır.

2. Barde-Sür (Kürtçe „kırmızı taş“), Türkiye'ye âit Bêdkâr boğazından gelir; Urmîya'ye âit dağlık Deşt bölgesini sular, sonra Bend geçidinden ovaya geçip Urmîya şehrinin içinden akar; bundan dolayı Şehir-çay („şehir çayı“) diye anılır.

3. Rouzâ (Ravza)-çay, Tergever'in dağlık bölgesini sular ve göle ulaşmadan sulama kanallarında kaybolur.

4. Nâzlu-çay, birçok kaynaklardan beslenir; bunlardan cenupta bulunan, Türkiye'de, Mar-Bişo manastırının bulunduğu Deyri bölgesinden gelir. Bu ırmak Arzin köyünün aşağısında Tergever'in şimâl kısmını sular (ırmağa burada sağ tarafta Mavâna karışır); orta yerdeki ırmak, Türkiye'ye âit Bajirge geçidinden gelip, Sêrô köyü yakınında Brâdest'un İran bölgesine akar. Şimâlda bulunan ırmak, Salmâs'a âit Somay bölgesinden gelir. Üç ırmak Mencil-ser (baş üzerindeki tencere) eteğinde birleşir ve birlikte İsmâ'il-Hân Şakkâk kalesinden itibâren yegâne suyu bol nehir olarak ovanın şimâl kısmından akarlar. Sol kıyısının şimâl kısmında Avḡān-Dağı'nın yamacında Anzal bölgesi bulunur.

Urmîya gölünün denizden yüksekliği 1.294, Urmîya şehrinin yüksekliği ise 1.339 metredir. Ön tarafta bulunan dağ silsilesinin irtifâi, yerine göre, 1.456, 2.236 ve 2.559 metredir. Sınırdaki silsilenin yüksekliği ise, 3.389, 3.512 ve 3.606 metredir.

Rûsûbî tabakadan meydana gelen Urmîya ovası çok sulak olduğu için fevkalâde münbittir. Köyler tam mânâsıyla yeşillikler içindedir. Dağlık kısımlarda zirâat yağmura bağlıdır. Buralarda koyunculuk için şartlar pek elverişlidir.

Arkeoloji: Urmîya civârında muhtelif tell (= tepe) 'lerden (Gök-tepe, Degala, Tarmani, Ahmed, Saralan, Dize-tepe) çok eski eşya ortaya çıkarılmıştır (krş. Virchov, *Fundstücke aus Grabhügeln bei Urmia, Zeitschr. f. Ethnologie* (1900), XXXII, 609—612; Jackson, göst. yer., s. 90—98; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 276). 1888 yılında Gök-tepe'de takriben 8 metre derinlikte bulunan kubbeli bir odada, üzerinde Babil ilâhlarının yer aldığı, silindir biçiminde bir mühür ele geçmiştir. W. H. Ward, *Amer. Journ. of Archaeol.*, (1890), VI, 286—291 ve Lehmann-Haupt, *Mate-*

rialeen zur älteren Geschichte Armeniens, 1907, s. 8—12'ye göre, bu mühür M. ö. 2000 tarihlerinden kalmadır. Şayet Urmia eski Urmeyate ise, burası Mannililerin (Eremias, LII, 27'de Minni) memleketini ihtivâ etmiş olup gerek Asurluların istilâlarına, gerekse Van (Urartu) krallığının nüfûzuna mâruz kalmış olmalıdır; bk. Nergi ve Kal'a İsmâ'il Hân'daki Van karakterinde kayalara oyulmuş hücrelere (krş. Minorsky, *Zap.* XXIV, 188—191). [Görünüşüne göre, üçüncü bir hücre Brâdost'da Kotül dağının tepesinde bulunduğu anlaşılmaktadır.]

İki kelime arasındaki ses benzerliği dolayısıyla d'Anville, Urmia'nın 623 senesinde Heraclius tarafından yakılarak tahrib edilen ateş-kedenin bulunduğu $\Gamma\mu\beta\alpha\rho\alpha\iota\tau$ ile aynı olduğu zehabına kapılmıştır. Fakat Thebarmaïs'i, Husrav Parviz'in, Destagerd'e çekilirken geçtiği yolun üzerinde bulmak gariptir (krş. Ritter, *Erdkunde*, IX, 942'de geçen tenkit). De Boor tarafından yeniden tertip edilen Theophanes metnine göre (I, 308; II, 190, 619), her halde Gazaka göz önünde tutularak, Thebarmaïs mevkii, év τῆς Ἀνατολῆς şarkında idi. Rawlinson'dan itibâren son zikredilen yerin Taht-i Sulaymân'da bulunduğu sanılmaktadır (krş. mad. şfz). De Boor, Thebarmaïs'i bazı klasik müelliflerde zikredilen Bitharmaïs, Berthemais, Bermais, ile ilişkili görmektedir.

İslâmî devir: Urmia, Ezd [b. bk.]'lerin himâyesinde olup, burada müteaddit kaleler inşâ etmiş bulunan Şadağa b. 'Alî tarafından zapt edildi (Balâzuri, s. 331 v.d.). Başka bir rivâyete göre, bu şehir Halife Ömer tarafından 20 (640) yılında Musul bölgesini zapta gönderilen 'Utba b. Farqad tarafından ele geçirilmiştir.

IX. asır coğrafyacıları (İştâhri, s. 181; İbn Havkâl, s. 239), Azerbaycan şehirleri arasında (Erdebil ve Merâğa'dan sonra) Urmia'ya üçüncü yeri verirler ve buranın su, nebât ve meyve bolluğunu methederler. Mukaddasî (s. 51), Urmia'yi, Erdebil-Merâğa-Urmia-Barkrî (Van gölünün şimali şarkisinde)-Âmid (Mukaddasî, s. 302) yolu üzerinde gösterir. Tebriz henüz ehemmiyetli olmadığından, bu yol, belli başlı şehirlere hizmet için cenûba doğru kıvrılırdı. Kezâ, Azerbaycan'ın şimalinde henüz itâat altına alınmamış unsurların mevcudiyeti (krş. Buhayrat al-Şurât gölünün tesmiyesi ve Bâbek vukuâtı), muhtemelen bu yolun cenûba doğru bir kıvrıntı yapmasına âmil olmuştur.

İrani bir kavim ve hristiyanlarla meskûn Urmia bölgesi, islâm tarihinde hiçbir zaman mühim bir rol oynamamıştır. Burası, Azerbaycan'da hüküm süren hânedanların ahfâdının çekilip yaşadığı bir inzivâ yeri olmuştur.

Deylemlilerin Azerbaycan'da hâkimiyeti sırasında Urmia'de Castân b. Şarmazan adında biri bulunmakta idi. Bu kumandan, ilk defa 342 (953) senesinde Daysam'in sâdik bir taraftarı olarak tanınmıştır

(krş. mad. KÜRTLER). Nihâyet o, Deylemliler tarafından yakalandı ve Marzubân zamanında Ermenistan vâlisi oldu. Castân 346 senesinde babası Marzubân'ın yerine geçince, Castân b. Şarmazan ona itâat etmedi. Bulunduğu Urmia'den evvelâ İbrâhîm b. Marzubân ile birleşerek onun için Merâğa'yı zaptetti. Sonra efendisini terk edip Urmia'ya döndü ve buraya bir sur ve müstahkem bir kale yaptırdı. Bundan sonra hilâfet müddeisi Mustacîr Billâh'ın hizmetine girdi ve Kahtânî Kürtlerinin (?) desteğini temin etti. Ancak Marzubân'ın oğulları (Castân ile İbrâhîm), Hazbânî Kürtlerinin yardımı ile onu mağlûb ettiler. 349 senesinde Marzubân'ın kardeşi Vahsûdân'ın tahriki ile İbrâhîm b. Marzubân'ı mağlûb ederek ordusunun bakiyesini ele geçirdi ve Merâğa'yı Urmia'ya ilhâk etti. 355 senesinde Büveyhilerden Rukn al-Davla'nın tavassutu ile İbrâhîm'in hükümdarlığını yeniden kabul etti (İbn Miskavayh, *Tacârib*, nşr. Amedroz, II, 150, 167, 177 v.d., 180, 219, 229; İbn al-Aşîr, VIII, 395).

Oğuzlar, 420—432'lerde Azerbaycan'ı istilâ ettikleri zaman Urmia'nın hâkimi Hazbânî Kürtlerinin reîsi olan Abu'l-Hicâ b. Rabîb al-Davla adında biri olup, bu zâtın annesi, Tebriz emîri Vahsûdân al-Ravvâdî'nin kızkardeşi idi (krş. madd. TEBRİZ, MERÂĞA). Bu Rabîb al-Davla'nın oğlu, kendi arâzisinden geçmeye çalışan 30.000 Oğuz'dan 25.000'ini bir köprü yakınında yok etmiş olmakla (432 senesinde ?) böbürlenirdi; krş. İbn al-Aşîr, IX, 271.

455 (1063) muharrem ayında Sultan Tuğrul Bey, Urmia'den geçti (al-Bundârî, s. 25). Sultan Mes'ûd, Bağdad'dan Azerbaycan'a döndüğü zaman (526 ?) Emîr Hâcib Tatar, Urmia'de kuvvetli bir duruma gelmiş olmasına rağmen, sultana boyun eğdi (göst. yer., s. 165). 544 (1149) senesinde Urmia, Sultan Mes'ûd b. Mahmud b. Muhammed b. Melikşâh'ın yeğeni ve damadı olan Melik Muhammed b. Mahmud b. Muhammed'e âit bulunuyordu (*Râhat al-Şudur*, GMS, yeni seri, II, 244). Son Selçuklu Sultanı Tuğrul, İl-Denizlilerden amcası Kızıl Arslan ile olan ihtilâfı sırasında, Emîr Hasan b. Kıfcağ'ın desteği ile 585 senesinde Urmia'ya muhâsara etti. Şehir çabucak zapt, yağma ve tahrip edildi (al-Bundârî, s. 302). Hanikov'un, üzerinde Abû Mansûr b. Mûsâ adını ve 580 (1184) tarihini okuduğu Se-Gunbadân binası bu Selçuklu devrinden kalmış olmalıdır.

602 senesinde Tebriz Atabeyi Abû Bakr, Uşnû (Ustuvâ yerine böyle kaydedilmiş) ile Urmia'ya, Merâğa'yı elinden çıkarmakla uğradığı zararı telâfi için Merâğa Atabeyi 'Alâ' al-Dîn'e verdi (İbn al-Aşîr, VII, 157). Urmia'ya 617 senesinde ziyaret etmiş olan Yakût, oranın hükümdârı olan İl-Denizli Özbek b. Pehlîvân'ın zaâfından dolayı hüküm süren emniyet ve âsâyîsizlikten bahseder.

Celâleddin Hârizmşâh'ın Azerbaycan'da hâkimiyeti sırasında Urmia, Salmâs ve Hoy, Selçuklu prensesine kaydıhayat şartıyla verilmiş bulunuyordu. Celâleddin bu üç şehri bu prensenin ilk kocası İl-Denizli Özbek'den ele geçirmişti.

623 senesinde Yiva (İvâ'i) Türkmenleri Urmia'ya zaptedip, haraca bağlamışlardı. Celâleddin, Selçuklu prensesi olan karısının şikâyeti üzerine, gönderdiği kuvvetlerle Türkmenleri mağlûb etti (İbn al-Aşîr, XII, 301). Nihâyet Urmia, İl-Denizli Özbek'in eski bir kölesi olan Boğdı'ya verildi (krş. Nasavî, nşr. Houdas, s. 118, 153, 165).

Diğer taraftan Cuvaynî (II, 160, 184)'ye göre, Karbi savaşında (622=1225) esir edilip, ilk önce Celâleddin tarafından iyi muâmele gören Gürcü kumandanlarından Şalva ile Ivane, kısa bir süre Merend, Salmâs, Urmia ve Uşnû'yu aldılar. 628 (1230/1231) senesinde Moğullar tarafından sıkıştırılan Hârizmşâh, kısı Urmia-Uşnû havâlisinde geçirdi (krş. Abu'l-Farac, nşr. Pococke, s. 470; Raşîd al-Dîn, nşr. Blochet, s. 32). Se-Gunbadân binâsının Hârizmşâh tarafından inşâ edilmesi (yk. bk.) ve hattâ onun Urmia'ya gömüldüğü hakkındaki rivâyetler bu ikâmetle izâh edilebilir (krş. Bittner, s. 75; Hörnle, s. 488). Hanikov'a göre, Urmia'deki Ulucâmî 676 (1277) tarihini taşır (İlhan Abaka zamanı).

Timur devri: Mahallî vekayinâmeye (Nikitine) göre, Timur, Urmia'ya timar olarak Afşar soyundan Gurgin-Bey'e vermişti. Bu zât da Urmia'den çeyrek fersah mesâfede bulunan Torpağ (= Toprak) Kal'a'de kalıyordu. Bununla beraber *Zafar-nâme* (I, 424)'de Urmia vâlisi olarak, huku, 789 (1307) senesinde Timur tarafından tasdik edilen Tizak (?) adında bir kişi zikredilir.

Brâdost'lar devri: *Âlam-ârâ* (s. 559)'ya göre, Şah Tahmâsp zamanında Urmia'de büyük emirler vâli bulunurken Şah seven yapılan Brâdost aşiretinden Kara Tâc, Tergever ile Mergever'i almış idi. 1012 (1603)'de Şah 'Abbâs, Osmanlılara boyun eğmeyen Amir-Hân Brâdost'a sadâkatinin mükâfatı olarak Urmia ile Uşnû'yu verdi. Fakat bu Amir-Hân Brâdost, Urmia kalesinin sağlam olmadığını bahâne ederek Dimdim (Urmia'nın cenûbunda Kâsimlu'nun Bârândüz'a döküldüğü yerde)'de kendisi için tahkîmat yapmak sûretiyle şüphe uyandırdı. Dimdim, 1019 (1610) senesinde zapt edildi ve Urmia'nın Ölge bölgesi, Kaban-Hân Begdili'ye teslim olundu. Brâdostlar, bir hile ile Dimdim'i yeniden ele geçirdiler. Bundan sonra Kaban-Hân'ın yerine (Tebrizli) Budak-Hân Pornak ve nihâyet (Merâğalı) Akâ-Hân Mukaddam getirildi. Bununla beraber aynı kaynak (s. 762) şahhın büyük rütbeli kişilerini sayarken Urmia vâlisi olarak Afşar aşiretinin İmanlu soyundan Kâsim-Hân'ın oğlu Kalb-'Alî Sultân'ı zikreder.

Safeviler zamanında Urmia havâlisi halkı arasında şî'a [b. bk.]'yı kabul etme ancak münferid

olarak görülür. Bugüne kadar oradaki Kürtler ve bazı köyler (Balov) hâlâ Sünnîdir. (Sünnî) Nakşibendî şeyhlerinin nüfûzu hakkında şu vak'a bir fikir verebilir: 1639 senesinde Sultan Murad, Diyarbakir'de 30.000—40.000 müridi olan Urmia'li Şayh Mahmûd'u öldürttü. Onun ecdâdı da Urmia şeyhleri idi; krş. Hammer, *GOR*, III, 187; *Cihan-numâ*, s. 385.

Evliyâ Çelebi'de: 1065 (1655) senesi için Evliyâ Çelebi (IV, 271—318)'nin geniş bir tasvirine sâhip bulunuyoruz; Çelebi, Urmia hânı (adı zikredilmiyor) ve diğer yirmi hânın Kürt Pinyânî aşiretinden gasp ettiği koyun sürülerini geri almak üzere, Van'dan Urmia'ya gitmişti. Maalesef Evliyâ Çelebi'nin tâkib ettiği yol ve anlatıkları pek müphemdir.

Bu müellife göre, Urmia kalesini 694 (1295) senesinde yaptırın Gazan Han'dır Burası, 930 (1524) senesinde Şah Tahmâsp tarafından genişletildi. Sultan Süleyman devri Türk fütûhatı zamanında Urmia, Süleyman ve Câfer Paşalar tarafından tahkim edildi. Bu kalenin yaygın adı Toprak-kal'a'dır. İranlı (?) müverrihler, burasını Surtlay-Gazan diye adlandırır. Surları alçı ile badanalanmış olan kale „beyaz bir kuğu“ya benzerdi. 10.000 adım vüs'atinde olup, duvarları 70 *zirâ* yüksekliğinde ve 30 *zirâ* kalınlığında idi. 80 *zirâ* genişliğinde olan kale hendeğinin çevresi 15.000 adım idi. Surlar geceleyin meşalelerle aydınlatılırdı. Garnizonda 4.000 er ve 310 (?) top vardı. Hân, topluca 15.000 askerle 20.000 *nöker*'e sâhipti.

Şehir, kaleden bir top atımı uzaklıkta olup, 60 mahallesi, 6.000 evi ve aralarında oğlu Sultan Yakub tarafından tamamlanmış olan Uzun Hasan Câmii'nin de bulunduğu, 8 Ulu-câmî'i vardı. Urmia ovasında (Ölge) 30.000 nüfuslu 150 köy vardır.

Evliyâ Çelebi şehrin mâmur durumunu över; mukaddes yerlerinin (Hazret Koçça Sultân), medreselerinin, mekteplerinin, çiçekli kahvelerinin ve sâbit fiyatlarının (Narh-i Şayh Şafi) bir listesini verir.

Afşarlar devri: XVIII. asırda Urmia'nın kaderi, ovada yaşayan Afşarların kaderi ile sıkı sıkıya bağlıdır. Reislerin ünvânı beylerbeyidir. Bunlardan en tanınmış olanları şunlardır (Nikitine'e göre):

Hudâdâd Beg Kâsimlu, 1119—1134 (1707—1722), Fath 'Alî Hân Areşlu, 1157—1172 (1744—1758), Rîzâ-Kulî Hân, 1182—1185 (1768—1771), İmâm-Kulî Hân, 1186—1197 (1772—1783), Muhammed-Kulî Hân, 1198—1211 (1784—1796), Husayn-Kulî Hân Kâsimlu, 1211—1236 (1796—1821),

Nacaf-Kulî Hân, 1236—1282 (1820—1865) (bk. Fraser, I, 56).

Bu reisler komşuları ile (şimâlde Hoylu Dumbuli'ler, cenupta Zarzâ ve Mukri'ler) mücâdele hâlinde idiler. Bunlar, birçok karışıklıklarla dolu

XVIII. asırda Urmia gölünün şark taraflarına bile seferler yapmışlardır.

1724 savaşı sırasında Osmanlılar, Hakkâri'leri ordunun iâse işlerini tehdid eden Afşarları tutmaya me'mur etmişlerdi. 1725 senesinde Türkler bu memleketin idâre işlerini teşkilâtlandırdığı zaman, Urmia hânlığı veraseten Kâsimlu (Afşar) âilesine tanındı. 1729 senesinde Nâdir, Merâğa, Savuç-bulak ve Dimdim'i Türklerden geri aldı (krş. *Histoire de Nadir*, trc. Jones, s. 104) ise de, Hekimoğlu Ali ve Rüstem Paşalar, bir ay süren şiddetli bir muhâsaradan sonra Urmia'yı yeniden ele geçirdiler. Urmia, Hakkâri reisi Birânişin'e verildi (krş. Hammer, IV, 225, 228, 279). Türkler, ancak 1736 senesinde yapılan anlaşma ile Azerbaycan'ı elden çıkarmışlardır.

Âzâd-Hân: Nâdir-şâh âilesinden İbrâhim Şâh'ın ortadan kalkmasından sonra (1161 = 1748 tarihlerinde), onun kumandanlarından ve Afgan reislerinden birinin ahfâdı olan Âzâd-Hân adında biri, evvelâ Şehrizûr'a çekildi ve Afşarlar arasında hüküm süren anlaşmazlıklardan yararlanarak Fath 'Ali Hân tarafından nazikâne kabûl edilmiş bulunduğu Urmia'yı ele geçirdi. Urmia, geçici bir süre Âzâd hanlığının merkezi oldu. Urmia'nın şimalindeki Avğan-Dağı'nın adı, hâlâ Afgan hakimiyetinin hâtırasını korumuş gibi görünüyor.

Kaçar'lar devri: 1169 (1755/1756) senesinde Muhammed Hasan Hân Kaçar, Gilân'da Âzâd'ları mağlûb ettikten sonra Urmia'yı ele geçirdi. Fath 'Ali Hân Afşar, Muhammed Hasan ile birleşti. Bunun ölümünden sonra, Fath 'Ali Hân yeniden ortaya çıkıp, Urmia'den başlayarak Merâğa ve Tebriz'i de ele geçirdi. 1173 (1759) kışında o, Tebriz'de Karim Hân Zand tarafından kuşatıldı ve ertesi yıl Kara-çimen (Miyâna civarında) savaşından sonra Azerbaycan, Karim Hân'ın eline geçti. Yedi aylık bir muhâsaradan sonra Urmia zapt edildi. Fath 'Ali, Bast'da Karim Hân'ın yanında ahır uşağı oldu (krş. Şadiq Nâmi, *Târîh-i Gili-guşâ*, bu yıllar). Zand hânedânının ortadan kalkmasından sonra, Urmia Afşarları, Kaçarlara karşı Sarâblı Şakak ve Hoylu Dumbuli'lerle birleştilerse de, bir hasarı elde edemediler. Fath 'Ali Şâh, Muhammed-Kuli Hân'ı öldürttü; fakat, oğulları Tahran'daki merkezi hükûmet tarafından Urmia valileri olarak tayin edilen Husayn-Kuli Hân Afşar'ın kız kardeşiyle evlendi (Fraser, I, 55).

1828 senesinde de Urmia, Rus-İran savaşı sırasında aylarca Rus kuvvetleri tarafından işgal edildi. Valinin (Emîr Malik Kâsim Mirzâ) yokluğunda şehir, Beylerbeyi Nacaf-Kuli Hân Afşar tarafından idâre edilmiştir (krş. Gangeblov, göst. yer.).

Uhaydullâh: 1880 senesinde Şamdinân'lı Şeyh 'Ubaydullâh, Azerbaycan'ı istilâ etti. Urmia, Kürtler tarafından kuşatıldı ve tam teslim olacağı

sırada Mâkû [b. bk.] hanının gelmesi ile şehir kurtuldu.

Osmanlı çağı: 1906 ağustosunda Rusya'nın Uzak-Şarkta uğradığı hezimetlerden sonra Türkiye, kendisi ile İran arasındaki sınırın henüz tanzim edilmemiş olmasını öne sürerek, şehrin mahdud bir kısmı hâric olmak üzere, Urmia havâlisini işgal etti (krş. Nicolas, göst. yer.). Türk kuvvetleri Balkan Harbi başlangıcında geri çekildi. Tebriz'de vukua gelen hâdiselerden sonra, Urmia, 1911 kânun I. ayında Rus kuvvetleri tarafından işgal edildi. Birinci Cihan Harbi sırasında Urmia müteaddit defa el değiştirdi. 9—12 teşrin I. 1914'te Urmia, ilk Türk taarruzuna uğradı. 2 kânun II. 1915'te Ruslar tarafından boşaltılan şehir, 4 kânun II. 'den 20 mayısa kadar Türklerin elinde kaldı ve sonunda şehirde iktidar hristiyan „Süryânî“ meclisine (Mutva) geçti. Birtakım talihsiz kanlı hâdiselerden (22 şubat 1918'de Urmia'de müslümanların katledilmesi, 25 şubatta Kürt reisi Simko'nun adamları tarafından Patrik Mâr Şimûn'un öldürülmesi, Van'dan 20.000 Ermeni muhâcirinin gelmesi, Süryânilerin Türklerle savaşması) sonra, Urmia ovasında yaşayan bütün Süryânî halkı (50.000—70.000 nüfus) İngiliz himâyesine sığınmak üzere cennûba çekildi (temmuz sonu-ağustos başı). Bu kadın, çocuk ve sürülerle hırlikte çekiliş, Türk kuvvetleri ve Kürt ahâlisi ile savaşarak Sa'in Kal'a ve Hemedan üzerinden oldu. Muhâcirler Bağdad'ın şimalinde Ba'küba'ye yerleştirildiler (krş. Rockwell, Caujole, Wigram, Şklowski, göst. yer.). Süryânilerin çekilmesinden sonra, Katolik piskopos Mgr. Sontag ile vaftiz misyoneri H. Pflaumer, Urmia'de öldürüldüler (1 ağustos 1918).

Sulh, Urmia'yı harâbe ve nüfusu dağılmış bir vaziyette huldı. Ancak yavaş yavaş merkezi hükûmet Urmia gölünün garbindaki havâlide nüfuz ve iktidârını kuvvetlendirdi.

Ahâli: Yukarıda Evliyâ Çelebi'nin muhtemelen mübalegalı tahmini bahis konusu edilmişti (1655 senesinde). XIX. asrın başında, Urmia'de, 6.000—7.000 âile vardı. Bunlardan 100'ü hristiyan, 300'ü Yahudi, diğerleri ise, şii müslüman âilesi idi (Bittner tarafından neşredilen Farsça hâtırat). Fraser'e göre (1821), Urmia'de 20.000 nüfus vardı. Hörnle'ye göre (1835), buranın ahâlisi 7.000—8.000'den ibâret olup, bunların çoğu sünnî (?) idi ve bunun 300 âilesi Yahudi, 100 âilesi ise Nesturî idi. Arsanis, 1872 senesinde, 40.000 nüfuslu 8.000 ev saymıştır. 1900'lerde (Maximoviç) bu eyâletin bütün nüfusu 300.000 kişi olarak tahmin edilmiş olup, bunun % 45'i hristiyan idi; başka bir deyişle 40.000 Nesturî, 30.000 Ortodoks, 3.000 Katolik, 1.000 Protestan ve 50.000 (?) Ermeni vardı ve şehirde 3.500 hâne mevcuttu. Birinci Cihan Harbi sırasında Dr. Caujole, Urmia'nın nüfûsunu 30.000 olarak göstermiştir. Bunlardan Süryâniler nüfûsün dördte birini teşkil

etmekte ve öte yandan 1.000 Yahudi ayrı bir semtte yaşamakta idi. Nikitine (*Ethnographie*, 1926, s. 25), Urmia ovasında yalnız hristiyanlarla meskûn 37 ve ahâlisi karışık 59 köy sayar.

Birinci Dünya Harbinden beri Süryânî adını taşıyan hristiyan Arâmîlerin (Suriyeli) Urmia'ye ne zaman geldikleri belli değildir. Bu şehir, şark piskopos ruhanî dâirelerine âit en eski listelerde yoktur (Guidi, *ZDMG*, 1889; Chabot, *Synodicon Orientale*). Assemani (II, 449 ve 453), III, 1289 seneleri için Urmia'de Nesturî piskoposlarını zikreder. Aynı müellife göre, Nesturî patrikliği 1582'de Urmia'de yerleşmiştir (göst. yer., III/1, 621). 1653 senesine âit bir vesikada, Kalde (birliği) patriği Simon (o, Salmâs'taki Hosrova'dan Roma'ya yazmıştır) Salmâs, Arna (?), Saphtan (?), Tergever, Urmia, Anzal (Urmia'nın şimal-i şarkisindeki idârî bölge), Sulduz, Aşnoh (Uşnû)'daki cemâatini sayar (krş. göst. yer., III/1, 622; Perkins, *Residence*, s. 9; Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig, 1868, s. XXIII ve Hoffmann, *Auszüge*, s. 204).

„Mission of the Nestorians“ ın ilk Amerikan misyonerleri (Perkins, A. Grant) 1835'te Urmia'ya yerleştiler. 1840 senesinde bunları Lazaristler tâkib etti ve Urmia'ya bir Katolik piskopos tayin edildi. 1859 senesinde Amerikalılar, Urmia'de „evanjelist“ cemâati teşkil ettiler. Aynı asrın sonuna doğru Canterbury bapiskoposu tarafından Urmia'ya İngiliz misyonerleri gönderildi. 1900 tarihlerinde, büyük bir Ortodoks-Rus hey'eti hristiyanlar arasında faaliyete geçti. Bu hey'et 28 şubat 1921'de İran'la Sovyet Rusya arasında yapılan anlaşma ile dağıldı.

Bibliyografiya: metinde zikredilenlerden başka bk. *Hudûd al-Âlam* (nşr. Barthold, 1930 var. 32b) 'a göre, Armana = Urmia, büyük, gelişmiş ve güzel bir şehirdir. Kazvinî, s. 194; Yâkût, I, 219, 513; Hamdullah Mustavfi, *GMS*, XXIII, 80, 85, 241; Kâtip Çelebi, *Cihân-numâ*, s. 385 ve gölün etrafının haritası. Urmia Köylerinin listesini gösteren bir elyazması, *Nuşa-yi hânâvâr va asâmî-yi vilâyat-i Urûmî* için bk. Dorn, *Die Sammlung... welche die Kaiserl. Akademie im Jahre 1814 von Herrn v. Chanyhow erworben hat*, Petersburg, 1865, s. 32, nr. 113; M. Bittner, *Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmîje*, *SB Ak. Wien*, phil.-hist. Klasse, CXXXIII/3 (1896), s. 1—97 [XIX. asrın başında, tarihi ve coğrafi açıklamalarla Farsça yazılmış bir makalenin metni ve tercümesi]; Sanî' al-Davla, *Mir'ât al-buldân* (1294), I, *Urmia* adı altında; [muhtemelen 1910'da bir yazma nüshası Urmia eşrafından Macd al-Saltâna'da bulunan *Târîh-i Urûmîya* 'den naklen]. 1917'de Farsça yazılmış bir makalenin hulâsası için bk. Nikitine (Urmia'de eski Rus konsolosu), *Les Afşars d'Urmîyeh*, *JA* (1929), s. 67—123.

M. Kinneir, *A Geographical Memoir*, London, 1813, s. 154 v.d.; Drouville, *Voyage en Perse* (1812), Petersburg, 1819—1821, II, 233; Ker Porter, *Travels* (1819), London, 1821—1822, II, 571—576 (*The circuit of the lake Urmia*); Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan* (1821), London, 1825, s. 322; A. S. Gangeblov, *Vospominaniya*, Moskova, 1888, s. 148—166 (1828 Rus işgali hâtıraları); Monteith, *Journal of a Tour*, *JRGS*, 1834, s. 54—56; E. Smith ve A. G. O. Dwight, *Missionary Researches... including... a Visit to... Oormiah*, Boston, 1833, II, 175 (Tabriz-centîbî Salmâs-Urmia); G. Hörnle ve E. Schneider, *Auszug aus d. Tagebuche... über ihre Reise nach Urmia (Baseier) Magazin f. d. neueste Geschichte d. evangelischen Missions- und Bibelgesellschaft*, 1836, s. 431—510; Wilbraham, *Travels* (1837), London, 1839 s. 370—377 (pek mühim değil); Fraser, *Travels in Koordistan* (1834), London, 1840, I, 51—58; Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia*, London, 1840, I, 268—279 (Hoy-Salmâs), 300—311 (Urmia), 312 (Urmia-Dilmân-Hoy); E. Boré, *Correspondance et Mémoires*, Paris, 1840, II, tür. yer. (Katolik görüşüne göre Protestan misyonları); A. Grant, *The Nestorians*, London, 1841, s. 5 ve 84; Ritter, *Erdkunde*, 1840, IV, 942—950; Perkins, *A Residence of 8 Years in Persia* (1833—1841), Andover, 1843, s. 177—200, 227—461; ayn. mll., *Journal of a Tour from Oormiah to Mosul* (1849), *JAS*, 1851, II, 69—119; D. W. Marsh, *The Tennesseean (= A. Rhea) in Persia and Kurdistan* (1851), Philadelphia, 1869, s. 50—62 (Misyoner A. Rhea'nın seyahatleri); Badger, *The Nestorians*, London, 1852, I, bk. *fihrist*; Wagner, *Reise nach Persien*, Leipzig, 1852; Khanykov, *Poyezdka v Persidskii Kurdistan, Vestrnik Imp. Geogr. Obşç*, 1852, kısım VI, bölüm V, s. 1—108 (Alm. trc. *Archiv f. wissenschaft. Kunde v. Russland*, 1854, XIII); Çirikov, *Putevoi žurnal* (1852), Petersburg, 1875 (Zap. Kavk. Otdela Russ. Geogr. Obşç, IX), s. 465—474; Harşid Efendi, *Seyâhat-nâme-i Hudûd* (1852), Rusça trc., 1877, s. 295—302 (Urmia'nın günlük bölgeleri); Seidlitz, *Rundreise um d. Urmijasee* (1856), *Petermann's Mitt.*, 1858, s. 227; Sandreczki, *Reise v. Smyrna bis Mossul*, Stuttgart, 1857, II, 203—285 (Mawşil-Akra-Barâzgîr-Neri-Mergever-Urmia); III, 1—138 (*Überblick d. Geschichte d. Mission unter Nestorianern*), s. 139—224 (*Aufenthalt in Urmia*); Blau, *Vom Urmia-See nach d. Wan-See*, *Peterm. Mitt.*, 1863, s. 201—210; Kiepert Z. *Topographie d. Umgegend v. Urmia*, *Zeitschr. d. Gesell. f. Erdk.*, Berlin, 1872, s. 538—545, harita (J. Arsenis'ten naklen); H. Binder, *Au Kurdistan*, Paris, 1887, s. 71—98 (Tabriz

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

I, 1) gibi şahsiyetlerle olan münâsebetlerinden, en azından Peygamber'in zuhurundan kısa bir müddet önce yaşamış olduğu anlaşıyor. Şiirleri ve bunlarda anlattığı fıkralar, onu, gerçekçi, mâcerâci, mücâhit bir bedevî olarak tanıtmış ve fakirleri himâye etmesi sebebiyle de daha sonraları kendisine "Urvat al-Şa'âlik (fakirlerin dayanağı) lekabı verilmiştir.

Banu'l-Nazîr Yahudilerinin (yahut aynı bölgede hulunanların), onun sarhoşluğundan faydalanarak, Kinâna kabilesinden olan karısı Umm-Âmr (Umm Vahb veya Salmâ şekli de var) 'ı kendilerine bıraktırma hikâyesi gibi mâcerâları arasında, bilhassa Yaşrib hölgesindeki Mâvân'dan Şimâl-i Garhî Arabistan'daki Balğayn'e yaptığı akınını zikretmek gerekir.

Bibliyografya: *Kitâb al-Ağânî*, II, 190 v.dd., *Divân des 'Urwu*, İbn al-Sikkî tarafından derlenip şerh edilmiş ve Leipzig Üniversitesi kütüphanesi, nr. D. C. 354'teki nüshası Th. Nöldeke tarafından neşr ve tercüme edilmiştir; (*Abh. K. G. d. Wiss. zu Göttingen*, XI, Leipzig, 1863); *'Orva ben al-Ward, Divan accomp. du commentaire 'd'Ibn as-Sikkî*, nşr. Ben Cheneb (*Bibl. arabica*), Cezayir, 1926; [R. Basset, *Contribution à l'étude du Divân de 'Orva ben al-Ward, poète du premier siècle avant l'hégire, Oriental Stud. P. Haupt Anniversary*, 1926, s. 343—357; *Divan R. Basset tarafından notlarla Fransızca'ya tercüme edilmiştir* (bk. *Bull. Afr.*, Cezayir, 1928, LXII)]. (H. H. BRÄU.)

URVE B. ZÜBEYR. 'URVA B. AL-ZUBAYR, B. 'AVVÂM AL-ASADÎ AL-MADANÎ, Medine'de, hadîs sâhasında ilk ve en selâhiyetli şahsiyet olup, 23 (643/644)—29 (649/650) yılları arasında doğdu ve 91 (709/710)—99 (717/718) yılları arasında öldü. Annesi, meşhur Asmâ bint Abî Bakr ve babası olan al-Zubayr b. al-'Avvâm b. Huvaylid de Hadîca'nın yeğeni idi. Kardeşi 'Abd Allâh'dan takriben otuz yaş genç olan 'Urva, siyâsete veya iç harplere katılmayıp, kendini tamamıyla tahsile verdi. Kardeşi 73 (692/693) yılında al-Haccâc tarafından mağlûb edilince 'Urva, bütün âilesini olduğu gibi onu da terkedip, 'Abd al-Malik'e haber ulaştırmak ve teveccühünü kazanmak için bütün sür'atıyla Şam'a kaçtı.

Bundan sonra Medine'deki malikânesinde, ölünceye kadar münevvisi olarak yaşadı. Orada, 'Abd al-Malik'in isteğiyle islâmın en eski devri hakkında, muhtemelen halifeye sunulmak üzere bir dizi ilmi risâle yazdı (krş. al-Tabarî, I, 1180-1182).

Rivâyet edildiğine göre, her gece *Kur'ân*'ın dörtte birini okumayı âdet edinmiş ve kanserli ayağının kesilişine de bir defa olsun inlemeden tahammül etmiş.

'Urva, teyzesi 'Âişa'yi, onun ölümünden üç yıl öncesine kadar ziyaret etmiş, ondan, ebeveyninden, 'Alî b. Abî Tâlib'den ve Abû Hurayra'den

çok sayıda mühim hadisler toplamıştır. Kendisinden hadîs dinleyen kimseler arasında Muhammed b. Muslim al-Zuhri'yi, kendi oğullarından Muhammed, 'Osman, 'Abd Allâh Yahyâ'yi ve bilhassa Hişâm'ı, ayrıca Sulaymân b. Yasâr ve İbn Abî Mula'ika'yi zikretmek gerekir.

Selâhiyetli muhaddis olarak 'Urva'nın çok yüksek bir yeri olup, o, yedi büyük fakih'den biridir. *Ricâl* ve *'İlm muşşalah al-hadîs* hakkında risâle yazan müellifler, onda hiçbir hata bulmazlar. Tarihî ve fikhî hususlarla ilgilenen bir şahıs olarak o, mühim bir kütüphâne meydana getirmiştir. O, *Kitâb al-Mağâzî*'nin müellifidir. Ancak hadisleri, sâdece İbn Sa'd, al-Tabarî ve İbn İshâk gibi muahhar tarihçilerin eserlerinde bulunur.

Onun hadisleri, kendisinden sonra teessüs eden müntazam bir isnad unsurundan mahrum bulunmaktadır.

Bibliyografya: al-Tabarî, nşr. de Goeje, I, 1180; II, 1266; İbn Sa'd, III/1, s. XVIII (E. Sachau'un mukaddimesi); Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 4; al-Hazracî, *Asmâ al-ricâl*, I. tabi, Kahire, 1322, s. 124; Caetani, *Annali dell'islâm, Introduzione*, § II ve tür. yer.; [Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leyden, 1967, I, 88 v.d.].

(V. VACCA.)

URYÜLA. ÜRYÜLÂ, ORIHUELA, eski çağlarda Orcelis yahut Orcilis diye bilinen şehrin ismi, müteakiben Orihuela olmuş ve 713 tarihinde de Araplar tarafından zaptedildikten sonra Üryülâ olarak değiştirilmiştir. Şarkî İspanya'da Alicante vilâyetinin 48 km. cenûb-i garbisinde bulunan Üryülâ, Mürsiye [b. bk.] demiryolu üzerinde olup, buraya uzaklığı 23 km.'dir.

Aşağı yukarı çevresi ile herâber nüfusu 45.000 (1950) 'dir. Böylece, oldukça kesif bir nüfusa sâhip bir piskoposluk ve adlî bölge merkezi dir. Todmir [b. bk.] eyâletinin (küra) diğer şehirleri ile birlikte, müslümanlar tarafından aynı zamanda fethedilmiş ve Mürsiye'den önce, nuzun zaman bu eyâletin (küra) idâre merkezi olmuştur. Daha sonraları eyâletin merkezi Mürsiye olmuş, Üryülâ da ona bağlanmıştır. Şehir, Segura nehrinin iki tarafında son derece münbit bir arâzi üzerinde kurulmuş, Roig ve San Augusto adlarını taşıyan iki yakası birbirine iki köprü ile bağlanmıştır. Çok eski bir yerleşme sâhası olan Üryülâ, Arap hâkimiyeti devrinin sonlarında bir müddet Kâzî Ahmed b. 'Abd al-Rahmân b. 'Alî b. 'Âşim tarafından müstakil, küçük bir hükûmet merkezi yapıldı ve 1265'te Aragonlu Jacques I. tarafından zaptolundu.

Bundan sonra iki defa (1520, 1706) yağmaya, iki kere de (1651, 1829) tabii âfetlere mâruz kalan şehir, ağaçlı, çiçekli, verimli toprakları, arıcılığı, ipek böcekçiliği, hububat ve çeşitli sebzeleri ile tanınmış olup, meyve, zeytin ticâreti, dokumacılık, dericilik ve boyacılığı ileri safhadadır.

Bibliyografya: al-İdrîsî (nşr. Dozy ve de Goeje), s. 175 ve 193; Yakût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), I, 403; Abu'l-Fidâ, *Ta'vîm al-buldân*, (nşr. Reinaud ve de Slane), s. 179; İbn 'Abd al-Mun'im al-Himyârî, *al-Ravz al-mi'âr*, mad. *Espagne*; İbn al-Haţib, *A'lâm*, mad. *Espagne* (nşr. Lévi-Provençal), Rabat-Paris 1934, s. 297 v.d.; E. Tormo, *Levante* (Guias Calpe), Madrid, 1923, s. 297—306; *Encyclopaedia Britannica* (London, 1962), XVI, 903; ayrıca bk. I A, madd. MÜRSİYE ve TODMİR. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

(Bu madde S. İlğürel tarafından ikmâl edilmiştir.)

USÂMA. [Bk. ÜSÂME.]

USKUDÂR. [Bk. ÜSKÜDAR.]

USTURLAB. ASTURLÂB veya AŞTURLÂB (A.; telaffuzu için bk. İbn Hallikân, nşr. Wüstenfeld, nr. 779; Mısır baskılarında nr. 746). Usturlab, Grekçe ἀστράλαβος'den, gök küresinin bir düzlem üzerine izdüşümü veya bu izdüşümün bir doğru üzerine izdüşümü veyahut hiçbir izdüşüm olmadan bir küre ile temsil edilmesine göre, üç esas tipe ırcâ edilebilen muhtelif astronomi âletlerine verilen isimdir.

1. Asıl usturlabdan düz (*saḥîḥ* veya *musaffaḥ*) usturlab, yahut „astrolabium planisphaerium" anlaşılar; Arapça'da aynı zamanda *zât al-şafâ'ih* „levhalarından teşekkül eden [âlet]"e de denir. Bu 10 cm. ilâ 19.8 cm. çaplı, içinden şakulî olarak asılmasını sağlayan askı halkası (*halqa*, „ilâka")nın geçtiği bir sapı (*'Urva*, *habs*) bulunan disk şeklinde taşınabilir mâdenî bir âlettir. Bu, usturlabın basiti olup Grekler ve Süryânîler tarafından bilinen tipi şu parçalarından ibârettir: (a) „ana" (*Umm*) yuvarlak bir kutu görünüşünü veren kalkık kenarlı (*huffa*, *hacra*, *taḥk*) bir disk veya dairevî levha; diğer levhalar da bu dairevî parça içindedir. Dairevî iç yüzüne „yüz" (*vach*), dış yüzüne „arka" (*zahr*) denir; (b) diğer disk ve dairevî levhaların (*şafâ'ih* müfredi *şafiha*) sayısı umûmiyetle dokuz olup, „ana"nın içine yerleştirilmiştir. (c) Anada diğerlerinin en üstüne yerleştirilmiş bir levhadan ibâret olan „örtümcek" (*'ankabût*) veya „ağ" (*şabaka*); dayanıklı olması ve zodiak işaretleri ile başlıca yıldızların yer ve adları için gerekli genişliğin sağlanması göz önüne alınarak bu levha, mümkün olduğu kadar açık yapılmış ve böylece, sâdece üzerinde yıldızları gösteren san'atkarane bir tarzda oyulmuş bir nokta ve müş'ir (*şafba*, *şafîya*) bulunan madenî şeritlerden meydana gelmiştir. (d) „arka" yüzünün merkezi etrafında dönen ve çapı kadar uzun olan cetvel veya diyapter veya alhidad (*'izâda*); bunun her iki kolunun uçları sivri olup her birinde de gözleme delikleri (*libna*, *daffa*, *hadaf*) bulunur; böylece güneşin ışığı her iki delikten geçebilir. (e) Mihver yahut mil, „kutup" (*miḥvar*, *kuḥb*), bütün diğer parçaların merkezlerinden geçen ve onları bir arada tutan bir civatardır. Bu civatamın

başı usturlabın arka tarafındadır. Öteki ucunda dışarı kaymasını önleyen ve şeklinden dolayı „at" (*faras*) ismi verilen ufak bir civata veya somun bulunur.

Usturlabın arkasında, üzerlerinde derece ve kronolojik işaretler (bir nevi dâimî takvim) bulunan muhtelif eş merkezli daireler vardır. Bunlar alhidad vâsıtasıyla yıldızların yüksekliklerini ölçmede kullanılır. b levhalarının her iki yanında, almukantaraların (*muḥanṭarât*) yâni ufka muvâzî dairelerin, şakulî daireler (*davâ'ir al-sumût*) 'in, hatt-ı istivâ ve güneş medarının stereografik kutup izdüşümleri bulunur. Belirli bir coğrafi enlem için bu izdüşümde râsıtın gözü kürenin bir kutbundadır; izdüşüm düzlemi ise, diğer kutbunda ve hatt-ı istivâ düzlemine muvâzidir. Bâzı usturlablarda belirli bir coğrafik enlem için „directio" (*tasjîr*) denilen ve astrolojik hesaplarda kullanılan vaz'îye dairelerinin izdüşümleri bulunur. Diğerlerinde ise, bütün enlemler için bir levha vardır. Kullanış şekli pek belli olmayan bu levhaya ufuklar levhası (*Şafiha afâkiya*) veya umûmî (*câmi'a*) levha denir. b levhalarındaki almukantaraların hepsinin veya yalnız 2 dereceden 2 dereceye, 3 dereceden 3 dereceye, 5 dereceden 5 dereceye, 6 dereceden 6 dereceye, 9 dereceden 9 dereceye, 10 dereceden 10 dereceye kadar işaretlenmiş olmalarına göre usturlaba *tamm* (solipartium), *nişfi* (bipartium), *şulşî* (tripartium), *humşî*, *sudşî*, *tus'î*, „uşrî" denir. Son olarak bilinen usturlablar, izdüşüm düzleminin şimâl veya cenup kutbuna teget olmasına göre şimâlî (*şamâlî*) veya cenûbî (*canûbî*) olarak iki gruba ayrılır. Levhalardaki işaretlere daha başkalarını ilâve etmek ve âgdaki zodiak işaretlerinin sırasını değiştirmek sûretiyle aynı zamanda şimâlî ve cenûbî olan usturlablar elde edilmiştir. Bunlara, içlerinde, âgdaki gruplaştırılmış zodiak işaretleri bulunan az çok hayalî şekillere atfen, *tablî* „Davul-", *asî* „Mersin ağacı-", *saratânî* veya *musartân*, „Yengeç-", *şadafî*, „Sedef-", *şavvî* „Boğa-", *şakâ'ihî* „Şekâik-" usturlabı gibi adlar verilmiştir. Muhtemelen Ahmed al-Sicî'nin (takriben 400=1009) *Zavraqî* usturlabı „Gemi-usturlabı" bu sınıfa âittir. „Mükemmel" (*kâmil*) usturlabda diğer işaretlerden başka güneş-denklemleri de bulunur. Stereografik izdüşümünden farklı bir izdüşüm esasına göre hazırlanan diğer yassı usturlablar, amelî faydaları olmayan nazarî âletler olarak addedilmelidir. al-Bîrûnî'nin *ustuvânî* dediği ve bizim şimdi ortografik dediğimiz (Ptoleme'nin „Analemma") izdüşümünü kullanarak al-Bîrûnî'nin yaptığı ve *mubaffaḥ* „üstüvânî usturlab" dediği, bu tipe örnek bir usturlabdır. Küre daireleri bunun üzerine müstakim hatlar, daireler ve elipsler şeklinde izdüşer. al-Bîrûnî (*Chronology*, s. 358 v.d.) tarafından tasvir edilen (yassılatılmış) usturlab, müsavî uzaklıklı kutbî izdüşümlü bir yıldız haritası gibi gö-

rünmektedir. Ekliptiğin kutbu izdüşüm merkezi olarak alınan bu izdüşümde, ekliptiğe muvâzî daireler veya arz daireleri eşit uzaklıklı eş merkezli daireler ve tul daireleri de eşit uzaklıklı yarıçaplarla temsil edilirler.

Usturlabla yapılan rasatla herhangi bir yıldızın yüksekliği hemen elde edilir ve bunun neticesi olarak da gündüz veya gece başlangıcından geçen zaman belirlenmiş olur. Usturlab aynı zamanda, bütün kürevî astronomi mes'elelerinin hiçbir hesap yapılmadan çözümlerini mümkün kılar. Bu âlet aynı zamanda, erişilemeyen bir yerin uzaklığının, bir binanın yüksekliğinin, çapı ölçülebilen bir kuyunun derinliğinin bulunması gibi jeodezik tatbikatlarda da yararlıdır. Tabiatıyla, bu kadar ufak bir âlette tam bir hassasiyet arayamayız; ayrıca, itidal noktalarının ileri hareketi ve ekliptiğin eğimindeki azalma dolayısıyla âletin yapıldığı zamandan uzun bir süre geçmişse bu âletten hiç yararlanılmaz.

b levhaları üzerindeki her bir işaret belirli bir arz dairesi için geçerlidir; bu sebeple de âletin bütün arz dairelerinde kullanılabilmesi için çok sayıda levhalar gerekir. Bu mahzur, stereografik kutbî izdüşüm yerine ufki izdüşüm kullanmak sûreti ile bu usturlabı umûmî şekle dönüştüren İspanyol Arap, al-Zarkālî (Arzachel) tarafından giderilmiştir. Râsıdın gözü ufkun şark veya garbında itidal noktalarından birinde bulunur; izdüşüm düzlemi solstis dairesi düzlemi yâni solstislerden ve kutuplardan geçen düzlemdir. İki yan kürenin izdüşümleri üst üste gelir ve böylece bir işaret her ikisi için de yeterli olur. al-Zarkālî'nin Sevil hükümdarı al-Mu'tamid b. 'Abbād (461—484=1068—1091)'a ithafen *al-abbādîya* olarak adlandırdığı bu âlet nihai şekli ile iki tali parça ve tek bir levhadan teşekkül eder. Levhanın yüzünde stereografik izdüşüm kullanılarak hatt-ı istivâ paralelleri (*madârât*) ve deklinasyon (*ma-marrât*) daireleri ve ekliptik ise, arz ve tul daireleri ile temsil edilmişlerdir. Bu sûretle levha, yalnız herhangi bir arz dairesi için geçerli olmakla kalmaz, iki kürenin izdüşümleri, ekliptiğin ve esas yıldızların koordinatları, üst üste geldiğinden, aynı zamanda diğer usturlablardaki „ağ“ın yerini almış olur. Derecelenmiş yüzün merkezine merbut bir çubuk (*ufk mârîl* „eğik ufuk“), çok bilinen usturlabdaki b levhalarının diğer vazifelerini yerine getirir. Bu çubuğu az çok hatt-ı istivâ istikametine gelecek şekilde eğerek rasat yerinin ufkunu elde edebiliriz ve taksimatlarından şark ve garp genlikleri (*si'a-i maşriq*, *si'a-i mağrib*)'ni bulabiliriz. Levhanın arkasında hemen her usturlabın arka tarafında bulunan alhidad ve işaretler vardır; al-Zarkālî ayrıca „ay dairelerini“ de ilâve etmiştir, bu da ayın hareketinin tâkibini mümkün kılmıştır; bundan başka, ölçülen zaviyenin „düz (*mabsûfâ*) düşey (*manķûsâ*) gölgelerini“, on iki parçaya bölünmüş

yarıçapla ilgili kotanjant ve tanjantları hemen veren trigonometrik bir kare de ilâve etmiştir.

—Bu basit ve mükemmelleştirilmiş usturlab, diğer Araplar tarafından *al-şafiha al-zarkālîya* „al-Zarkālî'nin levhası“ diye adlandırılmış olup, Avrupa'da *saphaea* adı ile meşhurdur. —Bu âletin, hakkında sahih bir bilgiye sâhip olmadığımız değişik bir şekli *şafiha şakāziya* (veya *şakāriya*)'dır.

2. Hattı (*ḥaffî*) usturlab: bu usturlaba, bulucusu al-Muzaḥḥar b. Muzaḥḥar al-Tūsî (ölm. takriben 610=1213/1214)'ye atfen „aşa'l-Tūsî“, al-Tūsî'nin asası“ da denir; şeklen hesap-çubuğunu andırır. Çok bilinen düzlem-küre usturlabın izdüşümü aynı düzlemde bir müstakim hat üzerine izdüşürülür; dolayısıyla âlet, meridyen düzlemi ile düzlem-küre usturlabın izdüşüm düzleminin ara kesidini temsil eder. Çubuk üzerinde işaretlenmiş noktalar, müstakim ve mail metalileri ekliptiğin taksimatını, almukantaraları v.b. gösterir. Çubuğa bağlanmış olan iplikler zaviyelerin ölçülmesinde kullanılır. Yassı usturlabla yapılan aynı ameliye, bu usturlabla da yapılabilir, ancak aynı hassasiyette olmaz.

3. Kastilya Kralı Alfonso X. 'nun İspanyol atölyelerinde „astrolabio redondo“ olarak adlandırılan kürevî (*ḥurî*, *uḥarî*) usturlab, verilen yerin ufkuna nazaran kürenin günlük hareketini izdüşümstüz olarak gösterir. Bu sebeple de yıldızların yüksekliklerinin ölçülmesinde, zaman tâyininde ve birçok kürevî trigonometri mes'elelerinin çözümünde yardımcı olur. Bu usturlabın parçaları şunlardır: a) üzerinde ekliptik, hatt-ı istivâ, verilen yerin almukantaraları ve yükseklik daireleri ile birlikte, ufku, başlıca, sabit yıldızların vaziyetleri, günlük saat itidal noktası ile ilgili saat taksimâtı, muhtelif yerlerin coğrafi arz daireleri bulunan bir madenî küre; b) örümcek yahut ağ (*arḳabūt* veya *şabaka*) yahut „ağ“ denilen küreyi tam olarak kavrayan ve yalnız ekliptiği (kenarını teşkil eder), başlıca yıldızları ve istivâ hattının yarısını ihtivâ edecek şekilde imâl edilmiş madenî bir yarı küre; c) ağıın sathını kavrayan, bir ucu istivâ hattı kutbuna merbut, diğer ucu ise, dâima istivâ hattı üzerinde bulunan bir küçük madenî şerit; d) madenî şerite dik olarak konmuş bir gnomon=küçük çubuk; e) istivâ hattının bir kutbundan öteki kutbuna kadar, küreden, ağ ve madenî şeritten geçen mihver.

Bibliyografya: L. A. Sédillot, *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes*, Paris, 1841, s. 141—194 (kifâyetisiz); F. Woepcke, *Ueber ein in der kgl. Bihl. zu Berlin befindl. arab. Astrolabium*, *Abh. der math. Kl. der kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin* (1858), s. 1—31 (üç levha ile düz şimâl Usturlab); A. da Schio, *Di due astrolabi in carateri cufici occidentali trovati in Waldagno (Veneto)*, Venedik, 1880 (düz şimâl usturlabı ile al-Zarkālî'nin ve Avrupa'da bulunan usturlabların listesini veren *şafiha*'sı);

H. Sauvaire ve J. de Rey Pailhade, *Sur une mère d'astrolabe arabe...*, J A, 9. seri, I, 5—76, 185—231; Carra de Vaux, *L'astrolabe linéaire ou bâton d'Et-Tousi*, J A, 9. seri, V, 464—516; al-Birûnî, *al-Âşâr al-bâkiya* (nşr. Sachau), s. 357—362 (krş. M. Fiorini, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 3. seri, IV, 287—294); *Libros del saber de astronomia del rey D. Alfonso X de Castilla* (Madrid, 1863—1867), II (düz ve küre biçiminde usturlab) ve III (al-Zarkālî'nin *Şafiha*'sı); W.H. Morley, *Description of a planispheric astrolabe, constructed for Shah Sultan Husain Safawi* (London, 1856).

(C. A. NALLINO.)

USÛL. UŞÛL (A), kökler, temeller. Aşl'ın cem'i. Bu kelimenin çeşitli ıstılâhî kullanış tarzları arasında islâmî ilimler için üç tanesi temâyüz etmiştir: *Uşûl al-dîn*, *uşûl al-hadîş* ve *uşûl al-fikh*. *Uşûl al-dîn*, bu mânada, kelâm [b. bk.] ile müterâdifdir; *uşûl al-hadîş* tâbirinden, hadîs [b. bk.] ilminin ıstılâh ve usûlünün ele alınış şekli anlaşılır. Nihâyet *uşûl al-fikh*—ki sık sık sâdece *uşûl* (ilmi) diye adlandırılır—islâm fıkıh [b. bk.]'ının esaslarına âit nazariyelerdir.

r. İslâm ilimlerinin mütad sistemi içinde, *uşûl al-fikh*, umûmiyetle, islâm fıkıhının metod nazariyeleri, kanun normlarının tesbitine götüren deliller ilmi olarak târif edilir. Onun varlığı, insanın gayesiz yaratılmadığı (sûre XXIII, 117) ve kendi başına bırakılmayıp (LXXV, 36), aksine bütün fiillerinin hukuk normları tarafından tanzim edilmiş olduğu mülâhazasına dayanır; her münferid hal için husûsî bir norm mevcut olamayacağından, istidlâl yoluna baş vurulur. Bu deliller, sonunda hâkim olan görüşe göre, dörttür: *Kur'an*, *sunna*, *icmâ'* ve *kiyâs* [b. bk.]. Bu duruma göre, *uşûl al-fikh*'ta islâmî kanunların maddî kaynaklarından münferid hükümlerin şekli dayanakları (esbab-ı mucibesi) kadar çok bahsedilmez. Böylece, dört usûl içinde muhtevâsına göre değil, kanunî isbat kuvvetine göre mülâla edilen *Kur'an* ve *sunna*'nin yanında, *icmâ'* 'in umûmî durumu ile *kiyâs* usûlü yer alır. Halbuki, tarihî bakımdan islâm hukukunun daha az ehemmiyetli olmayan diğer kaynakları bilinmemektedir. Bu ve umûmiyetle tanınmamış olan diğer usûlün tekâmülü, aşağıda gösterilmiştir.

2. İslâm hukukunun mantiken ilk ve yüksek derecede yer alan kaynağı, tabii *Kur'an*'dı ve öyle kalmıştır. *Kur'an*'ın kendisine münhasır selâhiyetliliği ve hatâ yapmazlığı hakkında şüphe edilmemiştir. Aynı şekilde, bâzı âyetlerin Allah tarafından Peygamber'e unutturulmasına rağmen (sûre II, 100; LXXXVII, 6 v.d.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurâns*, I, 100), onun esâsının sâlimen nakledildiği hakkında da şüphe husûle gelmemiştir. *Kur'an*'ın bizzat, daha sonraki vahiylerle bâzı kısımlarının nakzedildiği (*mansûh*; nakzedene *nâsih* denilir) şeklinde tavsif edilmesi (sûre II, 100,

XVI, 103 v.d.; bk. Nöldeke-Schwally, *ayn. esr.*, II, 52 v.dd.)'de bu esasa aykırı değildir.

Ancak, hattâ sâdece temel esaslar hâlinde de olsa, ümmetinin bütün hayatını tanzim edecek olan bir „sistem“ bulmak, hiçbir zaman Peygamber'in niyetinde yer almamıştır. Kaldı ki, daha o vakit kendisinde birçok yabancı (Roma, Babil?, Cenubi Arabistan) unsurları ihtivâ eden Arap örf hukuku, yer ve hayat tarzı (Bedevîler, ticâret şehri Mekke, zirâat şehri Medine)'na bağlı olarak bu değişiklikler içinde devam ediyordu. Buna mukabil Peygamber'in teşriî faaliyeti, bu hukuk husûsunda muhtelif vak'alarda dış sâiklerin te'siri ile dinî mülâhazalar için bâzı noktaların tashihine inhisar etmiştir, zirâ içtimâî hayatın neticelerini içine alan hükümler, dinî mülâhazalar üzerine kurulmuştur; umûmî ibâdet, askerî ve siyâsî işlerle ilgili olup, *al-âyet al-şar'îya* adını taşıyan âyetlerin sayısı, sâdece 500—600'ü bulur; ancak meselâ salât gibi ibâdetin teşriî esas kısımları, *Kur'an* hükümleri yoluyla değil, sâdece Peygamber örnek alınarak ve onun rehberliği ile düzenlenmiştir. Aynı şekilde, belki biraz daha az ehemmiyetli olan ve her yerde câri olmayan, fakat Peygamber'in koyduğu bir sürü diğer ahkâm *Kur'an*'da mevcut değildir (krş. Nöldeke-Schwally, *ayn. esr.*, I, 260). Baştan itibaren Peygamber'in peygamberlik selâhiyeti islâm dininde *Kur'an*'ın tebliği dışında da olsa, şüphe götürmüyordu; fakat aynı zamanda hattâ dinî hususlarda da onun tamamen beşerî olan hareket tarzı, hatâsız mülâla edilmiyor ve çok defa davranışlarına karşı tenkitler yapıyordu. Bizzat Peygamber de hatâsız olduğunu aslâ iddia etmemiştir. *Kur'an*'da (meselâ sûre XVIII, 110; XLI, 5) onun vahyi nakleden bir kimse olmakla berâber bunun dışında „diğerleri gibi“ bir insan olduğu ve hattâ onun davranışının zaman zaman tasvib edilmediği (meselâ sûre LXI, 1) açıkça ifade edilmiştir. [Peygamber'in bâzı pratik mes'elelerde hatâ edebileceği bizzat kendisi tarafından ifade edilmekle berâber, dine taalluk eden hususlarda yanılmadığı, bu nevi beyanlarının vahye dayandığı âyet ve hadislerle sâbittir. (msl. bk. LIII, 3; Müslim, *Fazâ'il*, bâb 139, 140). Bu itibarla Peygamber, hakkında *Kur'an* hükmü bulunmayan dinî ve dünyevî mes'elelere dâir ictihadda bulunmuştur (Âmidî, *al-İhkâm*, IV, 222)].

3. Peygamber'in ölümüyle, hem vahiy ve hem de peygamberlik selâhiyeti ile meydana gelen teşriî faaliyet tabiatıyla son buldu. İlk halifelerin, Peygamber'in en seçkin arkadaşlarıyla anlaşarak kurucusunun anladığı mânada islâm camiasını idâreye gayret etmeleri pek tabii idi. Dayanak noktaları olarak *Kur'an* ve Peygamber'in *Kur'an* hâricindeki kesin kararları kabul ediliyordu. Bunun yanında halifelerin, devlet reisleri ve Peygamber'in halifesi olarak, [tamamıyla kendi mes'ulî-

yetleri ile teşriî faaliyetinde bulunmalarına, hattâ ara sıra Peygamber'in kararlarını değiştirmelerine engel olunmuyordu (yk. bk.). Ebû Bekr'in, rivâyete göre, Peygamber örneğine uyma husûsunda titizlik, Ömer'in ise, bu hususta daha serbest davranma temâyülü göstermesi tarihî bir vâkıdır. Örf ve âdet hukuku ile olan bağlar aynı kaldı; hattâ bu hukuk, Irak, Suriye ve Mısır'daki büyük fetihlerin neticesi olarak yabancı te'sirlere daha çok mâruz bulundu.

4. Emevîlerin gelmesi ve hükûmet merkezini Şam'a nakletmeleri ile, o ana kadar merkez olan Medine'nin dindar çevreleri, hükûmet işlerindeki te'sirlerini fiilen kaybettiler. Onlar büyük bir gayretle fiilî tatbikatın tersine, durumun ideal bir portresini, olması lâzım geldiği şekilde çizmeğe çalışmışlardır. Tatbikatta örf ve âdet hukuku, hâlifeliğin çeşitli eyâletlerinde aynen devam etmiş ve her halde kazaî faaliyetle birlikte gelişirken - zirâ Emevî halifelerinin Ömer II.'e kadar umûmiyetle, dinî bakımdan düzenleyici müdâhale temâyülleri azdı - evvelâ Medine'de, daha sonra Irak ve Suriye'de islâm hukukunun temel esâsları ortaya çıkmıştır. Evvelâ henüz nazariye ve metoda uzak bir şekilde çalışan bu dindar kişilerin hedefi, evvelce mevcut olan hukuk malzemesine dinî-islâmî esaslar ile tashih edici müdâhelede bulunmak ve onu sistemleştirmek idi. Dinî görüşler, *Kur'ân* ve onlar tarafından mecburî olarak kabûl edilen hadislerden çıkarılıyordu. Sahâbenin söz ve davranışlarının onların yanında büyük bir itibârı vardı. Şâyet ashâbın çoğunluğu birlikte hareket etmiş iseler, bu büyük bir te'mînât teşkil ediyordu ve aynı çoğunluk esâsı, farklı görüşleri temelde tedricen birbirine yaklaştırmaya da hizmet ediyordu. Bu tarz teemmülün neticeleri, büyük bir kısmı ile hadis şekline sokulup, Peygamber'e izâfe edilmiştir. Hadis malzemesinin diğer kaynaklara dayanarak aşırı derecede artması, islâm hukukuna daha birçok yeni unsurları, bu arada bilhassa Yahudi menşeli olanları sokmuştur. Bu yoldan şer'i'atın, Allah tarafından Peygamber'i vâstası ile, hiç değilse, nüve hâlinde verilen hükümlerinin tefsir ve tavihi; Peygamber'in ölümünden sonra, tarihî tekâmülün tersine; inkişaf imkânlarının ve teşriî faaliyetin reddi; mertebe itibâriyle *Kur'ân*'dan sonra gelen Peygamber'in sünnetlerinin (*Sunnat al-Nabî*) aynı değerle kabûlü şeklinde birçok karakteristik husûsiyetler ortaya çıkar. Esâsen bu akide çok büyük bir kısmı ile Peygamber'in (hakîki veya mevzû) sünnetine dayandığı için, islâm câmiası için hatâsız bir nümûne olarak mütâlaa edilmiş, [mevzû] hadislerle ortaya çıkan bu görüşü, *Kur'ân* (meselâ, sûre III, 29; IV, 62; XVI, 46; XXXIII, 21; LIII, 3)'da bulmak çok güçtür. Hadislerde, *Kur'ân*'dan daha sıkça ortaya çıktığı görülen te'adallat, *Kur'ân* için kullanılan aynı vâsita ile, bertaraf edildiği

gibi, arkasında ekseriya muhtevâyâ âit tenkidin saklı bulunduğu, isnâd [b. bk.]'lara yapılan tenkidlerle de bertaraf edilmiştir. [Peygamber adına hadisler isnâd edildiği ve hattâ mevzû hadislerle malzeme teşkil eden kaynaklar arasında Yahudi menşeli sözlerin bulunduğu tarihi bir vâkıa olmakla berâber, bilhassa hukukî mâhiyet arzeden hadislerin tesbiti ve onların mevzû olanlardan tefriki husûsunda muhaddislerin büyük bir dikkat ve itina gösterdikleri de gerçektir (İbn Hacer, *Nuḥbat al-fikar*, İstanbul, 1288, s. 22; al-Suyûtî, *Tadrib, al-ravî*, Kahire 1385, I, 287; Muslim, *al-Sahîh*, Kahire, 1375, I, 10; Abû Hâtim, K. *al-macrûhîn*, Ayasofya Kütüp., nr. 496, var. 11b). Muhaddislerin sened tenkidi ile itifa edip metin tenkidi yapmadıklarına gelince, aslında sened tenkidi gibi görünen birçok husûsun gerçekte metin tenkidi olduğu, *sâz, maklûb, muḡtarib, mudrac al-matn, al-muḡarrat* v.b. istilahlardan da anlaşılabilir. Akla uymaz, ilmî neticelerle bağdaşmaz gibi görünen hadisleri herşeye rağmen tenkid etmenin ilmin devamlı tekâmül hâlinde bulunduğu vâkıası karşısında, isâbetli olmayacağı anlaşılır. Bununla berâber muhaddislerin sağlam akla, his ve müşâhedeye, târihi vukuâta, lafzında ve mânasında bozukluk bulunan hadisleri tenkid ve red ettikleri mâlûmdur (İbn Şalâh, *Ulûm al-hadîs*, Halep, 1386, s. 89; Baḥr al-ülûm, *Favâit al-rahmât*, Kahire, 1324, II, 124, 126; Hatib al-Bağdâdî, *al-Kifâya*, Haydarâbâd, 1358, s. 199). *Kur'ân*'da te'adallat bulunduğu iddiası ise, yalnız islâm ülemâsının muknî mütâlaalarıyla değil, aynı zamanda garplı müsteşriklerin ifâdeleriyle de red olunabilir.] Az çok islâmlaştırılmış olan örf ve âdet hukuku, bugün de tabii olarak, bilhassa din bakımından mühim-senmeyen hiçbir endişeye mahal olmadığı yerlerde temel kabûl edilmiştir. Bâzan şer'i'atın temsilcisi olarak „*Dindarların sünneti*” ne, husûsî bir yer verilmiştir.

5. Nazarî olarak ilk düşünce, bu devrenin sonuna doğru II. (VIII.) asrın başında, fıkıh yanında kendine has bir hadis ilminin ortaya çıkması ile vücud buldu. Bunun temsilcileri olan „muhaddisler”, „fakihler”i, münhasıran *Kur'ân*'a ve Peygamber'in sünnetinin temsilcisi olarak, hadise istinad etmesi icâbeden bir kanuna, kendi anlayış faaliyetleri ile akıl unsurunu ilâve etmekle itham ettiler; fakihler ise, kendi fikirlerini (*ra'y*) kanun hükümlerinden çıkarmanın kaçınılmaz olduğunu ileri sürdüler. Her iki taraf da görüşlerini destekleyen hadisler naklettiler. Münâkaşa, başlangıçtan beri işin esâsından çok şekle taalluk ediyor ve kelime etrafında cereyan eden bir münâkaşadan ileri gitmiyordu. Bunun neticesinde *ra'y*'in, umûmî olarak esas bakımından, fıkıhda haklı bir yer alması kabûl edildi. Buna mukabil muhtelif mezhepler, hadise itimâd hususunda farklı düşünceler ortaya koydular; buna rağmen varılan neticeler, her yönde nev'i şahsına münhasır

mâhiyeti hâizdi. Daha II. (VIII.) asrın ilk yarısında, üç merkezde (Hicâz, Irak ve Suriye) fıkıh, üç ayrı görünüşte ortaya çıkmıştı. Bunların doğuş ve yayılışında coğrafi şartlar esâsî bir rol oynamıştır. Bu görünüşler bir taraftan kapalı sâhalarda hayat ve nazariyenin müttehid bir şekilde teşkilinde, diğer taraftan çeşitli çevrelerde, temel olan hukuk maddesinin farklılaşmasında tezâhür etmiştir. Bunlar daha sonraki devirlerin, Mâlik, Abû Hanîfa ve al-Avzâ'i'nin *mazâhib*'inin öncülleri idiler; Hicâz'ın temâyülü hadise, Irak'ın temâyülü ise, *ra'y*'e daha çok yer veriyordu.

Bu şartlar altında, Medine veya Mekke ve Medine, yahut Basra ve Kûfe'deki âlimlerin ekserisi tarafından temsil edilen görüşler, bilhassa ağırlık kazanmıştı. Aşağı yukarı II. (VIII.) asrın ortalarında ilk geniş eserler, başta Hicâz ve Irak olmak üzere bu üç mektebin temsilcilerinden kalmadı; bu eserler bunların düşünüş tarzını teferuatlı bir şekilde tanıtmaktadır. Burada verilen izahatın temelini, sâdece Mâlik'in *al-Muvatta'*'ı hakkında başlanan araştırmanın neticeleri teşkil etmektedir. Mâlik, Medineli âlimlerin *icmâ'*'ı tesbitte büyük bir dikkat göstermiştir; aslında sâdece çoğunluğu gösteren bu mefhum (bu tâbiri fıkıhdan alan kıraat ilminde olduğu gibi bk. Nöldeke-Bergstrasser, *Geschichte des Qurans*, III, 130 v.d., 135), daha önce burada değerlendirilmiş olan ittifaka yakın bir çoğunluk hâline gelmiştir. Aynı şekilde Mâlik, asla *Sunnat al-Nabî* (yk. bk.)'ye muâdil olmayan *sunna*'yı yâni Medine'nin hukuk, örf ve âdetini de itimada şâyân görüyordu. Ona göre, Medine'nin *icmâ'* ve *sunna*'sı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Onun eseri, zamanında Medine'de ulaşılan ve daha sonraki zamanlarda yapılan mukayeseden ortaya çıktığı gibi, örf ve âdet hukukunun nihâi olarak islâmlaştırılma görüşünü de temsil etmektedir. al-Şaybânî'nin büyük eserleri, Irak için de şüphesiz aynı mâhiyettir.

6. al-Şâfi'i (ölm. 204=820) de, islâm fıkıhının kurucusu olarak ortaya çıkar. O, hukukî düşüncüyü şuurlandırarak ilim hâline getirmiştir. O, doğrudan doğruya ve esâsî şekilde delil gösterir ve daha ileri giderek, hukukî delillerin çıkış noktaları ve usûlleri hakkında da araştırmalar yapar. Kendisinden önceki gelişmenin neticelerine dayanarak onun *Uşûl al-Fikḥ* sâhasında getirdiği en mühim ilerlemeler şunlardır: O, kendisinden önce Irak mektebinin yaptığı gibi, hukuk kaynağı olarak *sunna* mefhumunu nihâi şekilde Peygamber'in hareket tarzına bağlamış; ayrıca, *icmâ'*'ı müslümanların çoğunluğunun fikri olarak târif etmiş ve onu *Kur'ân* ve Peygamber'in *sunna*'sinden kat'i hüküm elde edemediği mes'eleler için kullanmıştır. O, isbat gücünü umûmî mülâhazalardan biri ve müslüman câmiasına bağlanmayı emreden hadisler ile desteklemekte, yâni daha sonra çok kullanılan „Benim ümmetim hiçbir zaman bir hatâda birleşmez”, hadisini

henüz kabûl etmemektedir. al-Şâfi'i, Mâlik'den önce islâmlaştırılan hukuku sistemleştirmekte mühim bir ilerleme katetmiş, bu hedefe ulaşmak için de, kendisinden önce başlamış olan hukukî mefhum teşkilî yolunu kısmen terk etmiş ve bunun için de kıyas yolunu icad etmekle berâber, onu esas itibâriyle geliştirip, ondan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Bu, aslında *ra'y*'in eski usûlü olup, al-Şâfi'i, bunu, burada daha az yadırganan bir isim olarak almıştır; burada aynı zamanda muayyen bir disiplin kendini gösterir (Irak mektebinin eski temsilcilerinde kıyas, zaif ve „haber-i vâhid” hadisleri ayıklamaya yaramıştır). Ayrıca al-Şâfi'i, kendi tatbikatı için sağlam esaslar ortaya koymaya gayret etmiştir; ancak bunda az muvaffak olabilmiş ve daha sonra bâzı usûl tahdidlerine rağmen, kıyas onu her türlü zarûrî isbat kuvvetinden mahrum eden müphemlikten kurtaramamıştır. Şâfi'i'nin *icthâd* [b. bk.] ile aynı değerle kullandığı kıyas, eski mânasıyla *ra'y*'in müterâdifî olarak hukukçunun zihnî faaliyetini gösterir. Irak ve aynı zamanda Hicâz mektebinin temsilcileri arasında *ra'y*'in bir çeşidi olarak, kıyas yoluyla beklenen neticeden, hakkaniyet mülâhazası ve tatbikat endişesiyle kaçınmayı gaye edinen *istiḥsân* [b. bk.] usûlü câri olmuştur. al-Şâfi'i, bu usûle karşı tamamiyle subjektif olarak şiddetle mücadele edip sâdece kıyası yürürlükte bırakmış ve böylece *uşûl*'ü de şuurlu bir şekilde islâmlaştırmıştır.

7. al-Şâfi'i'den sonraki gelişme, hâkim görüş nezdinde *Kur'ân, sunna, icmâ'* ve *kiyâs*'i fıkıhın dört esâsı hâline getirdi; bu gelişme, dört esâsın tarihinin tedkikinden ve kendine has muahhar tekâmülden anlaşılır. Bu gelişmeye *Kur'ân* ve *sunna*'nın karşılıklı münâsebetlerinin değerlendirilmesi de dâhildir: al-Şâfi'i, vâkıa *Kur'ân* hükümlerinin *sunna* yoluyla daha dakik olarak değerlendirildiğini, ancak *Kur'ân*'ın *Kur'ân* ve *sunna*'nın *sunna* ile ilga edilebileceğini ileri sürdüğü halde, her halde kısmen daha ondan evvel veya umûmiyetle ondan sonra *Kur'ân*'ın *sunna* yolu ile ilga edilebileceği kabûl edilmiştir. Böylece *sunna*, sâdece *Kur'ân* mesabesinde değil, belki ondan üstün tutulmuştur.

Fakat hukukî neticeler, bu nazarî farktan herhangi bir şekilde müteessir olmamıştır. *icmâ'* için daha sonraları müslümanların çoğunluğu kâfi görülmemiş, bütün gelecek zaman için bağlayıcı bir vasıfta olmak üzere muayyen bir devrede yaşayan âlimlerin umûmî ittifakı aranmıştır. Ancak kelime mânasında hiçbir zaman bir ittifak gözetilmemiştir. Bu mânada *icmâ'*, *Kur'ân* ve *sunna*'nin karşısında tâlî bir tamamlayıcı değil, aksine onun, umûmî mülâhazalarla ortaya çıkan ve yukarıda zikredilen hadiste ifâdesini bulan hatâsızlığına olan kanâatten dolayı, te'yid eden bir esas olarak mütâlaa edilmiştir (Buna, *Kur'ân*, III, 98; IV, 85, 115'teki

âyetler birer delil olarak gösterilmiştir). Nihâyet, *icmâ'* a meselâ, gerçekten Peygamber [ler] 'in hatâsızlığı ve velîlerden istimdâdla ilgili mevzularda olduğu gibi (yk. bk., 2. bölüm), *Kur'ân* ve *sunna* 'nin hükümlerini ilga etmek kuvveti de tanındı. Meselâ, halîfelik, Peygamber 'in *sunna* 'sinin mecburî bir kaide olarak kabûlû, *hiyâs* 'in doğru olduğunun kabûlû gibi hususlar sâdece *icmâ'* a istinad eder. Bu telâkkiye göre, bütün islâm hukuku, selâhiyetini, doğruluğunu ve ilâhî kaynaklarla gerçek mânada ahenkli olmasını, hatâsız olan *icmâ'* a borçludur. Esas itibarıyla, *icmâ'* 'in bu şekildeki telâkkisi al-Tabarî (ölm. 310=923) 'de de vardır. Bu, sün-nîlerin umûmî görüşüdür; sâdece Mâlikîler *icmâ'* 'ı, önce ashâbın ittifakı, daha sonra onları tâkib eden iki neslin, sonra da hakikî *sunna* 'nın (yk. bk., 5. bölüm) merkezi ve menba'ı olan Medine *sunna* 'sine göre tâyin etmişlerdir. Ancak onlar bu *icmâ'* 'a diğerleri gibi aynı selâhiyeti tanırlar. Yalnız bâzı Hanbelî ve Vehhâbîler ile, biraz sonra zikredilecek olan Zâhirîler, *icmâ'* 'ı ashâbın ittifakına hasret-mektedirler. Bu da, nazariyede ehemmiyetli farklara sebep olmuştur. Hâricîler (İbâzîler), *icmâ'* 'ı sâdece kendi cemâatları içinde tanır ve hattâ bunda ittifak bile ararlar. Bunun yanında eski zamanda *icmâ'* mevzuunda muhtelif husûsî kanâatlar de mevcuttu. al-Şâfi'î'den sonra, *hiyâs* 'a karşı, her türlü *hiyâs* ile *ra'y* 'i reddeden, *Kur'ân* ile *sunna* 'nin tefsirinde sâdece bu kaynakların dış (zâhir) mânasına bakmak gerektiğini ileri süren Davûd al-Zâhirî (ölm. 270=883) mektebinin kuvvetli bir muhalefeti kendini gösterdi. Ancak, bunlar da metnin kelimeleri içinde mevcut olarak göstermeye çalıştıkları neticeleri istihrac etmekten kurtulamadılar. IX. (XV.) asra kadar devam eden bu cereyan uzun süre müessir olmaktan mahrum kalmıştır. Ayrıca *hiyâs* ve *ra'y* 'e karşı bizzat Şâfiîler arasında da meselâ, al-Buhârî (ölm. 256=870) ve al-Ğazzâlî (ölm. 505=1111), gibi münferid muhalifler ortaya çıkmıştır. al-Ğazzâlî -hiç değilse sûfilik devresinde- amelî olarak kullan-makla berâber, *hiyâs* 'a, nazariyatta hadis kaynakla-rı kadar değer vermemiştir (krş. Goldziher, *Zâhiriten*, s. 182 v.d.). Hanbelî ve Vehhâbîler de dâhil, Hâricîler (İbâzîler) tarafından tanınmıştır. Şâfiîler ve muayyen bir tahditte Hanefîler, *istişâb* 'da ayrıca, usûl bakımından umûmî *hiyâs* 'ın bilhassa Şâfiîler-de müstakîl asl olarak kabûl edilen kolunu kullan-mışlardır. Hanefîler, eski *ra'y* için *hiyâs* tâbirinin kabûlünde diğer *mazâhib* 'e iltihak etmiş, ancak al-Şâfi'î'nin aksine, *istişâs* 'ı mahfuz tutmuşlardır. Mâlikîler de onu bu şekilde kabûl etmekle berâber umûmî menfaat lehine *hiyâs* 'ın bir değişik şekli olan *istişlâh* [b. bk.] usûlünü veya daha doğrusu ismini tercih etmişlerdir. Bu *istişlâh*, normal olarak üstadlarına uyarak *istişâs* 'ı şiddetle reddeden Şâfiîlerde de vardır. Gerçekte her iki usûl de he-men hemen birbirinin aynıdır. Burada *hiyâs* 'ın

neticelerinin, zarûret olduğu, yahut sâdece nazari-yenin sert icaplarından sıyrılmak arzu edildiği yerde, bu neticeleri ekseriya kolaylıkla bertaraf etme key-filiği sebebiyle, her iki usûl de birçoklarıncâ itiraza uğramış ve hiçbir zaman *fıkh* 'in usûl 'ünden sa-yılmamıştır. On iki imam inancına sâhip şî'iler (imâmiya) *fıkh* 'in Usûl 'ü olarak *Kur'ân* ve *sunna* 'nin kabûlünde sün-nîlerle birleşirler; yalnız onlarda, esas olarak sâdece Peygamber 'in *sunna* 'si değil, aynı zamanda sün-nîlerdeki, *icmâ'* sisteminde ol-duğu gibi, kanunun doğruluğunu aynı tarzda te-minat, Allah tarafından sevk ve idâre edildiklerine inanılan on iki imam 'ın hatâsız kabûl edilen selâhiyetleri altına alır. Şî'iler *sunna* 'nin tevsiki mev-zuunda, sün-nîlerinkinden malzeme bakımından çok farklı olan kendi hadis eserlerine sâhiptirler; bunlar bilhassa, Ali 'den önce gelen veya Ali 'nin onların vekili veya hâlefî gibi görüldüğü ilk üç halifenin selâhiyetine dayanan bütün hadisleri ve ahkâmı reddederler. Bir imam 'ın idâresi altında başka usûl-ler lüzûmsuz sayılır. Fakat son imam 'ın gizli bu-lunduğu devir için, sün-nîlerin son iki usûlüne tekabül eden diğer iki usûl de hâlâ müteber sayılır. Fakat bu devirde bile, *Ahbarî* mektebi, *sunna* 'yi *Kur'ân* 'nın yanında tek esas olarak mü-tâlaa eder; mâkul delil serdetmeyi mümkün ol-duğu kadar tahdit etmek sûretiyle, her türlü ahkâmı imam 'ların hadislerine dayar ve hattâ *Kur'ân* 'ın her âyetinin tefsirinde, onunla ilgili bir hadis arar. Buna mukabil, genişlemiş daha yaygın itibâre mazhar olan *Uşûlî* mektebi, usûller içinde üçüncü olarak aklı tanımakta ancak *hiyâs* hakkına itiraz etmektedir. Bununla berâber, *hiyâs* 'a dâir bu değişme, istilâh bakımından sün-nîlerden ayrılır. Nihâyet bu usûllerin dördüncüsünde, son imam 'ın gizlenmesinin baş-langıcından itibaren, fakihlerin ekseriyeti birleşirler. *sunna* bir diğer *sunna* 'yi ve hattâ *Kur'ân* 'ı nesh edebildiği hâlde, bu *icmâ'* sâdece, doğru nakledil-diği münâkaşalı olan hadisleri bertaraf edebilir. Şî'iler, bunun yanında, ikinci usûl olarak *istişâb* 'ı, *barâ'a* ve *istişâb* 'ın *istişâb* 'a benzeyen istidlâllerini ve nihâyet kadî'nin mümkün olan çeşitli görüş ara-sındaki tercihi tanırlar.

8. Örf ve âdet hukukunda kuvvetli bir köke sâhib olmasına ve tatbikatta *Kur'ân* ve *hadîs* 'e karşı olan mühim unsurların resmen kabûle ka-vuşturmuş bulunmasına rağmen (yk. bk.), *icmâ'* 'ın, hâkim olan nazariye yoluyla hiç değilse teced-düdlere mâni olduğu kadar, onları geliştirmeye de müsâit olması dolayısıyla, islâm hukukunun geliş-mesine uygunluğu mübâleğa edilmemelidir.

İslâm hukukunun ihtivâ ettiği birçok yabancı unsurlar, *icmâ'* 'ın fıkıh üzerindeki hâkimiyetinden önce, nüfuz etmişlerdi. Diğer taraftan *istişâs* ve *istişlâh*, örf ve âdet hukukuna, zamanla gittikçe azalmakla berâber, ehemmiyet atfına imkân verirler. Hattâ V. (XI.) asırda, fıkıhın umûmiyetle kabûl

edilen 4 *aşl* 'ı yanında örf de bir beşinci *aşl* olarak tanınmıştır. Umûmiyetle tatbikatta *Kur'ân* ve *sun-na* 'yi mümkün mertebe meşrûlaştırarak, „günâha girmek tehlikesinden kurtulmak" bir hizmet sayıl-mıştır (krş. *Isl.*, XV, 213); fakat örfün, umûmî olarak doğrudan doğruya ve hattâ tâbî derecede bile fıkıh tarafından kabûlû hiçbir zaman mümkün ol-mamıştır. *Urf amm* (umûmî örf) ve *Urf hâss* (zaman ve mekânla sınırlı örf) 'in *icmâ'* ile olan bağı ve onların hukukî selâhiyeti üzerinde yapıla-bilecek münâkaşalar, tamamıyla nazariyedir; Şer'atın, *Urf* veya *âda* 'ye açıkça atfı yaptığı hallerde bile tamamen hukukî örf ve âdetin mevzuabâhs olduğu hemen hemen hiç söylenemez; örf ve âdet hukuku, nazariyatta, fıkıhın hiçbir hükmü vazetmediği hallerde bile bağlayıcı olarak tanınmaz. Meselâ, İndonezya 'da hâkim olan şer'at ile âdet 'in mü-sâvilîği telâkkisi [bk. mad. ŞER'AT, son kısım], he-men hemen bütün tatbikatı örf ve âdet hukukuna bırakan, ancak nazari sistemde yeri bulunmayan fıkıh görüşünün dışına çıkar. Hakikî tatbikata sıkı bir şekilde uymaya çalışan muahhar Mâlikî fakih-leri, husûsiyle Şimâlî Afrika 'dakiler bu esas mes'eled e istisna teşkil etmezler. Örf ve âdet hukuku ve umû-miyetle yabancı hukuk unsurları, şer'atın ilk çağı-larında o kadar mühim ve müessir oldukları halde, bunların bilhassa son şekli ile usûlün nazari olarak kabûlünden itibaren te'sir ve nüfuzları o nisbette güçleşmiştir.

9. Fıkıh aslında, usûl 'ün nazari olarak tesbi-tinden önce teşekkül ettiği için, usûlün ortaya çıkmasına sebep olan unsurları tarihî bakımdan doğru bir şekilde aksettiremez. Ancak usûl bizzat islâmî sistem bakımından uzun zamandan beri tamamıyla nazari olarak fıkıha karşı muhâlif bir tavır almıştır. Usûlî tatbik, yâni, müstakîl olarak ondan kanun hükümlerini çıkarmak, yalnız *müctehid* 'e âittir; ancak [mahdud görüşlü bazı zevâta] göre içtihad çoktan sona ermiş olup, bütün fakihler, *taqlid* 'in en aşağı basamağında bulunmağa mecbur addedil-miştir. Böylece, birçok fakihler, usûle derinden vâkif olmaksızın, ekseri fıkıh kitaplarına muhtelif usûl me'selelerine dâir eklenmiş tesâdüfî bâzı kısa mülâhazalarla iktifa etmişlerdir. Bununla berâber usûle dâir yazılmış birçok husûsî telifat mevcut olup, bunlar an'anevî islam ilimlerinden birinin mevzuunu teşkil ederler. Sün-nî usûl kitaplarında, umûmiyetle, müelliflerinin nokta-i nazarına göre, *Kur'ân*, *sunna* ve *icmâ'*, *fıkh* 'in gayeleri için mev-su-kiyet ve tertibat bakımından tetkik edilmektedir; bunlar da şekil ve hukukî muhtevâ bakımından umû-miyetle teferruatlı bir şekilde nakledilmiş olan kaideler, buna ilâveten [bk. mad. ŞER'AT], kaynak-lar arasında ortaya çıkan tezdârları bağdaştırma ya-hut nash 'i kabûl etme, *hiyâs* ve benzerlerinin kul-lanılması ve nihâyet *ictihâd* ve *taqlid* ele alınmak-tadır. Yukarıda verilen şemaya tam uymamakla

berâber bu cins ilk eser, Şâfi'î'nin *Risâla* 'sidir; daha sonraki devirlerde, bilhassa müteber ve çok şerhleri bulunan eserler şunlardır: İmâm al-Hara-mayn al-Cuvaynî (ölm. 478=1085), *al-Varâqât fi usûl al-Fıkh* (tercüme ve notlarla L. Bercher tarafından, *Revue Tunisienne*, yeni seri, I, 93 v.dd., 185 v.dd. 'nda neşredilmiştir); al-Pazdâvî (ölm. 482=1089), *Kanz al-Vuşûl ilâ ma'rifat al-uşûl*; Sadr al-Şarî'a al-Şânî (ölm. 747=1346), *al-Tanqîh ve al-tavzîh*; al-Subkî (ölm. 771=1369), *Cam' al-cavâmi'*; Molla Husrav (ölm. 885=1480), *Mir-kât al-Vuşûl ve Mir'ât al-uşûl*.

Şî'ilerde usûl, İmam 'ın selâhiyetine istinad ettirilmiş olup kısmen sün-nîlerin *icmâ'* na benzer bir rol oynar; şî'iler arasında *ictihâd* ehemmiyetini muhâfaza eder.

Bibliyografiya: *Uşûl* 'ün tarihçesi için temel eserler: Goldziher, *Die Zâhiriten*; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II; Bergsträes-ser, *Isl.*, XIV, 76 v.dd.; daha eski tarihî görüş için bk. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 65 v.dd.; tarihî notlarla birlikte hâkim olan nazariyelerin hulâsaları için bk. Juyn-boll, *Handleiding*, 3. tab'ı, s. 32 v.dd. (*Handbuch*, 2. tab'ı, s. 39 v.dd.) ve daha çok tafsilât için bk., Santillana, *Istituzioni*, s. 25 v.dd. (burada diğer kaynaklar da verilmektedir). *Uşûl* 'e dâir Arapça yazılmış en meşhur eserlerin listesi için bk. Kâtib Çelebi, nşr. Flügel, I, nr. 835 v.dd. ve Taşkôp-rî-zâde, *Miftâh al-sa'âda* (Haydarâbâd, 1910), II, 53 v.dd.; Türk trc. Kemâleddin, *Mavzû'ât al-ulûm* (İstanbul, 1313), s. 634 v.dd.

(JOSEPH SCHACHT.)

[Bu madde, T.H. tarafından tâdil ve ikmâl olun-muştur.]

UŞAK, Garbî Anadolu'da, İzmir-Afyonkara-hisar demiryolu ve karayolu üzerinde vilâyet mer-kezi şehir. Murat dağı'nın cenûb-i garbisinde, Elma dağı (1.805 m.) eteklerinde, Uşak ovasının şimâl kenarında kurulmuş olan şehir, cenûba doğru düzlükte yayılır (istasyonun râkımı 905 m.) ve şimâle doğru ârızalı bir görünüş alır (şehir merkezi 920 m.). Ova üzerinde de az yüksek, koyu renkli volkanik tepeler sıralanmış bulunur. Elma dağı yamaçlarından inen sel yatakları, ekseriyâ kuru ise de, yakın yıllarda birtakım koruma tedbirleri alınmıyca kadar şehri su baskınlarıyla ciddi şekilde tehdit etmekte idi. Uşak 'tan geçen Dokuzsele adlı başlıca akarsu deresi, cenûba doğru akarak Banaz çayına karışır. Uşak 'ın hemen garbindan çıkan Karakol deresi de Güre nâhiye merkezinden geçip, Gediz ırmağına kavuşur. Uşak, öteden beri bir yol-üstü şehridir. Cumhuriyet devrinde yapılan yeni Ankara (370 km.) - İzmir (225 km.) asfalt yolun-dan başka işlek yollar, şehri, Kütahya (153 km.) ve Denizli (156 km.) 'ye bağlar.

Uşak havâlisi, görünüşe göre çok eskiden beri iskân edilmiş olmakla berâber, şehrin ilk olarak ne

zaman kurulduğu ve bugünkü adının nereden türediği kesinlikle bilinmemektedir. Eski kaynaklarda adı geçen *Akmonia*'nın yerinin Uşak'a 30 km. şarkta Ahat köyünde olduğu tahmin ediliyor. *Eurharpia* ise, daha şarkta, Ahır dağı'nın ötesinde bulunmaktadır. Uşak'ın yerindeki eski şehrin *Flaviopolis* veya *Temenothyrat* olduğu ileri sürülmektedir; bu sonuncusunun bir iç kalesi de vardı. Burası, ilk-çağda mühim bir vak'a sahne olmuş görünmüyor. Uşak adı ise, önce iki „ş“ ile „Uşşak“ şeklinde Türk devrinde ortaya çıkıyor: Bu adın „aşık“'ın cem'i olan kelime ile ilgili olduğu da söylenmiştir. Şehri „aşıklar beldesi“ diye tefsir eden seyyah Evliya Çelebi, bir kafiye oyunu da yaparak, gerçekte Germiyan-ogulları şeceresinde mevcut olmayan bir İshak-Şah'tan bahsedip, şehre âit paragrafın başlığını „evsâf-ı kal'a-i şâh İshak yâni şehir-i Uşşak“ (*Seyâhatnâme*, IX, 38) diye yazmıştır.

Müslüman Arapların Anadolu içinde yaptıkları akınlarda, bu havâlinin adı geçmez. Buna karşılık Malazgirt muharebesinden (1071) hemen sonra, Türk aşiretleri Garbi Anadolu'nun iç kısımları meyânında buralara da yayıldılar. Burası, Selçuklularla Bizanslılar arasında birkaç kere elden ele geçti ve sonunda Türklerde kaldı. Selçuklu devrinde buraya yerleşen Germiyan-ogulları, bu devletin yıkılışından sonra, merkezi Kütahya olan bir beylik kurdular. 721 (1321) tarihli bir vakfiyede Uşşak adı, bir kadılık olarak geçmektedir. Uşşak Ulu-câmii ise, tahmin edildiğine göre, bu beyliğin son devirlerinde yapılmıştır. 1381'de Süleyman-Şah, Germiyanlı beyliğinin büyük kısmını, Kütahya ile birlikte, Osmanlı devletine bırakırken, çekildiği Kula'nın oldukça yakınındaki Uşak'ı muhafaza etmiş olmalıdır.

1402'de Timur'un eline geçen bölge, önce Karamanlılara, sonra Germiyanlılara geçmiştir; nihâyet 1429'da, (II.) Yakub Bey tarafından, vefatında bütün beylik topraklarıyla beraber Uşak bölgesinin de Osmanlı devletine intikali vasiyet edilmiştir. Osmanlı devrinde Uşak, Anadolu eyâletinin merkez livâsı (Kütahya) içinde bir kazâ merkezi idi. 1082 (1671) yılında buraya uğramış olan Evliya Çelebi, „küçük amma gayet mâmur“ bir şehir olarak târif ettiği Uşak'ın „Anadolu eyâletinin deve ve araba işler iskelesi“ mesâbesinde olduğunu, çarşı ve pazarının dâima kalabalık bulunduğunu anlatır. Ona göre, Uşak'ta, üstü toprak örtülü 3.600 ev, 370 dükkân, 7 han (bilhassa Sultan Alâeddin Hanı) vardı. Şehrin bağ ve bahçesi çoktu. Halıcılık daha o devirde mühimdi. Şehirde yün çözülüp yün bağlandığını kaydeden E. Çelebi, 1007 (1598/1599)'de, Celâli eşkıyası korkusundan Uşaklıların, şehir etrafını 5 arşın yüksekliğinde ve 5 kapılı tuğla bir sur ile çevirdiklerini bildirir. XVII. ve XVIII. asırlarda şehir, eşkıya ve mittegalibe tecâvüzüne uğradı. XVIII. asır sonlarında isyan eden derebeyi Hacı

Murad-oğlu, Aydın yöresinden gelen Kara Osman-oğlu tarafından Uşak'ta kuşatılıp ele geçirilerek idam edildi.

XIX. asır ortalarında şehrin nüfusu 15.000 kadar tahmin ediliyordu. Bu sırada, bölgeden İzmir'e, halı, tütün, hububat ve afyon gönderiliyordu. XX. asır başında A. Philippson, şehrin nüfusu için aynı sayıyı verir ve bunun çoğunun Türk olduğunu söyler. O sırada halıcılık, boyacılık, dericilik çok canlı idi. 1324 (1906) *Hudavendigâr vilâyeti salnâmesi*'nde, Uşak'ta, 1.532 halı tezgâhı, 6.928 erkek-kadın işçi ve 300 boyahâne bulunduğu kaydedilmiştir. Cuinet (1894), şehrin nüfusunu, 13.084 olarak verir. Ona göre, seyyahların ifâdesine bakılırsa, şehrin evleri, önceleri kerpiçten yapılmış iken sonradan çoğu ahşaba çevrilmiş olup, temiz ve zarif bir görünüş arz etmekteydi. 1894 tarihinde vukua gelen yangından büyük zarar gören Uşak, çabuk kalkındı. 1898'de İzmir-Afyon demiryolunun açılması da Uşak için faydalı oldu. Fakat Birinci Cihan Harbi, burada, halıcılığın gerilemesine yol açtı. Uşak, 29 ağustos 1920'de Yunanlılar tarafından işgal edilerek 1 Eylül 1922'de geri alındı. Esir düşen Yunan orduları başkumandanı General Trikopis ve arkadaşları, 3 Eylül günü burada Gazi Mustafa Kemal Paşa ile görüştürüldü. 1927'de yapılan ilk sayımda şehrin nüfusu 16.882 olarak tesbit edilmiştir. Bu sayı 1950'de 19.636, 1960'ta 29.021'e çıkmışken; 1970'te 46.392'ye yükselmiştir. 1975 sayımının ilk sonuçlarına göre ise, 58.561'e varmıştır. 1953'e kadar Kütahya vilâyetine bağlı bir kazâ merkezi olan Uşak, o tarihte kendi kazâsındaki nâhiyeler (Banaz, Karahallı, Sivaslı ve Uluhey) kazâ yapılmak ve ayrıca, Manisa iline bağlı Eşme kazâsı da kendisine eklenmek sûretiyle, bir vilâyet hâline getirildi. Bu durum Uşak'ın gelişmesini hızlandırdı. İktisâdî buhran yıllarında duraklayan halıcılık yeniden canlandı. Pamuklu dokumacılığı ehemmiyet kazandı. Türkiye'nin ilk şeker fabrikası, Uşaklı Nuri Şeker tarafından burada kuruldu (17 kânun 1. 1926) ve fabrikada ilk mahsûl 1927 sonbaharında alındı. Şehirde, ayrıca iplik, un ve tuğla fabrikaları yapıldı.

Uşak'ın mahalle sayısı 13 olup bu mahallelerden en eskisi şimâl-i şarkideki Aybey mahallesidir ve şehir buradan cenûba doğru yayılmaktadır. Şehirdeki câmilerin en mühimi Ulu-câmii olup, inşâ tarihi bilinmemekle herâber, son cemâat maballinin orta kapısı üzerine konulmuş olan bir çeşme kitabesindeki 822 (1419) tarihine kıyasla, Ulu-câmii'nin bu tarihte veya birkaç yıl önce, muhtemel olarak Germiyan-oglu II. Yakub Bey tarafından binâ ettirildiği söylenebilir. Câmi, Germiyan devrinin mimârî husûsiyetlerini taşımakta olup, son cemâat mahalli ve harimden meydana gelmiş tek kütle hâlinde ve daha sonra yapılmış olan minâre, yapının garp duvarı yanında yükselir (Mahmut Akok, *Uşak Ulu-câmii*, *Vakıflar Dergisi*, 1956, III).

Şehir, meşhur edebiyatçı Hâlid Ziya'nın mensub bulunduğu bir âileye de adını vermiştir (Uşakizâde, sonra Uşaklıgil). Şâir Ömer Bedreddin Uşaklı (1904—1946) da buralıdır.

Uşak vilâyetinin yüzölçümü 5.580 km², nüfusu 1970 sayımına göre 212.083 olup, bu sayı 1975 sayımının ilk alınan neticelerine göre 228.715 olmuştur.

Bibliyografya: Kâtib Çelebi, *Cihan-nümâ* (nşr. İbrahim Müteferrika, s. 632 v.d.; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1935), IX, 38 v.dd.; *Hudavendigâr vilâyeti salnâme-i resmîsi*, defa 34, 1324 h. (1906), s. 418—428; Charles Texier, *Asie Mineure*, s. 382, 389; A. Philippson, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*, heft IV, Gotha, 1914 (*Pet.-Mitt.*, *Ergzt.*, 180), s. 71; Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris, 1894), IV, 215—219; *Uşak il yillığı* (Ankara, 1967).

(BESİM DARKOT.)

AL-ÜŞİ. [Bk. ÜŞİ.]

ÜŞİ. AL-ÜŞİ, 'ALİ B. 'OSMÂN SİRÂC AL-DÎN AL-FARĠÂNÎ AL-HANAFÎ'nin hayatı hakkında hiçbir mâlûmat yoktur ('Abd al-Kâdir b. Abî'l-Vafâ' al-Kuraşî, *al-Cavâhir al-Muzî'a fi Tabakât al-Hanafiya*, Haydarâbâd, 1332, I, 367'de bir tarih bile verilmez). Takriben 569 (1173)'da *al-Kaşida al-Lâmîya fi'l-Tavhîd* ve *Bad' al-Amâlî* yahut başlangıçtaki kelimelere göre *Kaşida yakûlu'l-'abd* (*Carmen arabicum Amâlî dictum*, nşr. P. v. Bohlen, Regensburg, 1825; *Macmû' Muhimnât al-mutîn*, Kahire, 1273, 1281, 1295, 1323; bundan başka Salim b. Sumayr, *Safinat al-nacâ*, Singapur, 1295 [kenarda]; Mavlavi Muhammed Nazîr Ahmed Hân'ın Hindüstânî bir açıklamasıyla, Delhi, 1317) adı ile de bilinen manzum *tavhîd*'ini yazdı.

Kitabın bu neşirleri, onun şimdiye kadar geniş nasıl bir ilgi gördüğünü ortaya koyar; hakkında birçok şerhler de yazılmıştır. *GAL*, I, 429'da zikredilen şerhler arasında en eskisi, *Tuhfat al-mulûk*'un müellifi Muhammed b. Abî Bakr al-Râzî (*GAL*, I, 383; *Suppl.*, I, 764 v.d.; vefâtı, Kâtib Çelebi [nr. 733] 'ye göre 660=1261 yılındadır)'nin eseridir. Bunlara, muhtelif kataloglardan ve bilhassa İstanbul kataloglarından birkaç tane daha ilâve edilebilir. Bunlar arasında en meşhuru al-Kâri' al-Haravî (ölm. 1014=1605)'nin şerhi olup, 1010 (1601)'da Mekke'de *Zav' al-Amâlî* adıyla yazılmış, 1293'te İstanbul'da, ayrıca 1295'te Bombay'da, 1884'te Delhi'de basılmıştır; Hüsnü Efendi'nin Türkçe tercümesiyle birlikte İstanbul'da 1304'te tekrar basılmıştır. Adı bilinmeyen kimseler tarafından küçük izahlarla *Tuhfat al-a'âlî* adıyla 1309'da ve ayrıca tarihsiz olarak Kahire'de basılmıştır. Bundan başka Muhammed Baş Rafîkî tarafından taşbasması olarak, Laknav'da, 1869'te Aḥund Darvîza Nangahârî

tarafından da Lahor'da, 1891, 1900 tarihlerinde basılmıştır. Bu eserin *Nazm al-la'âlî* adıyla iki Farsça şerhi basıldı. Ayıntâbî Âsım Efendi'nin *Marâh al-ma'âlî* adıyla yazdığı Türkçe bir şerh 1304'te; ayrıca Mehmed Şükri'nin Türkçe izahlı bir şerhi de 1305'te İstanbul'da basıldı.

Onun bir hadis mecmuası olan *Ġurar al-aḥbâr va durar al-aṣ'ār*, *Nişâb al-aḥbâr va tazkîrat al-aḥyâr* adıyla 100 bapta 1.000 kısa hadis bulunan bir müntehabat şeklinde ihtisar edilip, nüshaları Berlin'de (Ahlwardt, *Katalog*, nr. 1300/1301), Münih'te (Aum. nr. 126), Kahire'de (*Fihrist*, I, 444) ve bir parçası da Musul'da (bk. Dâvûd, *al-Maḥfûzât al-Mavṣiliya*, s. 24, nr. 28) bulunmaktadır. Kâtib Çelebi (nr. 8767)'ye göre, 2 muharrem 569 (14 ağustos 1173) yılında Üş'da bitirdiği fetva kitabı, *al-Fatâvâ al-Sirâciya*, 1243'te Kalküte'de ve 1223—1225'te Laknav'da basılmıştır.

Bibliyografya: metinde gösterilmiştir. (C. BROCKELMANN.)

UŞMUNAYN. [Bk. UŞMUNEYN.]

UŞMU'İL. UŞMU'İL (SAMUEL), İsrâil-ogulları peygamberi olup, Filistin'e yerleştikten sonra, sık sık düşmanlarının taarruzlarına uğrayan İsrâil-ogullarını bir araya toplayarak dağılmalarını önlemiştir. *Tevrat*'a göre, 'Amâlîka (*Eski Ahid*'de Filistî'ler, hab. I/19—20) kavmi, onları cizye öde-meğe mecbur etmişti. *Tevrat*'ı ve Ahit Sandığı (tabût)'nı alıp götürmüşlerdi.

Tevrat'ın ellerinden alınması ve tabût'un düşman eline geçmesiyle başları belaya giren İsrâil-ogulları, Tanrı'dan kendilerine yeni bir peygamber göndermesini istediler. Rivâyete göre, peygamberler soyundan Alkana'nın karısı, Hannâ adında bir kadın, Tanrı'dan bir erkek çocuğu ister. Tanrı onun bu dileğini duyup, kabûl ettiği için çocuğa „tanrı duydu“ mânâsına Uşmu'il (Şem'un) adı verilir (Tabari, *Milletler ve hükümdarlar tarihi*, trc. Zâkir Kadiri Urgan, I/11, 666—669; farklı isimleri için krş. *Eski Ahid*'de Samuel, *Kisâs-ı Enbiya*'da İsmoil).

Uşmu'il, Kâhin Eli'nin hâkimliğinin 18. yılında doğdu ve 2 yıl sonra, *Tevrat*'ı okuması için Bayt al-Mukaddes'e, bu kâhinin huzuruna getirildi. Bülûğa erince, Cebrâil tarafından, İsrâil-ogullarına peygamber olarak gönderildiği müjdelendi. Fakat kavmi onun peygamberliğini hemen kabûl etmedi ve Tanrı'nın kendilerine, düşmanlarıyla savaşmak üzere bir hükümdar göndermesi hususunda bir mucize göstermesini istedi. Bunun üzerine Uşmu'il bir sırık getirerek, „size hükümdar olacak kimsenin boyunun bundan uzun olması gerek“ dedi. Bütün İsrâil erkekleri arasında bu ölçüyü sâdece, Benyamin kabilesinden olup, sakalık yapan ve bu sırada kaybettiği eşeğini aramak için yollarına gelen Gibualı Kiş'in oğlu Talût [b. bk.]'un

boyu tuttu. Böylece Tālūt, Gilgāl'da İsrâil-oğullarına hükümdar seçildi (M.ö. 1044).

Bazıları böyle bir sakanın hükümdar olmasına itiraz ettiler. Uşmu'il'den yine mucize istediler. O da, Tālūt'un sekine [b. bk.]'yi muhafaza eden *ṭabūt*'u getireceğini haber verdi. Ertesi gün *ṭabūt* ve içindekiler Tālūt'un avlusunda bulundu. Ayrıca Tālūt'un kaybettiği eşeklerini aramak için Uşmu'il'in yanına geldiği zaman, tac giyine merâsimi için hazırlanan buhurdanlığın kaynaması, onun hükümdar olarak meşrûyetinin âlâmeti sayılmıştır (krş. mad. TÂLÛT).

Uşmu'il *ṭabūt*'un düşman eline geçmesinden 20 sene sonra, İsrâil-oğullarını Nisapa (Mitspaya)'da bir araya topladı ve Filisti'leri mağlûb etti. Bu galibiyet, İsrâil-oğullarını birleştirdi. Tālūt hükümdar olduktan sonra, Uşmu'il'in tavsiyelerine uyarak, bir ordu hazırladı. Filistin'e doğru ilerleyen 'Amâlika ordusu (Filisti'ler) ile karşılaştı. Cesur ve uzun boylu bir cengâver olan 'Amâlika reisi Cālūt (İbrânice Golyat) meydana çıkarak, İsrâillilerden savaş için bir muharip istedi. Karşısına Yahuda soyundan olan Tālūt çıktı ve saparı ile onu öldürdü (tafsilat için bk. madd. CÂLÛT, DÂ'ÛD). Bundan sonra 'Amâlika ordusu perişan edildi. İsrâil-oğulları kaçan düşmanı kovalayarak, eski topraklarının hepsini geri aldılar.

Uşmu'il, Eli'den sonra 20 yıl kâhinlik yaptı. Tālūt'un hükümdarlığının 35. yılında (M.ö. 1009) öldü ve kendi evine gömüldü (*Eski Ahid*, bab 25/1). *Polonyalı Simeon'un seyahatnamesi* (nşr. Hrand Andreevyan, İstanbul, 1956, s. 122)'nde, Remle'den Kudüs'e kadar uzanan yol üzerinde kayalık bir dağın eteğinde Peygamber Uşmu'il'in kabrinden bahsedilmektedir. Yahudiler her cumartesi günü burada toplanarak yüzlerini cenûba çevirir ve „İsrâil kralı Mesih, gel“ diye bağırırlarmış.

Bibliyografya: metinde zikredilenlerden başka bk. Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ* (nşr. Mahir İz), İstanbul, 1972, I/1, 28 v.d.; Şemsettin Günaltay, *Yakın Şark III, Suriye ve Filistin* (Ankara, 1941), s. 313—315; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara, 1945, I, 86; ayrıca bk. mad. AMÂLİK.

(VAHİT ÇABUK.)

UŞNÜ. [Bk. UŞNU.]

UŞNU. UŞNÜ (Uşnuh, Uşnûya), Azerbaycan'da bir bölge ve şehir olup, idari bakımdan çok defa bağlı bulunduğu Urmiya'nın cenûbundadır. Bu bölge, Suldüz nâhiyesini geçtikten sonra cenûb-i garhî tarafından Urmiya gölüne dökülen Qadir (Gader)'in yukarı kısmı tarafından sulanır. Uşnû'nun cenûbunda Sâvuc-bulâk (bk. mad. SAVUÇ-BULAK)'a bağlı Lâhicân nâhiyesi bulunur. Uşnû şehri ([1930'larda] 710 haneli), Qadır'in sol tarafta bir kolu üzerindedir; bölgeyi

Mergever ile birleştiren bu kol (Çom-i çilaş „40 değirmenli ırmak“) Gilâs vâdisinden gelmektedir.

Bu bölge şehir ve köylerinin halkı Zarzâ aşiretinden olup, diğer 25 köy ise, Mamaş aşireti (bu aşiret Lâhicân ile Suldüz'un bir kısmını da işgal eder) ile meskündür.

Uşni isminin Kalde (Van) kitâbelerindeki Uşnû'ya tekabül etmesi mümkündür. Rawlinson, Singân köyünü (Uşnû'nun 5 km. cenûb-i garbîsindedir), Ptolemaios (VI, 2) tarafından Mediya'da zikredilen Σύζαο ile birleştirmiştir. Uşnû, al-İştahri (s. 186)'den beri Arap kaynaklarında geçer. Bu müellife göre Uşnû, Dâharqân ile Tabriz (Niriz)'i de içine alan Banû Rudaynî aşiretine aitti; hal-huki daha İbn Hâvkal (s. 240), bu kabilenin kaybolduğunu kaydetmişti. Bu müellif (s. 239) Uşnû'nun çayırılık ve meyve bakımından zenginliğini metheder. Tabiat mahsulleri (bal, badem, ceviz) ve hayvan Musul ve Cazîra'ye ihrac edilir. „Bozkır“ (*Bâdiya*=Lâhicân?) yazı orada geçiren (Yaşîfûna) Hazbânîlere aitti. Bunların esas timarları Erbil'de idi; bk. bk. VI, 1094 (Hazbânî, Hazbânî adı, başlıca yeri Erbil olan Adiabene [Süryanice Hazayyah] eyaleti ile birleştirilebilir).

Zarzâ'ların Uşnû'ya ne zaman geldikleri bilinmemektedir (bunlar eski Hazbânîlerin bir kolu olabilirler); fakat Zarzârî'ler daha 1235'lerde Şihâb al-Dîn al-'Umari'nin Mısır'da yazdığı *Masâlik al-abşâr*'da zikredilirler (krş. NE [1838], XIII, 300—329). Müellifin *Valad al-zî'b* olarak açıkladığı bu adı Quatremère, *Valad al-zahab* „altının çocuğu“ şeklinde tashih etmiştir.

Şaraf-nâma'nın mukaddemesinde bildirilen Zarzâ'larla ilgili bahis bütün yazmalarda atlanmıştır. Bunlar oldukça geniş toprakları işgal etmiş olmalıydılar. Eserin bozuk bir yerinde (I, 280), Şaraf al-Dîn, galiba Lâhicân'ın, Bâbân aşiretinin (XV. asır) birinci reisi Pîr Budâk tarafından Zarzâ'lardan alındığını söylemek istemektedir. Müellif (1,278), bunların Sulaymân Bey Sohrân tarafından (Murad III. [982—1003=1574—1595]) zamanında mağlûb edildiklerini de zikreder.

Uşnû, Musul ile Urmiya gölü havzası (Musul-Ravânduz-Kela-Şîn geçidi [takriben 3.250 m. irtifa-da] -Uşnû-Urmiya veya Marâğa) arasındaki yol üzerindedir. Kışın karla kapalı olan bu yol, Ravânduz'dan Garû Şinka geçidinin (Kela-Şîn'in cenûbunda) üzerinden Râyât'a doğru giden ve irtifai 2.390 m. yi aşmayan yoldan çok daha az elverişlidir. Kela-Şîn geçidi, bilhassa iki dille (Asurca-Kaldece) yazılmış olup, M.ö. 800 tarihlerinde Kalde kralı İşpuini ve oğlu Menua zamanında dikilmiş olan taş kitâbe ile meşhurdur. *Masâlik al-abşâr* (trc. Quatremère, s. 315)'da Hacarayn („iki taş“, yâni Kela-Şîn ile bunun cenûb-i garbîsinde Topuzâva'da benzeri dikili taş) dağının mufassal bir tasviri vardır. Yemen kralının (Râ'îş b. Qays)

Musul bölgesi seferlerine dair Tabarî (I, 440)'nin verdiği efsânevi mâlûmat arasında, bu kralın kumandanı Şavr b. al-'Attâf'ın kahramanlık vak'alarını „Azerbaycan'da mâruf iki taş“ (Hacarayn) üzerine hakettirdiği anlatılmıştır. Bu iki metin C. Hoffmann (*Auszüge*, s. 249 v. d.) tarafından neşredilmiştir.

Bu bölgenin yer adları (Aramice: Aşnoh, Aşna) bugün artık ortadan kalkmış olan hristiyan unsurlarının mevcûdiyetini göstermektedir (krş. köy adları olarak: Sargis, Dinha, Bemzurta). Daha 958 senesinde Uşnûlu bir hristiyan, Malatya civarında Sergius ve Bacchus kilisesini te'sis etmiştir. 1271 senesinde Nesturî başrahibi Denha, Moğul hükümdarlarından daha iyi korunabilmek için Asur piskoposluk makâmını Uşnû'ya nakletti (krş. Assemani, II, 350, 456). Dayr-i Şayh İbrâhim (Singân civarında) harâbelerinin altında eski bir hristiyan kilisesi, gerek müslüman gerekse hristiyanlar tarafından ziyaret edilen bir yerdir. Rawlinson (s. 17), burada, 1281'de Nesturî başrahibi Yahballâh III. 'nin vaftizinde hazır bulunan Uşnû piskoposu Abraham'in mezarının bulunduğu kanaâtindedir.

Bibliyografya: krş. mad. URMİYE; Rawlinson, *Notes on a Journey from Tabriz*, J R G S (1840), X, 15—24; Fraser, *Travels in Koordistan* (1834), London, 1840, I, 89—98; Bittner, *Der Kurdengau Uschnûje*, S B A k. Wien, Viana, 1895, CXXXIII; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 240, 260; De Morgan, *Mission scientifique en Perse, Recherches archéologiques*, 1896, I, 261—283 (Kela-Şîn); ayrıca krş. *Etudes géographiques*, 1895, II, bk. *fihrist*.

Kela-Şîn hakkında bk. Lehmann-Haupt, *ayn. esr.*, bibliyografya ve tafsilat için bk. Minorsky, *Kela-Şîn*, Zap. (1917), XXIV, 146—193. (V. MINORSKY.)

•UŞR. [Bk. OŞÜR.]

UŞŞAKÎZÂDE. [Bk. UŞŞAKÎ-ZÂDE.]

UŞŞAKÎ-ZÂDE, Osmanlı Türklerinde bir âile adı olup, Uşak şehri ile ilgilidir. Buna göre, Uşakî-zâde, Uşaklıoğlu mânâsına gelir. Bu isim sonradan Arapça „aşîk“ kelimesinin cem'i olan uşşâk'la bağlantı kurularak Uşşakî-zâde şeklinde kullanılmıştır.

Bu adla iki âile tanınmıştır:

I-a. Halvetiye tarikatının bir kolu olan Uşşakiye'nin kurucusu Şeyh Hüsâmeddin'in âilesi. Bu zat Buhârâlı bir tâcirin oğlu olup, gördüğü bir rüya üzerine Anadolu'ya göçmüştü ve Uşak'ta Şeyh Emîr Efendi'nin müridi olmuştur. Sultan Murad III. 'in dâveti ile İstanbul'a gelip, Kasımpaşa semtinde bir tekke kurmuş ve Konya'da öldüğü (1001 = 1592) halde getirilip, bu tekkeye gömülmüştür. Kurduğu tarikat Uşşakiye tesmiye olunmuş ve kendisinden sonra gelen âile efrâdı Uşşakî-zâde adını, âile adı olarak muhafaza etmiştir.

b. Halef olarak tarikatın şeyhliğine Hüsâmeddin Hasan'ın oğlu Mustafa (970—1037 = 1562—1628) getirildi; ancak bu zatın çocukları ve ilk iki kuşakta erkek torunları arasında erkek çocuk olmadığından şeyhliğe dâmatlar tevâris etti.

Birçok şeyh âilelerinde olduğu gibi, Uşşakî-zâdelerde de daha ilk kuşakta ilmiyeeye karşı kuvvetli bir temâyül göze çarpar. Böylece Mustafa Efendi yalnız Uşşakiye tarikatının şeyhi değil, aynı zamanda İstanbul kadılığı ile birlikte ilmiyede bir rütbe olan Anadolu kazaskerliği pâyesini de almış bir bilgin idi. Kardeşi Abdülazîz (ölm. 1635) Halep kadısı olmuş, diğer kardeşi Abdürrahim (1001—1087=1592—1676) Edirne pâyesiyile Üsküdar kadılığı vazifesini yapmıştır. Bunların hepsi rütbece yüksek ulemâ sınıfından sayılırdı. Bir kız kardeşi, Gazî Evrenos [b. bk.] âilesinden olup, Basra kadılığına yükselmiş bulunan (bk. Majer, *Vorstudien*, I, 134) Vardârî-zâde Mehmed Efendi (1003—1055 = 1594—1645'ten önce) ile evlenmiştir. Böylece Uşşakî-zâdelerin daha ilk kuşağı ilmiye rütbesi ve itibârını kazanmıştı. Âilenin geçim bakımından iyi olduğu, Abdürrahim Efendi'nin durumundan anlaşılmaktadır. O vefat edince, askerî *kassâm*, vârislerine Baklalı mahallesinde bir arsa ve Yeniköy'de bir yalı ile birlikte 226.296 akçe dağıtmıştı (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, *İstanbul sicilleri*, 240, var. 175^a-b, 179^a b).

c. Mûteâküp kuşakta Kudüs vâlisi olup, 1065 (1654)'te ölen Fasihi Mehmed ve Mekke kadılığına yükselen Abdülbâkî (1039—1090 = 1629—1679) ile aynı zamanda edebiyat sâhasında ad yapmış olan iki yüksek rütbeli âlim vardır. Fasihi Mehmed'in kardeşi Abdullah, Anadolu'da bir kaza kadısı olarak 1084 (1673)'te ölmüştür; bu kuşağa mensup diğer iki kişi hakkında birşey bilinmemektedir.

d. Abdülbâkî Efendi'nin ahfâdı, tarihî bakımdan âilenin en ehemmiyetli koludur. Abdülbâkî Efendi eski nakîbü'l-esraf Seyrek-zâde Abdurrahman Efendi'nin kızı ile evlendi. Bu sûretle itibarlı, zengin bir seyyid âilesi ile yakınlık kuruldu. Böylece Uşşakî-zâdelerin bu kolu da seyyid oldu. Abdülbâkî'nin kızları olan Şerife Müslime, Şerife Hamide ve Şerife Ümm-Gülsüm ulemâ ile evlendiler; yine şâir olan oğulları Seyyid Abdullah (1657—1726) ilmiyedeki yüksek bir mansıp ile, Seyyid İbrahim (1664—1724)'de iki tarihî eserin müellifi olarak Osmanlı tarihinde Uşşakî-zâde adını değerlendirmişlerdir.

Seyyid Abdullah'tan yedi yıl sonra Seyyid İbrahim, 1664'te dünyaya geldi. Önce babasından, onun ölümünden sonra kayınbiraderi Muttalip-zâde Mehmed Salih'le sonraki kazaskerlerden Ak Mahmud Efendi ve Abdülbâkî Ârif Efendi'den ders gördü. Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Efendi'nin yanında imtihanını verdikten sonra 11 cemâziyelevvel 1098 (25 nisan 1687)'de 23 yaşında İstanbul'da Muharrem Ağa medresesine müderris oldu. Mûteâküp

senelerde sırasıyla Ebu'l-Fazl medresesi (10 rebiülevvel 1101 = 22 şubat 1689) ile Hammamiye medresesinde (16 safer 1105 = 17 teşrin I. 1693) ders okuttu. Bundan sonra muhtemelen Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin memuriyete başlamasıyla ilgili olarak çabucak yüksek mansıblara ulaştı: Olâ-yı Husrev Kethüda medresesi (6 zilhicce 1106 = 18 temmuz 1695), musîla-i sahn mansıbı (11 şevval 1107 = 14 mayıs 1696), sahn medreselerinden biri (1 muharrem 1111 = 19 haziran 1699), Şeyhülislâm Zekeriya Efendi medresesi (22 safer 1112 = 8 ağustos 1700), Ayşe Sultan medresesinde müderris iken, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından *Zayl-i Şakâ'îk*'i yazmaya memur edildi. Şeyhülislâm, onu safer 1114 (temmuz 1702)'te Sultan Mustafa II.'nin bulunduğu Edirne'ye çağırdı. Uşşâkî-zâde bu şerefli vazifeyi alırken, ilk 8 ay içinde 700 krş. borçlandı. Ancak şevval 1114 (şubat 1703)'ten itibaren Evreşe kazası arpalık olarak kendisine verildi ve o buradan bir gelir sağladı. Böylece Seyyid İbrahim, *Zeyl* üzerindeki çalışmalarının yanı sıra Şeyhülislâm'la oğulları ve maiyeti ile birlikte bulundu. Parlak kabûl merâsimleri, şenlikler, edebî ve ilmi müsâhabelerin yapıldığı bu devir, Şeyhülislâm'ın memuriyet ve hayatı ile, pâdişâhın tahtından ferâgatine yol açan Edirne vak'ası ile sona erdi. Seyyid İbrahim, Uzunca-Ova'ya kaçtı; burada da kendisini tehlikede görünce Edirne'ye döndü. Arkadaşı Hâdî-zâde Feyzullah Efendi gibi, o da, meslekî yükselişinde kendi aleyhine yapılan ithamların neticesini görmeye başladı. O zamanki derecesine tekabül etmekle beraber, Beşiktaş'ta Hayreddin Paşa medresesine getirilmesi bir rütbe tenzili sayıldı. 27 rebîülâhır 1115 (9 eylül 1703)'te Uşşâkî-zâde, Edirne'yi terk edip, İstanbul'da derslerine başladı. Bir yıl sonra Şeyhülislâm Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi, onu sâniye-i saray-ı İbrahim Paşa'ya tâyin etti. Bununla o musîla-i Süleymaniye mertebesine ulaşmış, kadılık mesleğine geçti.

Seyyid İbrahim, ilk kadılığa Medine'de başladı (1 muharrem 1119 = 4 nisan 1707). O zaman bu, çok defa musîla-i Süleymaniye müderrisi için ilk kadılık olup, henüz yüksek bir memuriyet sayılmıyordu. Seyyid İbrahim, hac kafilesi ile gidip, Medine'de ayrıca şeyhülharem oldu. Mütâd olduğu gibi bir yıl sonra memuriyetten alındı. Bunu müteâkip kendisinden 4 safer 1121 (15 nisan 1709)'de bahsedilir. Bu tarihte Mandaliyat ve Ayazmend kazaları ona arpalık olarak verilmiştir. Müteâkip senelerini memuriyette bulunmadan İstanbul'da geçirdi; bu aralık mesleğinde yükselmiş olan kardeşi de tekrar buraya geldi.

Seyyid Abdullah müderris olarak Dârü'l-hadis-i Süleymaniye mertebesine kadar yükselmiş, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin baş müsevvidi olarak onun yakın çevresine girmiştir. O Edirne vak'asının sahnелendiği yerden uzakta, Selânik kadısı

olarak yaşamak şansına sâhip olmuştur. 1707'de Kahire kadısı idi; 12 zilhicce 1123 (21 şubat 1712)'te nakîbüleşraf olup, 7 yıl bu memuriyette kalmıştır. Arpalıkları ile geçinip, Mekke pâyesini almış, 27 rebîülâhır 1125 (23 mayıs 1713)'te İstanbul kadısı ve daha sonra Anadolu kazaskeri olmuştur. Sadrâzam Damad Ali Paşa [bk. mad. ALİ PAŞA], islâhât teşebbüsleri arasında ilmiyedeki suistimâlleri önlemek istiyordu. Seyyid Abdullah ile Seyyid İbrahim'in arkadaşı Sun'ullah Efendi ona yakın bir ulemâ grubuna dâhil görünmektedirler. Seyyid İbrahim'in İzmir kadılığına nasb edilmesi (zilhicce 1125 = kânun I. 1713) bir terfi olup, her halde bu durumla ilgilidir. Seyyid Abdullah mesleğinde yükselerek Rumeli kazaskeri oldu (1 zilkade 1131 = 15 eylül 1719); Seyyid İbrahim ise, Edirne pâyesini alarak muhtelif arpalıkla geçimini sağlamış ve gerek yaşı, gerekse kardeşi ile diğer arkadaşlarının yardımı sayesinde başka memuriyetler elde etmesi mümkünken, buna yanaşmayarak münzevî bir şekilde yaşamaya çalışmıştır. Seyyid İbrahim 24 haziran 1724'te öldü. İnatçı ve acâyip tabiatlı bir kişi olan kardeşi, ondan iki yıl fazla yaşadı. İkinci defa Rumeli kazaskeri iken (şevval 1138 = haziran 1726), 27 muharrem 1139 (24 eylül 1726)'da vebadan öldü. Tabiatları ayrı olan bu iki kardeş, Keskin-dede mezarlığında medfûndurlar.

Eserleri: 1. *Zayl-i Şakâ'îk*, *Zayl-i Âtâ'i* veya *Zayl-i zayl*: Taşköprü-zâde [b. bk.]'nin *Şakâ'îk al-Nu'mâniya* adlı eserine, Nev'i-zâde Atâi [b. bk.]'nin *Hadâ'îk al-hakâ'îk fi takmilat al-Şakâ'îk* adı ile yazdığı zeylin devamı olan bu kitap, Atâi tarafından sonuna kadar yazılmamış olan 17. tabaka'nın (Murad IV. zamanında) ulemâ ve şeyhlerinin hal tercümelerini ihtivâ eder ve 21. tabaka ile (Ahmed II. devri) sona erer. Yedisi İstanbul, biri Viyana, biri Sarajevo, biri de Kahire'de olmak üzere on yazma nüshası bilinmektedir. Süleymaniye kütüphanesi, Hafid Efendi bölümü nr. 242'deki yazma eserin, 3. son telifinin müellif hattı olduğu sâbittir. Viyana'da Millî kütüphâne H. O. 125'te kayıtlı yazma, bunun bir kopyası olup, Kissling'in tıpkı basımı buna dayanır. Uşşâkî-zâde, haklarında mâlûmat verdiği ulemâ ve meşâyihin ancak bir kısmını bizzat tanımış olabileceğinden, kaynak olma bakımından ihtiyatla kullanılmalıdır. Bu arada rivâyetler, şifâhî ve resmî kaynaklar tesbit edilebilmektedir. Menkûl kaynaklara şu müelliflerin eserleri girer; Abdi Halife, Abdi Paşa, Baldir-zâde Mehmed Selisi, İsa-zâde Abdullah, Kâtib Çelebi, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz, Muhibbî Muhammed el-Emin, Nazmi Efendi, Riyâzî Mehmed, Seyyid Mehmed Rıza ve Şârihü'l-Menâr-zâde Ahmed. Şifâhî bilgileri babasından, dedelerinden, meslektaşlarından, maiyetinde bulunanlardan ve hal-tercümesi yazılanların çağdaşlarından almıştır. Bunların dışında istifade ettiği, „defâtir-i müteaddide-i

kadime"nin ne olduğunu tesbit etmek zordur. Müşahhas olarak *sicil* ve *rû'ûs*'u zikreder. Fakat siciller kaynak olarak nazarı itibara alınamaz; XVII. asrın sonlarına âit *rû'ûs* defterlerinin bugün bilinen tipleri için de aynı şey bahis konusudur. Uşşâkî-zâde'nin XVIII. asrın sonu ile XIX. asrın başı için bilinen tiplerdeki defterlerden istifade etmiş olması mümkündür. Ancak şimdiye kadar onun zamanına âit bir nüsha elde edilemediğinden bunu isbat zordur. Muhtemelen bu defterler şeyhülislâmlığın 1926'daki yangınında yokolmuştur. Uşşâkî-zâde'nin eseri Şeyhî tarafından tamamıyla buna muvazi olan eserine aktarılmış, bu arada bâzı düzeltmeler, genişletme veya tamamlamalar yapılmış ve ayrıca Uşşâkî-zâde'nin bütün şahsî mülâhazaları ile birlikte mevsuk ifâdeleri atlanmıştır (Majer, *ayn. esr.*, I, 61—100).

2. *Tarih-i Uşşâkî-zâde*: Şimdiye kadar pek bilinmeyen bu eser, zaman bakımından doğrudan doğruya *Zayl-i Şakâ'îk*'in devamıdır. ancak, bir hal tercümesi külliyyatı olmaktan ziyâde, bir tarih eseri mâhiyetindedir. Süleymaniye kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, nr. 2438'de kayıtlı yazma nüshanın istinsah tarihi okunamaz bir halde bulunmaktadır. Bu nüsha 1106—1124 (1695—1712) senelerine âit vekayii içine alır. Eserin ağırlık merkezi, kitabın takriben beşte biri tutarında olup, Seyyid Feyzullah Efendi [bk. mad. FEYZULLAH EFENDİ]'nin himâye ettiği bir kişi olarak Uşşâkî-zâde'nin de şahsen zarar gördüğü 1115 (1703) senesi Edirne vak'asıdır. Her seneye âit vukuat, eserin bir bölümünü teşkil eder. 1115 (1703)'ten önceki senelere âit vukuata dâir verilen bilgiler bu tarihten sonrakilere nazaran daha tafsilâtlıdır. Her seneye âit bölümler ayrıca iki kısma ayrılmıştır: Doğrudan doğruya tarih kısmı ve her yıl ölen ulemâ ve şeyhlerin hal tercümelerini ihtivâ eden vefeyât kısmı. Tarih kısmında da, müellif kendi husûsî alâkasını ortaya koyarak ilmiyeye dâir haberlere çok geniş bir yer verir. Uşşâkî-zâde'nin Sadrâzam Çorlulu Ali Paşa [b. bk.]'nin teşviki ile başladığı eserinin hiç değilse bâzı bölümleri, günlük vekayii kaydeder. Bu arada 1118 (1706) senesinde, eserde âni olarak ikinci bir yazma ve 1119 (1707/1708) senesi bölümüne âit vekayii sonuna kadar devam ettiren ikinci bir müellif ortaya çıkmaktadır: Bu, Uşşâkî-zâde'nin Medine'de kadı olarak bulunduğu sürece, onun yerine takrîre devam ettiği anlaşılan *Vakâ'îi al-fuzalâ* müellifi Şeyhî Mehmed Efendi'dir (tafsilât için bk. Majer, *ayn. esr.*, I, 66 v.d., 96—99). Eserin ilmi bir neşri bu maddeyi yazan tarafından hazırlanmaktadır.

3. *Siyar al-Nabî*: Bursalı Mehmed Tahir (*Osmanlı müellifleri*, III, 17)'in Uşşâkî-zâde'ye izâfe ettiği bu eser hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Uşşâkî-zâde İbrahim Efendi'nin şürleri divan hâlinde toplanmamış görünüyör.

Uşşâkî-zâde âilesine mensup kişiler, ulemâ olarak XIX. asra kadar tesbit edilebilmektedirler;

ancak bunların arasındaki şecere bağları henüz yeterince aydınlatılamamıştır (bununla ilgili bâzı mâlûmat için bk. Mehmed Süreyya, *ayn. esr.*, II, 112 v.d. ve Majer, *ayn. esr.*, I, 145—149). Bundan maada tanınmış iki Uşşâkî-zâde âilesine mensubiyetleri kesin olmayan Uşşâkî-zâdeler vardır (krş. Majer, *ayn. esr.*, I, 145, not. 54, 150 v.d.).

Bibliyografi: a. *Zayl-i Şakâ'îk* (nşr. Hans Joachim Kissling), Wiesbaden, 1965, s. 31—35; Ayvansarayî, *Hadîkat al-cavâmi* (İstanbul, 1281), II, 23; Ş. Sami, *Kâmûs al-â'lâm* (İstanbul, 1311), IV, 3156; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Hadîkat al-avliyâ* (İstanbul, 1318), s. 47; Bandırmalı-zâde Ahmed Münib, *Mir'ât al-turuk* (İstanbul, 1306), s. 37; Sadık Vicedânî, *Tomar-ı turuk-ı âliye* (İstanbul, 1341), III, 103; Mehmed Sami, *Aşmâr-ı asrâr* (İstanbul, 1316), s. 38; Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmânî* (İstanbul, 1311), II, 112 IV; 167, 387, 698; M. H. Bayrı, *Mutasavvıf Halk Şairlerinden Husameddin Uşaklı, Türk Folklor Araştırmaları* (haziran 1961), sayı 143, s. 2416 v.d.; I A, mad. TARİKAT; Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1971), 2. tab, III, 555; Hans Joachim Kissling, *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens, ZDMG* (Wiesbaden, 1953), CIII, 285; Hans Georg Majer, *Vorstudien zur Geschichte der İlmîye im Osmanischen Reich I. Zu Uşakî-zade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakâ'îk* (Münih, 1978), s. 54, 101—106, 125—127.

b. Mustafa: Nev'i-zâde Atâi, *Hadâ'îk al-hakâ'îk fi takmilat al-Şakâ'îk* (İstanbul, 1268), s. 713; Uşşâkî-zâde, *Zayl*, s. 34 v.d.; I. Ayvansarayî, II' 23, v.d.; S. Vicedânî, *ayn. esr.*, III, 106; Kissling, *Chalvetijje*, s. 285; S O, IV, 387; Majer, I, 125, 127. II. Abdülaziz: Uşşâkî-zâde, *Zeyl*, 31—36; Ayvansarayî, II, 25; S O, III, 339; Majer, I, 125, 128. Şeyhî, *Vakâ'îi al-fuzalâ*, Avusturya Millî Kitaplığı, Viyana, H. O. 126 v.d., I, var. 13^a, 111. Abdürrahim: Uşşâkî-zâde, *Zeyl*, s. 432—434; Şeyhî, I, 219^b—220^a; S O, III, 330; Majer, I, 81, 125, 128, 171, 181—185. Naimâ, *Târîh* (İstanbul, 1283), IV, 245.

c. Fasihi Mehmed, Abdülbâki, Abdullah, Abdülkerim ve Abdülkadir: Uşşâkî-zâde, *Zeyl*, s. 219 v.d., 477 v.d., Şeyhî, I, 118^b 235^b v.d.; S O, IV, 167, 111, 296; Majer, I, 81, 125, 128, 171—180; Ayvansarayî, II, 25; Rıza, *Tezkere* (İstanbul, 1316), s. 89; Murad Molla ktb. nr. 235'te kayıtlı yazmada Abdülbaki'nin bir eseri vardır.

d. Aynı zamanda Seyrek-zâde âilesinin şeceresine dâir bk. Majer, *ayn. esr.*, 157—166; Seyyid Abdullah Nesib: Şeyhîzâde II, var. 321^b—323^a; Sâlim, *Tezkere* (İstanbul, 1314), s. 666—668; Hammer, G O R, IV, 140; Ahmed Rif'at, *Davhat*

al-nuḡabā (İstanbul, 1283), s. 33 v.d.; *SO*, III, 373, 374; Majer, I, 125, 130; İbrahim Hasib: Şeyhî-zâde, II, 294^b 295^b; Salim, s. 218 v.dd. Hammer, IV, 131; *SO*, II, 180, *EI* mad. UŞŞAKÎ-ZÂDE; Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen*., s. 258 v.d.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri* (İstanbul, 1343), III, 17; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtib Çelebi'den Seçmeler* (İstanbul, 1968), s. 464; *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları* (İstanbul, 1948), 664 v.d.; Uşşakî-zâde'nin hal tercümesi için bk. *Zayl-i Şakâ'ik*, nşr. önsöz, s. XII—XIV. Majer, I, 125, 131, 167, v.dd. Abdülbaki'nin kızları: Majer, *Vorstudien*, I, 125, 130, 139 v.d., 176, 181, 187.

II. XIX. asrın sonunda İzmir'e yerleşerek halı ticaretiyle zenginleşen ve İstanbul'a kadar yayılan bir tüccar ailesi vardı. Bu ailenin adı başlangıçta Helvacî-zâde iken, sonradan bunun İzmir kolu evvela Uşaklılar bilâhare Uşakî-zâde adını almıştır.

Bu aileye mensup tanınmış iki kişiden biri, meşhur romancı Halit Ziya [b. bk.] diğeri ise bir ara Atatürk'ün zevcesi olan Latife Hanım'dır. Cumhuriyet devrinde, büyük bir itibara sâhip olan bu aile, adını Türkçeleştirip Uşaklıgil'e çevirmiştir. Siyâset, ordu ve tıp âleminde de bu aileye mensup kişiler vardır.

Bibliyografya: *EI*, mad. "UŞŞAKÎ-ZÂDE - 2.

(HANS GEORG MAJER.)

UTAYBA. [Bk. UTEYBE.]

UTARİD. [Bk. UTARİD.]

UTARİD. UTARİD, Merkür gezegeni, Farsça *Tir*. Şarktan gözlenme şartları garptaki bölgelere nispetle daha elverişli olduğundan, bu yıldız daha eski medeniyetlere mensup halklar tarafından bilinmekte idi. Âsur devrine âit gezegen listelerinde Merkür (*Nabû*), Sümer dilindeki Kakkab LU. BAT. GÜ. UD adı ile yer almaktadır; Mısırlılarda „Apollon yıldızı” Greklerde δ $\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\pi\mu\omicron\upsilon$ $\alpha\sigma\tau\eta\rho$ yani sıra $\Sigma\tau\lambda\beta\omega\nu$ (krş. Achille, Tatius, *Isagoge*, bölüm 17) ayrıca Aristoteles'de de δ $\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\pi\alpha\sigma\lambda\lambda\omega\nu\sigma$ adları verilmiştir.

Nallino (al-Battânî, *Opus Astronomicum*, I, 291) 'ya göre Utarid ile aynı mânada *al-Kâtib* adı sâdece İspanya ve Şimâl-i garbî Afrika Arapları tarafından kullanılmıştır; Nil'in şarkında yazılmış metin ve lügatlerde bu isme rastlanmamaktadır. *al-Kâtib* adına bilhassa XII. asırda Cenubî İspanya'da yazılmış bir Latince-Arapça lügatte (*Glossarium Latino-arabicum*, nşr. C. F. Seybold, Berlin, 1900) rastlanmaktadır. Merkür'ün *al-Kâtib* adı ile anıldığı al-Battânî'nin iki yazısı (III, 186 ve 222) herhalde ona âit değildir.

Arap astronomları, Pythagore ve Batlamyus gibi, Merkür küresini (*falak*) ikinci iç küre olarak yerleştirmektedir. Bu küre alt taraftan Ay'a âit kürenin dış yüzü ve üst taraftan da Venüs küresinin iç yüzü ile sınırlanmıştır.

Hadid (*farîciyân*) 'de, yâni arza en yakın olduğu zaman, arzın merkezine olan uzaklığı al-Fargânî (*Compilatio*, bölüm 21), al-Battânî (bölüm 20) ve İbn Rusta (*Kitâb al-A'lâk*, nşr. de Goeje, s. 18—20) ye göre $64 \frac{1}{2}$ arz yarıçapıdır; Abrahâm Bar Hiyyâ (*Sphaera mundi*, bölüm 9) 'ya göre 64 arz yarıçapıdır.

Evc noktası (*aficiyân*) 'nda, yâni arz merkezine en uzak olduğu zaman ise, uzaklığı al-Fargânî'ye göre 167 arz yarıçapı, diğer üç yazara göre ise, 166 arz yarıçapıdır. al-Battânî, ortalama uzaklığını 115 arz yarıçapı kabul etmektedir. Burada arz yarıçapı al-Fargânî, al-Battânî ve Bar Hiyyâ 'ya göre, 3.250 ve İbn Rusta'ye göre, 3.818 Arap miline eşittir (1 Arap mili = 1.973 m.; krş. Nallino, *Il valore metrico del grado di meridiano*). Gökcsiminin (*Cirm*) öz ebâdlarına dâir bilgiler de vardır. al-Kazvinî (*Kosmographie*, nşr. Wüstenfeld, I, 22), Merkür'ün çevresini (*davra*) 286 farsah olarak hesaplamaktadır. Buna göre, çapı (*kuṭr*) 273 mil olur (1 farsah = 3 mil); al-Battânî'ye göre, Merkür'ün çapının arzın çapına nisbeti $1/26 \frac{1}{2}$ 'dür (bölüm 56); buna göre yarıçapı takriben 250 mil kadardır; hacımların nisbeti için al-Battânî $\frac{1}{18097} \left(\frac{1}{26 \frac{1}{2}} \right)^3$ değerini vermektedir. Hindlilerin $\frac{1}{18097} \left(\frac{1}{26 \frac{1}{2}} \right)^3$ bunlara tekabül eden ve al-Birünî tarafından nakledilen değerleri (Ya'kûb b. Târik'in 161 Hicrî senesindeki kıyaslamasına göre) Araplarınkinden farklıdır; en küçük uzaklık 64.000 fersah olup, $60 \frac{3}{4}$ arz yarıçapına tekabül eder (1 arz yarıçapı = 1.050 fersah); ortalama uzaklık 164.000 fersah = $156 \frac{4}{5}$ arz yarıçapı ve en büyük uzaklık 264.000 f = $251 \frac{3}{4}$ arz yarıçapıdır. Çap ise, 5.000 f = $4 \frac{1}{2}$ arz yarıçapıdır.

al-Battânî, Merkür'ün hareketinin etrafı bir nazariyesini vermiştir [bölüm 31 ve 45—48, ayrıca II paftaları, s. 24—28 (var. 168^a—170^a), s. 102—106 (var. 205^b—207^b), s. 132—137 (var. 220^b—223^a), s. 139, 141, 143 (var. 224^a, 225^a, 226^a)]. Ortalama sinodal harekete tekabül eden günlük anomalî (*hâşşa*) değişimi $3^{\circ} 6' 24''$ 'dır; buna göre bir tam sinodal dolanımı süresi 115 gün 21 saat eder. Bu değerler, modern verilere şaşılacak derecede uymaktadır. al-Battânî'nin cedvellerinde Utarid'in ortalama ve gerçek anomalîleri (*Ta'dîl al-hâşşa va l-marḥaz*) arasındaki farkın medar dairesinin (*al-falak al-hâmil*) yarıçapı cinsinden verilen değerleri: Yörünge dairesinin (*al-falak al-mu'addil li'l-masîr*) eğimi = 0.05 ve ortalama uzaklıkta episiklin (*falak al-tadvîr*) yarıçapı = 0.375 . Çapın ifadesinde şu husûsa dikkat edilmelidir (krş. *Almagest*, XIII). Medar dairesinin ekliptiğe göre, maksimum eğimi (1 . eşitsizlik) cennupta $0^{\circ} 45'$ 'ya varmaktadır; episiklin optikler çizgisinin maksimum eğimi ise, rasat yolu ile $6^{\circ} 15'$ olarak hesaplanmıştır.

Astrolojide Utarid: Utarid *buyûl* al-*‘Azrâ* (bakire) ve al-*Cavzâ* (ikizler) burçlarının ve ayrıca al-*Cavzâ*, al-*Mizân* (terazi) ve al-*Daly* (kova) burçlarından oluşan 3. *muşallaşa* (*triquet-*

rum) 'nin gece hâkimi (*rabb*) 'dır. *Şaraf* 'ı (en etkini) al-*‘Azrâ* 'nın 15 . derecesinde, *hubûl* 'u (karşısı) al-*Hût* (balık) 'un 15 . derecesindedir.

Kazvinî (I, 22) 'ye göre, astrologlar Utarid'e *munâfîk* yâni iki yüzlü adını vermişlerdi; zîrâ iyi bir gezegenle berâber olduğu zaman saadet, fena bir gezegenle berâber olduğu zaman felâket getirir. Diğer gezegenlerin *buyûl* 'larında da yine oranın hâkimi niteliğini almaktadır; kendi öz *buyûl* 'larında ise, gök gürlemesine ve zelzelelere sebep olur. al-Birünî'ye göre, Hindliler Utarid'in yalnız olduğu zaman iyi bir yıldız ve fakat başka bir gezegenle aynı takım yıldızda olduğu zaman, Greklerde ve Araplarda olduğu gibi, o gezegenin iyi veya kötü etkilerini artırdığına inanırlar.

Abû Ma'sar, *bibl.* 'da adı verilen eserlerinde, Merkür'ün Arap astrolojisindeki rolünü, Zodyak'taki yerinin mânasını, Ay ve diğer gezegenlerle kavuşumlarını en küçük teferruatına kadar anlatmaktadır.

Bibliyografya: al-Battânî, *Kitâb al-Zic al-Şabî*, nşr. C. A. Nallino, I—III (Milano, 1899, 1903, 1907); al-Fargânî, *Brevis ac perutilis compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, totum id continens, quod ad rudimenta Astronomiae est opportunum*, Latin. trc. de Johannes Hispalensis (Nürnberg, 1537). İbn Rusta, nşr. de Goeje, BGA, Leyden, 1892, VII; Bar Hiyyâ, *Sphaera mundi autore Rabbi Abrahamo Hispano filio R. Haijæ*, Latin. trc. v. Oswald Schreckenfuchs (Basel, 1546); al-Kazvinî, *Âşâr al-bilâd va-ahbâr al-ibâd* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1849, I, 22; al-Birünî, *Kitâb fi Tahkîk mâ li'l-Hind*, nşr. Edward Sachau, London, 1887, metin, s. 234; Abû Ma'sar, *Introduitorium in astronomiam Albumasaris Abalachi, octo continens libros partiales* (Augsburg, 1489); ayn. mll., *De magnis coniunctionibus annorum revolutionibus ac eorum projectionibus, octo continens tractatus* (Augsburg, 1489).

(WILLY HARTNER.)

UTBE B. GAZVÂN. UTBA B. ĞAZVÂN B. CÂBİR B. VAHB (VUHAYB) B. NUSAYB AL-MÂZİNİ (576?—638). Künyesi Abû Abdullah (‘Ubayd Allâh) veya Abû Ğazvân’dır. Peygamber’in dedesi Şayba’nın amcası Navfal’in annesi Vâkida ile aynı soydan yâni Mâzin soyundan olup, Hâşimîlerle akrabalığı buradan gelir.

‘Utba ilk müslümanlardan ve Peygamber’in sahâbesindendir. O, karısı Âzda Bint al-Hâriş b. Kaldat al-Şakâfi ve kayınbiraderi Nâfi’ b. al-Hâriş ile birlikte 616 yılında Mekke’den Habeşistan’a göç eden müslümanlar arasında idi. O, Habeşistan’dan Mekke’ye döndükten sonra Medine’ye gitti.

Peygamber’in 623 yılı kânun I. ayında ‘Abdullah b. Cahş kumandasında Baṭn Naḥla’ye yolladığı ve haram aylarının ihlâl edilmiş bulunması dolayısıyla pek çok dedikoduya sebep olan askerî birlikte, ‘Utba b. Ğazvân da vardı. O, 624 martı ortalığında Mekke’de

müşriklerle yapılan Bedir savaşına ve ondan sonrakilere katıldı. Kendisi ayrıca meşhur ok atıcılarından sayılırdı.

Halife Ömer 635 yılı nisanında ‘Utba b. Ğazvân’ı, üçyüz kadar savaşçı ile birlikte, o zaman Araplarca Arz al-Hind denilen, Basra bölgesine yolladı ve uğurlarken, ona, Tâbarî’nin uzun uzun anlattığı öğütlerde bulunduğu gibi, harb edeceği yerler ile düşman hakkında bilgi verdi ve kendisine yardım etmeleri için öteki kumandanlara mektup yazdığını, gerektiğinde onlarla istişare etmesini söyledi.

‘Utba b. Ğazvân, yolda kendisine katılanlarla birlikte beşyüz kişiye varan birliği ile ilerleyip, 635 mayısında Basra bölgesindeki Hurayba’yi ele geçirdi ve Halife Ömer’e mektup yazıp, kış bastığında askerlerin sığınmaları için bir yazık gerektiğini bildirdi. Ömer’in tavsiyesi üzerine Hurayba civârında toprakları verimli, sulak ve otlak bir yeri seçti. Burada ‘Utba’nın kurduğu ve içinde Zubayr b. al-‘Avvam ile Talha b. ‘Ubayd Allâh’ın türbeleri bulunan şehir, bugünkü Basra’ya iki saatlik mesafede olup, harâbe hâlinindedir. ‘Utba, Basra’nın ilk kuruluş sıralarında şehirde „Raḥbat Banî Hâşim” denen mevkide bir vâilîlik konağı yaptırdı.

‘Utba b. Ğazvân, 635 sonbaharında Ubulla ve Maysân’ı zaptedip büyük bir ganimet elde etti. Yine bu sıralarda veya 636 yılı içinde Bahrayn vâlisi al-‘Alâ b. al-Hâzramî, gemilerle karşıya Fars bölgesine geçerek yaptığı bir seferde sıkışık duruma düşünce, Halife Ömer, ‘Utba b. Ğazvân’a mektup yazıp, ona yardım etmesini bildirdi; onun yardımıyla İran Arap birlikleri kurtarıldı.

İran fethi ile vazifelendirilen Kûfe Vâlisi Sa’d b. Abî Vakkaş’ın sık sık kendisine tâlimat vermesinden canı sıkılan ‘Utba b. Ğazvân, 637 yılı sonlarında, hacca gitmek niyetinden bahs ederek Halife Ömer’den izin alıp, Hicâz’a döndü. Irak’tan ayrılışında yerine, karısının hemşehrisini, yâni Tâifli Şakîf kabilesinden Muğîra b. Şu’ba’yi bıraktı. Onun bu tercihinde, Muğîra’nın zekâ, kabiliyetinden başka Farsça bilişinin de te’siri olmalıdır.

‘Utba, Medine’ye geldiğinde, Sa’d’ın tutumundan halifeye şikâyet etti ve üçbuçuk yıldır Basra vâlisi olarak bulunduğu görevden affını istedi. Ömer, bir sahâbiye itâatin vâcip olduğunu ileri sürerek onu Basra’ya, vazifesinin başına dönmeye zorladı. ‘Utba, yola çıktı; Sulaym kabilesinin bulunduğu bölgeden geçerken devesinden düşerek öldü. Onun, Baṭn Naḥla’de veya Rabaza’da öldüğü de rivâyet edilir.

‘Utba b. Ğazvân, dört hadis rivâyet etmiş olup „benim söylemediğimi söylemişim gibi rivâyet edenler cehennemde oturacaldı yeri hazırlasınlar” hadisinin râvîleri arasındadır.

‘Utba, uzun boylu ve yakışıklı bir kimse idi. Yemen vâlisi olup Camal vak’asına katılan ve Peygamber’in karısı ‘Âişa’ye, „Asker” adlı meşhur

deveyi hediye eden Ya'la b. Munya, 'Utba'nın halasının oğludur. 'Utba'nın Gazvân ve Abdullah adlarında iki oğlu vardı.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sıra* (Kahire, 1936), I-IV, bk. *fihrist*; İbn Sa'd, *Tabağât* (nşr. E. Sachau), bk. *fihrist*; al-Ya'kubî (nşr. Houtsma), II, 22, 71; al-Balâzuri, *Futuh al-buldân* (nşr. M. J. de Goeje), bk. *fihrist*; Tabarî, *Annales* (nşr. M. J. de Goeje), bk. *fihrist*; İbn Kutayba, *Kitâb al-ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), bk. *fihrist*; al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), bk. *fihrist*; Makrizî, *İmtâ' al-asmâ'*... (Kahire, 1941), s. 52, 57; İbn 'Abd al-Barr, *al-İstî'âb* (Kahire, 1939), III, 113-116; İbn Hacer al-Askalânî, *Kitâb al-İşâba* (Kahire, 1328 h.), I, 453; L. Caetani, *Annali dell'islam*, bk. *fihrist*; Yâkût, *Mu'cam al-buldân* (Beyrut, 1955), I, 431-433; Julius Wellhausen, *İslâmın en eski tarihine giriş* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960, s. 39, 70, 90, 93-96; ayn. mll., *Arab devleti ve sukutu* (trc. F. Işıltan), Ankara, 1963, s. 55.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

UTBE B. REBÎ'Â. 'UTBA B. RABÎ'Â B. 'ABD ŞAMS B. 'ABD MANÂF B. KUSAY (559 ? - 624), Mekke'nin ileri gelenlerinden olup, daha çok Abu'l-Valid künyesi ile tanınır. Ayrıca zenginliği, cömertliği ile meşhur idi. Kendisi Peygamber'in dedesi 'Abd al-Muttalib'in amcası olan 'Abd Şams'in torunu olup, aynı zamanda şair ve hatibdi. Her mühim işte ona başvurulur, her mühim teşebbüse katılması istenirdi. Nitekim, peygamberliğinden önce, Kâbe'nin tâmiri sırasında Hacer-i Esved'in yerine konmasında hakem tayin edilen Peygamber'le birlikte, bu işin yerine getirilmesinde onun da yardımı olmuştur.

Peygamber'in, halkı islâm dinine davette bulunup putlar aleyhinde konuşmaya başladığı sırada, Kureyşlilerin, onu bundan vazgeçirmek için amcası Abû Tâlib'e gönderdiği hey'et arasında 'Utba da vardı.

Hamza ve Ömer'in müslüman oluşu ile kadınların da islâm dinini kabûle başlamaları üzerine, Peygamber'i düşüncesinden yumuşaklıkla caydırmak için de 'Utba memur edilmiş ise de, Peygamber'i fikrinden vazgeçirememiş, aksine onun sözlerinin te'siri altında kaldığını kendisine gönderenlere bildirmiştir.

Kaynaklar, Kureyşlilerin Muhammed'e ve yanında büyüdüğü amcası Abû Tâlib'e birkaç defa hey'et gönderip onu müslümanlığa dâvetten vazgeçirmeye çalıştıklarını yazıyor.

615 veya 616 yılında Peygamber'in Kâbe'de, müşriklerin Lât, Manât ve 'Uzza adlarındaki putlarından söz ettiği Garânik vak'asında, oradaki müslüman ve putperest Kureyşliler hep secdeye vardıkları halde, 'Utba b. Rabî'a, Hâlid'in babası Valid b. Muğîra ve Umayya b. Hâlaf secde etmemişler.

619'a doğru Muhammed, evlatlığı Hârişa b. Zayd ile Tâif'e gidip orada on ile otuz gün arasında bir müddet kalarak Sakîf kabilesini ve şehrin diğer halkını islâma dâvet etti. Tâifliler islâmı kabûl etmedikleri gibi ayak takımı ardlarına düşürüp taşlattılar ve kovalattılar. Peygamber ile Zayd, Rabî'a oğlu 'Utba ve Şayba kardeşlerin Tâif dışındaki üzümlü bağlarına sığındılar. O sırada bağda bulunan sâhipleri, köleleri 'Addâs ile Peygamber'e ve yoldaşına bir tabak taze üzümlü yolladılar.

'Utba b. Rabî'a, puta tapıcılığı çok bağlı olduğundan, islâm dinine karşı olmakla birlikte, Peygamber'e düşmanlık ve eziyet eden yirmi üç Kureyşli arasında sayılmamaktadır. 624 martı ortalarında yapılan Bedir savaşı için bir karar vermek üzere Kâbe'deki Hübel putu önünde ok çeken (azlâm) altı Kureyşli geleninden biri de 'Utba b. Rabî'a idi. Bu altı kişinin çektiği okların hepsinde de „hayır“ yani „yapma“, yazılı idi ki Mekkeli müşrik Kureyşlilerin bu savaşta çekingenlik ve yılgınlık göstermelerinin bir sebebi de belki bu idi.

Dokuzyüzelli kişilik Mekkeli savaşçılar, Bedr'e giderken her konak yerinde Mekke ileri gelenlerinden biri askerleri doyurmak için on veya dokuz deve kesiyordu. Şam yönünden gelen hacıların mikat'ı olan ve Mekke'ye üç konak mesâfede bulunan Cuhfa'ye vardıklarında 'Utba b. Rabî'a da on deve kesti.

On gün süren Mekke-Bedir yolculuğunda Mekkeli muhâripler, onbeş Mekke ileri geleninin kumandasında idiler ki bu onbeş kumandanın ikisi, Rabî'a'nın oğulları 'Utba ile Şayba idi.

Müşrik Mekkelilerden Hâkim b. Hizâm b. Huwaylid, Bedir'de müslümanları ve Mekkelileri, birbirlerini öldürmeye kastetmiş bir durumda görünce savaşı önlemeye çalıştı. Bu hususta daha mülayim gördüğü 'Utba b. Rabî'a'ya varıp „sen Kureyş'in ulularındansın. Kıyamete kadar hayırla anılmak istersen harbe mâni ol. Kureyşliler, daha önce Batın Nahla'de, Peygamber'in 'Abd Allah b. Cahş kumandasında gönderdiği müslüman birliği tarafından öldürülen 'Amr b. al-Hazramî'nin öcünü almak için kışkırtılıyorlar; eğer onun diyetini verirsen bu iş yatışır“ dedi. 'Utba „kabûl ettim ve diyeti vereyim; ama sen önce bunu Ebu Cehl'e kabûl ettir“ cevabını verdi. Hâkim, Ebu Cehl'e vardığında çok ters karşılandı. Ebu Cehl, 'Utba'yi korkaklıkla ve dâvaya ihânetle ithâm etti. 'Utba, soyunu bu ithâmdan kurtarmak için, yanına kardeşi Şayba'yi ve oğlu Valid'i alarak ileri atıldı; müslümanlardan er diledi. Karşılarına çıkan Medinelî üç kişiye „bizim işimiz sizlerle değil, yeğenlerimizle, akrabalarımızdır; siz gidin onları bize yollayın“ dedi. Gerçekten birçok yakın akrabaları, hattâ 'Utba'nın, sonra 633 mayısında Musaylima'ya karşı yapılan Yemâme savaşında şehid düşen öteki oğlu Abû Huzayfa Huşaym, o sırada karşıda müslümanlar safında bulunuyordu.

'Utba'nın böyle meydan okuması üzerine Hz. Muhammed, Ubeydullah b. el-Hâris b. el-Muttalib'i 'Utba'ye, Hamza'yı Şayba b. Rabî'a'ya ve Ali b. Abi Tâlib'i de 'Utba'nın oğlu Valid'e gönderdi. Yapılan çarpışmada 'Utba, kardeşi Şayba ve oğlu Valid öldürüldü. Hamza ve Ali sağ sâlim geri döndüler; Ubeydullah ise yaralandı ve bunun te'siri ile, birkaç gün sonra Medine'ye dönerken yolda öldü.

Yüzü çiçek bozuğu olan 'Utba, şişmandı. Kendisinin onbir oğlu ve birçok kızı vardı. Oğullarından, Bedir'de babasının yanında çarpışırken ölen Valid ile, Yemâme'de şehid düşen Ebu Huzayfa, kızlarından Abû Sufyân'ın karısı ve Muâviye'nin anası Hind, Umm Aban, Umm Kalsûm tanınmış kişilerdir.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sıra*, I-IV, Kahire, 1936, *fihrist*; İbn Sa'd, *Tabağât* (nşr. E. Sachau), *fihrist*; İbn Vazîh al-Ya'kubî, *Historiae*, *fihrist*; Tabarî, *Annales* (nşr. J. M. de Goeje), *fihrist*; İbn Kutayba, *Kitâb al-ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), *fihrist*; al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (nşr. C. Barbier ve Meynard ve Pavet de Courteille), *fihrist*; Makrizî, *İmtâ' al-asmâ'*, Kahire, 1941, I, 23, 67-69, 83, 85; İbn Hâzım, *Camhara*, Mısır, 1962, s. 76-77, 80, 111; L. Caetani, *Annali dell'islam*, *fihrist*; al-Balâzuri, *Futuh al-buldân* (nşr. M. J. de Goeje), *fihrist*.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

AL-UTBÎ. [bk. UTBÎ.]

UTBÎ, AL-UTBÎ, ABÜ NAŞR MUHAMMED B. 'ABD AL-CABBÂR, *Kitâb al-Yamîni*'nin müellifi olup, 350 (961) senesinde Rey'de doğmuştur. Çok genç yaşta âilesini terkeden al-UTBÎ, Sâmanîler devrinde önemli bir vazifede bulunan dayısı Abû Naşr ile birlikte yaşamak üzere Horasan'a geldi. Abû Naşr'ın (988-993) ölümünden sonra, 378-383 arasında ilk defa Horasan ordusu kumandanı Abû 'Alî Muhammed b. Muhammed Simcûrî'ye kâtiplik etti. Bundan sonra Horasan'da sürgün yaşayan *Sams Hurâsan*'a, son olarak kısa bir süre için Gaznelî hükümdarı Sebüktegin'e hizmet etti. 'UTBÎ bundan sonraki görevini, Gazne'li Mahmud'a teslim etmesi için ikna ettiğini öne sürdüğü İsmail Sebüktegin'in hizmetinde geçirdi.

389 (999)'da Gaznelî Sultan Mahmud, al-UTBÎ'yi Gürcistan hükümdarını kendisine tâbi olmaya ikna etmesi için husûsî elçi olarak buraya gönderdi. al-UTBÎ, 412 (1021) senesine doğru meşhur eseri *Kitâb al-Yamîni*'yi tamamlayarak Sultan Mahmud'un veziri olan Şams al-Kufât Ahmed b. Hasan al-Maymandî'ye sundu; mülâfat olarak, önemli bir vazife olan Kanc Rustâk Barid müdürlüğüne tayin olundu. Bu vazifede iken Vâlî Abû'l-Hasan al-Bagavî ile geçinemeyerek kavga etti ve onun aleyhinde Vezîr Ahmed al-Maymandî'ye şikâyet bulundu. Ancak bu konuda açılan soruşturmanın

sonucunda 413 (1022)'te işten atıldı. Bundan sonra Sultan Mahmud'un oğlu Emîr Mes'ûd'un hizmetine girdi; daha sonrası hakkında hiçbir mâlûmat yoktur. 427 (1036)'de, diğer bir kayda göre de 431 (1040)'de öldü.

al-UTBÎ birçok eserin müellifi olup, *Kitâb al-Yamîni* elimizde kalan yegâne eseridir. Eser, Emîr Sebüktegin, oğlu Sultan Mahmud ve çağdaşı hükümdarların saltanatları tarihine âittir. Bu eserin üslûbu çok süslü ve gereksiz sözlerle doludur. Şarkta devamlı olarak takdir edilmiştir. Corci-Zaydân, *Târîh Adâb al-luğat al-Arabiya*'sinde bu eserin üslûbunu al-Şa'alibî'nin *Yatîma*'sinden üstün tutar ve Hilâl al-Şâbî'nin *Târîh al-Vuzarâ*'sı ile mukayese ederek 'UTBÎ'nin lehine hüküm verir.

[Muhtelif tablânı bulunan (bk. Storey, I, 250) Arapça aslı, 602 (1205/1206)'de Abû'l-Şaraf Nâşih b. Zâfar b. Sa'd al-Munşî al-Carbadakânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. 1272 (1856)'de Tahrân'da basılan bu tercüme J. Reynolds tarafından, *The Kitâb-i Yamîni, historical memoirs of the Amir Sabuktigin and the Sultan Mahmud of Ghazne* adıyla hatâlı bir şekilde İngilizce'ye tercüme edilip basılmıştır (London, 1858). al-Carbadakânî'den sonra eser, biri Muhammed Karâmât 'Alî b. Hayât 'Alî-i Dihlavi tarafından *Tarcama-i Amîni*, diğeri Mavlavi Muhammed Fazl-i İmâm Hâyrâbâd tarafından *Tarcama-i Târîh-i Yamîni* adıyla iki defa Farsça'ya çevrildi.]

Bibliyografya: al-UTBÎ, *Târîh-i Yamîni* ve daha çok *al-Manîl* (Kahire, 1286) diye tanınan *Fath al-Vahbî* adlı şerhi; al-Şa'alibî, *Yatîma al-dahr*; C. A. Storey, *Persian literature, a bio bibliographical survey*, London, 1970, I, 250 v.dd.; Zâbih Allâh Şafâ, *Târîh-i adabiyât dar Irân*, Tahrân,? hş., I; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 547 v.d.

(M. NAZIM.)

[Bu madde TAHSİN YAZICI tarafından ikmâl edilmiştir.]

UTEYBE. 'UTAYBA ('Uteybah, 'Utêbah, 'Oteybe, 'Otêba), aynı zamanda Ötêba; şimdi en çok 'Atayba, 'Ateyba [nisba: 'Ataybî, 'Atabî; cem'al-killa şekli: el-'Ateybân, 'Atabân] v.s. şeklinde yazılır; kendilerine has telaffuza göre. 'Ötâbe, nisba: 'Ötebî, Cem'al-killa: 'Ötbân [J. J. Hess]], şimdiki Merveki Arabistan Bedevîlerinin en büyük ve kuvvetli kabilesi olup, yarımadada ehemmiyet bakımından 'Anaza [b. bk.]'den geri kalmaz.

'Utayba adı (şekil bakımından, 'Utba'nın tasgiri), eski edebiyatta (münferid bir şekilde yalnız İbn 'Abd Rabbihi, *al-İkd*, Kahire, 1316, III, 61'de Yarbû' b. Hanzala'lere mensup olarak 'Uyayna'nın yanında Banû 'Utayba şeklinde birçok yerde geçmektedir) herhangi bir kabileye değil, ancak şu üçü kısaca zikre değer şahıslara delâlet etmektedir: Câhiliye devrinde, Tamîm'lerin Bakr'lere karşı sa-

vaşlarındaki en meşhur kahramanlarından biri olan ve *Şayyād al-Favāris* lekebiyle tanınan 'Utayba b. al-Hārīş b. Şihāb al-Yarbū'î; diğer zaferleri arasında Siffin'de Taglibleri yenen al-Muşannā b. Hārīşa'nın kumandan ve temsilcisi olan 'Utayba b. al-Nahhās al-İclî; nihayet, Peygamber'in kızı Umm Kulşüm ile evlenen (krş. F. Wüstenfeld, *Register*, s. 366—367; İbn Durayd, *Kitāb al-iştikāk*, nşr. Wüstenfeld, s. 42, 138, 208, 215; İbn Kutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, nşr. Wüstenfeld, s. 37, 60 v.d., 70; Tabari, I, 2206 v.d.; İbn al-Aşir, II, 343 v.d.) 'Utayba b. Abi Lahab.

'Utayba'ler seçerelerini Muzar'a çıkartmakta olup, kendilerini Kays-Aylān [b. bk.]'ın bir kısmı saymaktadırlar (Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, II, 355, 367; Ālūsī, *Tārīh Nacd*, Kahire, 1343, s. 88'deki kayıt; burada Banī 'Utba veya 'Atīb'lerle karıştırma neticesi olarak 'Utayba'ler Kahtān'lara mensup gösterilmiştir; krş. Kalkaşandī, *Nihāyat al-Arab*, Bağdad, 1332, s. 285; Suvaydī, *Sabā'ih al-Zahab*, Bombay, 1296, s. 45). 'Utayba'ler başlıca iki zümreye ayrılır: Ruvaqa'lar (Ruvala [b. bk.] gibi söylenir; bk. Nöldeke, *ZDMG*, XL [1886], 182; kenarda Ravakah [nisba: Ravkī ve Rukah]) ve Barqa'lar (Barakah [nisba: Barqāvi], keza Barqā). Muahhar tâli taksimler hakkındaki kayıtlar çok muhtelif şekilde verilmiştir: Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 197'de Ravakah'lar 6, Barakah'lar ise, 10 kabileye bölünmüş, *Handbook*, I, 69'da 11 veya 18'e; halbuki F. Hamza, *Kalb Cazirat al-Arab*, s. 179—182, 'aşira ve 'āfila topluluğu ile birlikte 3 veya 4 fahz; isimleri teferruatta büyük farklılıklar gösteren bütün bu zümreler arasında, yalnız Ruvaqa'ların bir kısmını teşkil eden ve şeyhlerinin hayatına göre, te'sir bakımından „Ru'uka'lar ile Barqa'lar“ (Philby, *The Heart of Arabia*, I, 205, krş. 181, 194)'dan üstün olan Şibata (Zāvi Şubayt)'leri belirtmek yerinde olur. 1818'de yapılan bir istatistikte, Hicâz'daki 'Utayba'lerin muharip kuvvetleri, 100 süvâri ve 10.000 piyâde, Nacd 'Utayba'lerinininki ise takriben 800 süvâri ve 2.000 piyâde olarak gösterilmiştir (A. Sprenger, *ZDMG*, XVII [1863], 218, 222). Palgrave, *Narrative of a Year's Journey*., II, 84'te 'Utayba'nın nüfusu 12.000 kabul edilmiş ise de, Doughty, II, 367'de bu sayı sâdece 6.000'dir. En yüksek rakam 20.000 olarak al-Batanûnî (*al-Rihla al-Hicāziya*, Kahire, 1329; mukaddime, s. 52) tarafından verilmiştir; *Handbook*, I, 60'da Rukah'ların 2.500, Barkah'ların ise, 3.000 çadır olduğu kaydedilmiştir.

'Utayba'lerin bulundukları yer, hacce yolları ile Merkezi Arabistan arasındaki harra volkanik bölgesi ile birlikte Hicâz'ın şark kısmını içine alır. Otlakları, şarkta, Medine ve Mekke'den 100 fersah mesâfeden al-Kaşim ve al-Vaşm'e kadar, cenupta, Kahtān dīra'leri olan Buḳūm, Şalāva ve Subai'lere kadar uzanır. Garp ve şimalde, komşuları olarak, bâzan

Burayda-Mekke kervan yoluna kadar nüfuz eden Harb'ler vardır. Geniş hareket sâhalarında sâdece şu yerleşme yeri vardır: Şarkta yerleşik Barqa'lar kolundan 'Utayba'lere al-Āriz, al-Sudayr, al-Kaşim ve diğer kabilelerle birlikte yaşadıkları al-Muznib (al-Miznab)'de rastlanır. Garpta, Ruvaqa'lar, al-Tā'if halkının bir kısmını teşkil ederler. 'Utayba dīra'si ise, su kaynakları bakımından zengin olup, buraya kışın ve sonbahar başlarında ehemmiyetli olmasa bile yağmur yağar; bu sebeple, bu bölgede, yer yer çok iyi otlaklar vardır; koyun ve deve (hususıyla siyah deve) yetiştirme, 'Utayba'lerin kendilerine şöret ve servet te'min eden başlıca faaliyet şekillerinden biridir. Meselâ, al-Tā'if'teki et, münhasıran onların koyunlarından elde edilir. Onların bölgesi av hayvanı bakımından da zengindir (*Handbook*, I, 64, 67 v.d., 70, 604 [onların en önemli yerleşme yerleri]; Doughty, II, 367, 426, 525; Philby, I, 122, 280).

'Utayba'lerin, XIX. asırdan önceki tarihi ile ilgili en mühim hadiseler hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Burckhardt (*Travels in Arabia*, II, 106)'a göre, XVII. asırda muhtemelen Harb'ler tarafından çıkarıldıkları Vâdi Fâtima'da kalyorlardı. C. Niebuhr (*Beschreibung von Arabien*, s. 388), muhtemelen Hicâz'da Muntafik bölgesine gelmiş olup, bu büyük kabileye tâbi olan bir kısım 'Utayba'den bahsetmektedir. Son yüzyıllar içindeki 'Utayba'lerin tarihi, bu kuvvetli kabileyi, kendi siyâsi menfaatlerine kazanmaya çalışan Nacd ve Hicâz iktidarlarının birbirini takibeden başarı ve başarısızlıklarıyla dolu mücadelelerinin bir inikâsıdır. Vehhâbî devletin Mısırlılar tarafından zaptı sırasında, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim, 1816'da tehdit ve rüşvetle muhtelif 'Anaza kabileleri ile birlikte, 'Abd Allāh b. Sa'ūd'a karşı 'Utayba'lerin kendisine yardım etmelerini sağladı. Faysal b. Sa'ūd, Mısırlılara karşı hürriyet savaşını sürdürdüğü sırada, oğlu 'Abd Allāh, 1850'de, al-Acrâb su kaynağı civârında Şark 'Utayba'lerini yenerken, Mekke büyük şerifi olan Muhammed b. 'Avn, Muṭayr al-'Alviyîn kabileleri gibi garptaki 'Utayba'leri himâyesi altına alıyordu. Nolde (*Reise nach Innerarabien*, s. 66), 1842 ile 1872 arasındaki, sayıları dokuzdan aşağı olmayan ve kendi aralarında daimî savaş hâlinde bulunan kabileler arasında 'Utayba'lere daha az yer verir. 1872'de 'Utayba'lerin büyük reisi Muslîḥ b. Rubay'ân, al-Riyâz'ın garbindeki meskûn sâhalarını yağmaladı, Sa'ūd b. Faysal da mukabeleten onların sâhasına te'dib seferine girişti ise de, mağlûb ve ağır bir şekilde yaralı olarak, çekilmek mecburiyetinde kaldı. 'Utayba'ler 1881 ve 1882 yıllarında, İbn Raşid'e tâbi olan Harb kabilésinin birçok karargâhlarını yağma ettikten sonra, bu kabile mensupları da 1882 yazında, onlara saldırdılar ise de, hepsi, al-'Arva'da kat'i olarak yenildiler. Buna benzer bir mağlûbiyete de, 'Abd Allāh b. Sa'ūd'un müt-

tefikleri ollarak 1884 yılında uğradılar. 1897'de İbn Sa'ūd âilesinin birçok âzası, Mekke büyük şerifi 'Avn al-Rafik ile birleşip Harb ve 'Utayba'lerin yardım ile, 'Abd al-'Aziz b. Raşid'in arâzisine karşı askerî seferler tertip ettiler; 1903 sonbaharında, 'Abd al-'Aziz b. Raşid, 'Utayba ve Kahtān'a yeniden savaş açtı ise de, 1907'de İbn Sa'ūd ile adı geçen kabilelerin savaşçıları tarafından mağlûb edildi. Bu tarihten itibaren, çoğu bu Sa'ūd kabileleri birliğine dâhil olmuşlar ise de, büyük şerife karşı gittikçe artan bir sempati taşımışlardır. Husayn b. 'Ali, 1910—1911 yıllarında, 'Utayba, Harb ve Muṭayr kuvvetleriyle birlikte, İbn Sa'ūd'un *İhvân*'ı tarafından desteklenen Muhammed b. 'Ali al-İdrisi'ye ve aynı sıralarda, sözde 'Abd al-'Aziz b. Sa'ūd tarafından terk edilmiş bulunan 'Utayba'lerin haklarını müdâfaa etmek için Şarîf 'Abd Allāh'ın, al-Kaşim'de gözüken oğluna karşı harekete geçti. 'Abd al-'Aziz b. Sa'ūd, Şarîf'e yıllık 4.000 İngiliz lirası ödemeye mecbur kaldı ve 'Utayba'leri vergiden muaf tutmayı taahhüt etti ise de, bu vaadini yerine getirmede. 'Abd Allāh, Hicâz'dan henüz dönmüş idi ki, 'Abd al-'Aziz, İbn Sa'ūd'dan kaçan âsilere melce sağladıkları bahâneyle anlaşmayı bozup, 'Utayba'lere savaş açtı. 1915'te 'Abd Allāh yeniden ona saldırarak Nacd'de al-Sudayr eyâletine kadar ilerledi. Muṭayr'lerin müttefiki ve İbn Sa'ūd'un tebaası olan şarktaki 'Utayba'leri vergi vermeye zorladı ve bunları Barriya'de yendi. Bir 'Utayba çetesinin, ibâdet hâlindeki *İhvân*'a karşı hücumunun sebep olduğu 1918'deki Gaṭṭaṭ hâdisesi, Şarîf ve İbn Sa'ūd arasındaki bağları gerginleştirdi (Philby, I, 313 v.d.). Vehhâbî devletin bir teşebbüsünün tarihi, 'Utayba'lerin reisi olan Sulṭān b. Bicâd'ın ismi ile sıkı sıkıya ilgilidir. Bu sonuncunun kuvvetlerinden bir kısmı tarafından Tā'if'in işgali (1924) ve Mekke'nin teslim alınması garpta İbn Sa'ūd devletinin büyümesini intâc etti. Kuvvetli İbn Sa'ūd, ansızın Muṭayr'lerin reisi olan Fayşal al-Davîş'le irtibat kurup, *İhvân*'ın reisi olarak Sulṭān b. Bicâd'ın meş'um rolüne son verdi; nihâyet İbn Sa'ūd'un kardeşi olan 'Abd Allāh b. 'Abd al-Rahmân, 1929'da al-Gaṭṭaṭ'taki mühim *İhvân* muhacir topluluğunu tamamıyla ortadan kaldırdı ve İbn Bicâd taraftarları olan 'Utayba'nın arta kalanını dağıttı. İbn Sa'ūd kralığında sükûnet ve nizamın yeniden te'sisinden beri, bu kabile, şimdiye kadar görmediği bir sulṭtan faydalandı.

Doughty (II, 24, 367, 426), 'Ataybân'ları, kanunlara saygılı, nâzik, misâfirperver ve iyi askerler olarak tavsif eder; onlar, Kahtān'lardan daha iyi savaşçı olup, daha az hiyânet ederler; mizac itibâriyle, Bedevîlerin çoğundan daha mustakardılar; din bakımından ise, mutaassıp olmaktan ziyâde müsâmaha sâhibidirdiler. Bununla beraber Philby (II, 220)'ye göre, onlar hırsız olarak, diğer bütün Arap kabilelerini geçerler. 'Utayba'lerin komşuları ile olan münâsebetlerine gelince, onlar kuvvetli

Harb'lerin irsî düşmanlarıdır; cenupta bulunan Buḳūm ve Şalāva adlı iki küçük kabile ile umûmiyetle barış içinde bulunurlar; buna mukabil, Kahtān ile sık sık savaş hâlinde idiler. J. J. Hess'e göre, 'Otâbeh'in dili, Kahtān'larinkinden hemen hemen fark-sız olup, eski hususiyet olarak, *tanvîn*'i tamamıyla muhâfaza etmiş olması ile, meçhul (hal son eklerinde değil) gösterilir (şifahi bilgi).

Bibliyografya: Metinde, zikredilen eserler dışında bk: W.G. Palgrave, *Narrative of a Year's Journey*... (1862—1863), London, 1865, I, 31, 171 v.d.; II, 54, 72, 84; C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, I.—II, bk. *fihrist*, 'Ateyba; J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Innerarabien*, Leyden, 1896, I, 64 v.d.; Leyden, 1914, II, 226 v.d.; E. Nolde, *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien*, 1892, Brunswick, 1895, s. 47, 54, 66—69, 74; T. E. Lawrence, *Revolt in the Desert*, London, 1927, s. 26, 43, 84, 287; ayn. mll., *Seven Pillars of Wisdom*, London, 1935, s. 137, 197 v.d., 204, 490—494; H. St. J. B. Philby, *The Heart of Arabia*, London, 1922, bk. *fihrist*, bilhassa I, 122, 147, 155 v.d., 180 v.d., 194, 205, 313 v.d.; II, 213, 220, 297; ayn. mll., *Arabia of the Wahhabis*, London, 1928, bk. *fihrist*, mad. 'Ataiba; 'Utayba'nın 1880'den itibaren tarihi için bilhassa bk. H. St. J. B. Philby, *Arabia*, London, 1930; kezâ A. Musil, *Northern Negd*, New York, 1928, s. 268—288; kezâ, krş. A. Musil, *The Manners and Customs of the Ruwala Bedouins*, New York, 1928, s. 264, 298, 364.—Ayrıca bk. Amîn al-Rayḥânî, *Tārīh Nacd wa-mulḥakātihî*, Beyrut, 1928; Fu'âd Hamza, *Kalb Cazirat al-Arab*, Mekke, 1352; Hâfız Vahba, *Cazirat al-Arab fi'l-kam al-İshrîn*, Kahire, 1354.—Seyahat-nâmeler için umûmiyetle bk. A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*, Halle, 1875, s. 39, 292, 298, 305, 311; D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*, London, 1905, s. 109, 267, 274, 291, 296, 325; ayrıca bk. *A Handbook of Arabia*, compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division, I (London, ts.), bk. *fihrist*, *Ateibah*; kezâ, krş. J. G. Wetzstein, *Zeitschrift für allgem. Erdkunde*, yeni seri (1865), XVIII, 494 v.d., krş. 419 ve 547; nihâyet J. J. Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, Sb. Ak. Wiss. Heidelberg, felsefe-tarih Klasse, III (1912), bölüm 19 ('Utayba'nın en büyük kısmı için isimler külliyyatı) [şahsi ifâdesine göre, Hess'de 'Otâbeh kabilelerinin taksimine dâir bir liste vardır.]

(H. KINDERMANN.)

AL-UTRÜŞ. [bk. UTRÜŞ.]

UTRÜŞ. AL-UTRÜŞ, ABŪ MUHAMMED AL-HASAN B. 'ALĪ AL-HASAN B. 'ALĪ B. 'OMAR AL-AŞRAF B. 'ALĪ ZAYN AL-'ÂBİDİN [krş. 'ALĪ B.

AL-HUSAYN] 230 (844) civârında bir Horasanlı caryeden Medine 'de doğup, Taberistân hükümdârı olarak şaban 304 (917 başı) 'te Âmil 'de öldü. Kendisi Zaydî ler ve aynı zamanda Yemenliler tarafından al-Nâşir al-Kabîr adı altında imam olarak tanınmıştır.

al-Utrüş, vaktiyle, Alevî al-Dâ'î al-Kabîr al-Hasan b. Zayd [krş. AL-HASAN B. ZAYD B. MUHAMMED] 'in hükümdarlığı zamanında Taberistân'a geldi. al-Hasan b. Zayd 'in kardeşi ve halefi olan al-Kâ'im bi'l-Hakk Muhammed b. Zayd 'e şüpheli görüldüğü için, bizzat kendisi şarkta bir hâkimiyet kurmaya çalıştı. O, önceleri, Nîşâpûr vâlisi olup, Cürcân 'ı Kâ'im 'den alan Muhammed b. 'Abd Allâh al-Hucistânî 'den yardım gördü. Ancak Utrüş hakkında Muhammed b. 'Abd Allâh al-Hucistânî şüpheye düşürüldü ve bu zat onu Nîşâpûr veya Cürcân 'da hapsedip kırbaçlattı. Bu yüzden kendisine „sağır“ lakabı verdiren işitme zayıflığı geldi. Serbest bıraktıktan sonra Kâ'im Muhammed 'in yanına geldi ve 287 veya 288 yahut da (Abu'l-Farac al-İsfahânî, *Mağâtîl al-Tâlibiyyîn*, Tahran, 1307, s. 229, 14'e göre) 289 (900/901) 'dan önce o sırada Sâmanîler [b. bk.] 'den İsmâ'il b. Ahmed taraftarı olan Muhammed b. Hârûn tarafından Cürcân civârında Kâ'im ile birlikte mağlûb edildi. Kâ'im bir yara alarak öldü; Utrüş kaçıp, önce Damgan 'a sonra da Rey 'e kadar gitti. Halife al-Mu'tazid 'in 289 (902) 'da ölümü üzerine o sırada Sâmanîlerle bozuşmuş bulunan Muhammed b. Hârûn kendisini koruduğu için tekrar ortaya çıkmaya cesaret etti. Utrüş, Deylemli Castân (veya Vahsûdân 'in oğlunun yanında, krş. Vasmer, *Islamica*, III, 165 v.d.) 'in yanında iyi kabûl gördü.

Castânîlerin, Kâ'im 'in ikâmetgâhında al-Utrüş ile bulundukları zamanla tarihlenen dostluk, cedleri Marzbân 'ın daha yüz sene önce kabûl ettiği islâmiyet hakkındaki tutumuna kadar kararsızdı. Böylece birkaç teşebbüs başarısız kaldı; Utrüş, her şeyden önce, kendisine Castânîlerin ittifakını te'minat altına alacak bir taraftar zümrenin yaratılması ihtiyacını duydu. Havsam 'dan, Hazer denizi sâhilinde henüz müslüman olmamış Deylem kabileleri ile Gîlân kabileleri arasında bir islâm propagandasını idâre etti ve onları Alevîler lehine çevirmeye çalıştı. Câmîler de inşâ ettirdi.

Sâmanîlerden Ahmed b. İsmâ'il, 298 (910) 'de yeni bir devletin kurulmasına engel olması emriyle Taberistân'a Muhammed b. Şa'lûk 'u gönderdi; ancak sayıca daha üstün ve bilhassa Deylemîlerinden daha iyi techiz edilmiş olan Horasan ordusu, cemâziyelevvel 301 (kânun I, 913) 'de Utrüş 'un kumandası altında bulunan Deylemîler tarafından Şâlûs civârında yenilip, yok edildi; birçok kaçaklar denize döküldüler. Ordunun bir kısmı, Abu'l-Vafâ Halîfa b. Nuh 'un kumandası altında, Şâlûs kalesine sığınarak kurtuldu ve eman vermesi vaadine karşı

Utrüş 'a teslim oldu ise de, bu ordu az sonra, Utrüş 'un kumandanı ve damadı olan al-Hasan b. al-Kâsim b. al-Hasan b. 'Alî b. 'Abd al-Rahmân b. al-Kâsim b. al-Hasan b. Zayd b. al-Hasan b. 'Alî b. Abî Tâlib tarafından kılıçtan geçirildi. Dehşete kapılmış olan sâkinlerin isteği üzerine bizzat Utrüş, ordunun arta kalan kısmı ile Âmil 'e gelmiş ve Kâ'im Muhammed 'in eski sarayında yerleşmiş idi. Sâmanîler tarafından rahatsız edilmeksizin, Şâlûs 'dan Sâriya 'ya kadar me'murlarını yerleştirdi; zirâ Ahmed b. İsmâ'il tam o sırada katledilmiş ve oğlu Naşr 'ın önce âilesine sonra da büyüklere kabûl ettirilme mecburiyeti hâsıl olmuştu. O sırada Ali taraftarlarına karşı tehlikeli olan Bâvend âilesinden İspahbed Şarvîn b. Rustam, Utrüş 'la sulh yaptı.

Ancak Alevî devletlerinin kuruluşlarında dâima olduğu gibi, Utrüş için de en güç olan akrabası ile anlaşmak oldu. Âmil 'e girdiği vakit en az 70 yaşında olduğundan ve çocukları kudretsiz gözüktükleri için, Kâ'im Muhammed ile Utrüş arasında mevcut olan gerginlik, Utrüş 'la bahsedilen kumandan al-Hasan b. al-Kâsim arasında da sürdü. al-Hasan da bir süre için Utrüş 'la bozuştı ve hattâ onu bir fırsatını bularak hapsedti ise de, o, umûmî isyândan önce Deylem 'e kaçtı. Bununla beraber ileri gelenlerin hepsi ölmek üzere olan Utrüş 'a, kendine halef olarak bizzat bu al-Hasan 'ı göstermesi için baskı yaptılar ve Utrüş 'un ölümünden itibaren de hemen ona bi'at ettiler.

Utrüş, yükselmesini sâdece, Hazer denizi kıyıları üzerindeki siyâsî anlaşmazlıklardan mâhîr bir şekilde faydalanmasına değil, daha çok üstün zekâsına borçludur. O, aynı zamanda şâirdi (krş. British Museum, *Suppl.*, 1259, IV ve diğer örnekler için *İfâda*, bk. *bibliyografya*), ancak o bilhassa akaid, hadîs ve fıkıh ilimlerinde geniş bilgi sâhibi idi (ayrıca krş. İbn al-Nadîm, *Fihrist*, s. 183, 11 v.d.). Onun *İbâna* 'si dolaylı yoldan günümüze kadar muhâfaza edilmiştir (krş. Bibl.). Onun, ölü gömme merasimi ile vaset hukukunun tâlî mes'elelerinin Yemen 'dekilerden ayrıldığı görülür. Diğer taraftan o, üç defa sözle söylenen talâkın, fiilî üç ayrılma ile bir değerde olduğunu kabûl ediyordu. Böylece o, şimâlde kendisini kuvvetli bir şekilde hissettiren on iki imama inanan şiîleri takviye ediyordu, hattâ oğullarından birisi olan Abu'l-Hasan 'Alî, bu şiîlere iltihak etti ve umûmiyetle şiîler gibi ayakbaşı üzerinden meshi reddederek ayaklarını yıkayanların âdetini uyguladı. Aynı zamanda siyâsî propaganda sebebiyle sünnet ehli akidesine ters düşenlere karşı aşırı bir sertlik göstermiştir. Nitekim, husûsî bir Zaydî fırkası, onun ismine izafeten Nâsiriya adını almıştır; bu fırka, sâdece yukarıda bahsedilmiş bulunan al-Hasan b. al-Kâsim 'in oğlu İmam al-Mahdî Abû 'Abd Allâh Muhammed 'in tesiri altında bulunan Yemen 'de hâkim olan Kâsimiyya ile kaynaşmıştır.

al-Dâ'î al-Sağîr adı verilen ve Utrüş 'un halefi olan bu al-Hasan, selefinin eski bir kumandanı olan, Zaylâ b. Nu'mân vâsıtasıyla 308 (920) 'de bir süre için Nîşâpûr 'u zaptettirdi ve hattâ Tûs 'a bile saldırdı. al-Hasan, Rey 'den Asfâr b. Şirvayh al-Daylamî ve Abu'l-Haccâc Merdâvic b. Ziyâr tarafından işgal edilmiş bulunan Âmil 'ü kurtarmaya giderken öldürüldü. Onun hükümdarlığı dâima Utrüş 'un oğulları tarafından tehdit edilmisti: Önce o sırada Rey vâlisi olan Muhammed b. Şa'lûk tarafından desteklenen Abu'l-Kâsim Ca'far b. al-Utrüş 306 (918) 'da Âmil 'ü zaptetmiş ise de, 312 (925) 'den sonra her defasında şehri ancak kısa bir süre için elinde tutmuş idi; 311 (924) 'de kardeşi Abu'l-Husayn Ahmed şehire girmişti; bunun oğlu olan Abû 'Alî Husayn ile kardeşi ve halefi olan Abû Ca'far, bu defa kendilerine muhalif imam olarak 319 'da zehirlenen Ca'far 'ın oğlu İsmâ'il 'e karşı savaştılar. Bu arada Utrüş 'un diğer bir akrabası Abu'l-Fazl Ca'far, Şa'ir Fi'llâh adıyla ortaya çıkıp 320 (932) 'den az sonra Ziyârilere Vâşingîr ile ikbâlî parlamaya başlayan Büveyhîler arasındaki savaşa değişik bir ittifak siyâseti uygulamak sûretiyle geçici olarak Âmil 'ü ele geçirebildi; Bunun yanı sıra ayrıca, Firüzânîlerden al-Hasan ve Bâdûs (e)-pânîlerden vaktiyle al-Dâ'î al-Kabîr al-Hasan b. Zayd 'in yendiği bir Ustundâr da bu savaşa katıldı.

Bu küçük şimâl Alevî devleti, Firüzânî, bilhassa Makân b. Kalî, Castânîler, Ziyârîler, Bâvand hânedânının İspahbadleri; Büveyhîler, Sâmanîler gibi ufak yerli emîrler arasında ve ayrıca iç mücadelelere rağmen kendine âit toprakları değişik arâzi ve ölçüde de olsa sürekli olarak elinde tutabildi; Zirâ bu Alevî devleti, Deylem 'de Haşâşilere karşı muvaffak olmayan Abû Tâlib al-Sağîr Yahyâ b. al-Husayn al-Buḥḥânî b. al-Mu'ayyad 'in ölüm yılı olan takriben 520 (1126) 'ye kadar sürdü. Bu safhada Gîlân 'da VIII. (XIV.) asır sonu ile IX. (XV.) asır sonuna kadar hüküm süren ve Alevî olduğu söylenen Kiyâ-Husaynî hânedânını buraya idhal etmek güçtür. Abû Tâlib al-Sağîr, imâm al-Nâşik Abû Tâlib (krş. bibl.) 'in yeğeninin çocuğu olup, 340 (951) 'ta doğmuştur. Bu zat, daha çok babası gibi görgü şahitlerinin ifâdelerine göre Utrüş hakkında en mühim bilgileri vermiştir.

Bibliyografya: al-Nâşik bi'l-Hakk Abû Tâlib Yahyâ b. al-Husayn b. Hârûn al-Buḥḥânî, *al-İfâda fi ta'rîh al-a'imma al-sâda*, el yazması, Berlin, nr. 9664, s. 61—68 ve nr. 9665, var. 34b—40b; Abû Ca'far Muhammed b. Ya'qûb al-Havsamî, *Şarḥ al-İbâna 'ala mazhab al-Nâşir li'l-Hakk*, el yazması, Münih, Glaser, var. 85, tir. yer.; Ahmed b. 'Alî b. Muḥannâ, *Umdat al-Tâlib fi ansâb al-Abî Tâlib* (Bombay, 1318), s. 274—276; Tabarî, 1523, III, 13 v.d. (krş. *index*); Arîb, Tabarî continuatus, s. 47; Abû'l-Mahâsin b. Tağribirdî, *al-Nucûm al-zâhira*

(nşr. Juynboll), II, 194; Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (nşr. Barbier de Meynard), VII, 343; Hamza al-İsfahânî, *Ta'rîḥ sinî mulûk al-'ard wa'l-anbiyâ* (nşr. Kaviani), Berlin, 1340, s. 152 v.dd.; İbn Miskawaih, *Tacârib* (nşr. Caetani), GMS, VII, 5; V, 102; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), VIII, 60 v.dd.; Zahir al-Dîn b. Naşîr al-Dîn al-Mar'aşî, *Ta'rîḥ Tabaristân va-Rûyân va-Mâzandarân* (nşr. Dorn), Petersbourg, 1850, s. 300 v.dd.; İbn İsfandiyyâr, *History of Tabaristân* (trc. Browne), GMS, II, 49, 195 v.dd. (krş. *Index*); Weil, *Geschichte der Chalifen* (Münih, 1846—1851), II, 613 v.dd.; Bowen, *The Life and Times of 'Alî Ibn 'Isâ* (Cambridge, 1928), s. 306 v.dd.; Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strasbourg, 1912), s. 52 v.dd.; ayn. mill., *Isl.*, II, 60 v.dd.; XIII, 31 v.dd. (R. STROTHMANN.)

UVAYS. [bk. OVEYS.]

UZAYR. [bk. UZEYR.]

UZBEK. [bk. ÖZBEK.]

UZEYR. UZAYR, İsrâîloğullarına gönderilen bir peygamber. İsmi üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Durayd (ölm. 321 = 933; *Camharat al-luğa*, Haydarâbâd, 1345, II, 321), onu Arapça 'ya uygun İbrânice bir isim olarak kabûl eder; al-Cavharî (ölm. 401 = 1009, *al-Sihâh*, nşr. Ahmed 'Abd al-Gâfur 'Attâr, Kahire, 1376—1377, II, 744), yabancı bir dilden de gelmiş olsa, Lûṭ ve Nuh gibi hiffeti dolayısıyla munsarif kabûl edilmiş bir isim olduğunu söylemektedir. Daha sonraki büyük lügatçılardan İbn Manzûr ve al-Zabîdî de aynı görüştedir. al-Cavâlîkî (540 = 1145, *al-Mu'arrab*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1361, s. 230), Uzayr 'i Arapçalaştırılmış yabancı bir isim olarak düşünmekte, İbn Durayd gibi ve Arapça 'ya uygun bir şeldi olmasına rağmen, İbrânice olduğunu kaydetmektedir. Abû'l-Bakâ al-Ukbarî (616 = 1219, *İmlâ mā manna bihi'r-Rahmân min vucûḥ al-i'râb va'l-Kirâ'ât*, Halep, 1321, II, 7) ise, bunun çoğu dilciler tarafından Arapça kabûl edildiğini söylemekte, munsarif sayılıp, tenvinli okunuşunu buna bağlamaktadır.

Kirâat âlimlerinden 'Âşim (ölm. 127 = 745) ve al-Kisâ'î (ölm. 189 = 804), *Kur'ân* (IX, 30) 'da geçen Uzayr kelimesini tenvinli olarak okumuşlardır. Ancak bunun, yabancı dilden gelmiş olup da munsarif addedilen mahdud sayıdaki kelimelerden biri olduğu da gözönünde bulundurulmalıdır. Bu iki zât, âyette geçen Uzayr kelimesinin, yabancı bir kelime de olsa, mübtada olarak tenvinli okunması gerektiğini belirtirken, İbn Kasîr (120 = 783), Nâfi' (169 = 785), Abû 'Amr (154 = 770) ve İbn 'Âbir (118 = 736) ise, iki sessizin yanyana gelmesinin (: *ictimâ' al-sâkinaya*) uygun olmayacağını düşünerek tenvinsiz okunması taraftarındırlar (*Tafsîr al-Kur'ân*, VIII, 116; ayrıca bk. *Anvâr al-tanzîl*, I, 497).

Uzayr, dilcilerin çoğunun kabûl ettikleri gibi İbranca'dır. Bu dildeki karşılığı olan Azra (: אַזְרָא), *Teurat*'ın bu dildeki nüshasında (bk. msl. *Esra*, VII, 1; *Nehemia*, VIII, 13 (*Biblia Hebraica*, nşr. Rud. Kittel, Stuttgart, 1952) geçmektedir. Bu isim *Ahd-i atik*'in Grek ve Latince tercümelerinde Esdras olarak görülüp, Fransızca ve İngilizce tercümelerinde de bu şekil muhafaza edilmiştir (Casanova, *Ezra*'nın, İdris'in ve Uzayl-Azael-Azazel'in; Muhammed Mahdi ise, Osiris'in karşılığı olduğunu ileri sürmüştür; bk. Heller, *REJ*, LX, 202—212; Jung, *JQR*, 1925—1926, yeni seri, XVI, 202—205, 287).

Uzayr, *Teurat*'taki mütene yerine rağmen, hakkında pek az bilgiye sâhip olunulan Peygamberlerden biridir. Mevcut *Ahd-i atik* içinde kendisine izâfe edilen ve mevsûkiyeti üzerinde itirazlar bulunan (bk. *The Jewish Encyclopedia*, V, 219—222 [Books of Esdra], V, 321 v.d. [Ezra the Scribe]; Rahmat Allâh al-Dihlavi, *İzhâr al-Hakk*) kitaplardan öğrenilenler, onun faaliyetleri hakkında umûmî bilgilerden ibarettir. Anlaşıldığına göre, o, Artaxerxes'in izni ile Bâbil'den Kudüs'e gelmişti. Bâbil'deki esâret hayatları, İranlıların burayı almaları ile son bulan Yahudiler, daha sonraki yıllarda gruplar hâlinde Kudüs'e dönecekler ve fakat Buh-tunnassar'ın harâbeye çevirdiği bu eski yurtlarında büyük zorluklarla karşılaşacaklardır. Uzayr (muhtemelen M.ö. 370—360 yılları arasında vuku bulan ölümüne kadar), onların yeniden *Teurat*'ın emirlerine bağlı bir cemâat hâlini almaları için çalışmış ve muvaffak da olmuştur. Onun *Teurat*'ın yeniden ih-yâsı husûsundaki bu samîmi faaliyetleri islâmî rivâyetlere de aksetmiştir (aş. bk.).

Uzayr kelime olarak *Kur'ân*'da bir defa, *al-Tauba* sûresinde geçmektedir: Yahudiler „Uzayr Allah'ın oğludur“ dedi; hristiyanlar da „al-Masih (İsa) Allah'ın oğludur“ dedi. Bu, onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir ki (gûya) daha evvel küfredenlerin sözlerini taklit ediyorlar... (IX, 30). Bir önceki âyetle yahudi ve hristiyanların Allah'a inanmayışlarına temas edilmekte burada da bir nevi açıklama yapılmaktadır (bk. *Mafâtih al-ğayb*, IV, 620; al-Hâzin, II, 257).

Uzayr'ın Allah'ın oğlu olduğuna dair, Yahudi görüşü ile ilgili iki rivâyet vardır: İbn 'Abbâs'a dayanan birinci rivâyete göre, Uzayr bilgili bir zâttı. Men-subu bulunduğu İsrâiloğulları önceleri *Teurat*'a bağlı kalmışlar, fakat nedense sonraları kendi isteklerine göre yaşamağa başlamışlardır. Bunun üzerine ilâhî bir cezaya çarptırılmışlardır: *Teurat*, hafızalarından silinmiş ve *Teurat*'ın sandığı olan *al-Tabût* da ellerinden alınmıştı. Uzayr son derece müteessirdi. Kendisine *Teurat*'ı yeniden öğretmesi için Allah'tan dilekte bulunuyordu. Böyle bir dua esnasında Tanrı onun hafızasına *Teurat*'ı tekrar yerleştirdi ve arkasından *al-Tabût* da indi. Daha sonra kavmine de *Teurat*'ı öğreten Uzayr, onların bu *Teurat* ile al-

Tabût arasında herhangi bir fark bulunmayışını öğrenmeleri üzerine ehemmiyet kazandı ve „Bu Uzayr Allah'ın oğludur“ sözlerine muhâtab oldu (*Tafsîr al-Tabarî*, XIV, 202; al-Hâzin, II, 257).

al-Suddî (ölm. 128 = 745; bk. *GAS*, I, 32 v.d.)'den gelen ve al-Tabarî'den değil Muhammed b. al-Sâ'ib al-Kalbî (146 = 763; bk. *GAS*, I, 34 v.d.)'den nakledilen ikinci rivâyete göre (bk. msl. *Mafâtih al-ğayb*, IV, 621; al-Hâzin, II, 257), al-Amâlika kavmi, Yahudilere hücum ederek bir kısmını öldürmüştü, ellerinden de *Teurat*'ı almıştı. Geride kalan âlimler *Teurat*'ın kitaplarını dağlara gömmüşler ve diğer ülkelere gitmişlerdi. Uzayr bu sıralarda henüz genç idi; dağlarda ibâdet etmekte ve sâdece bayramlarda şehre inmekteydi. Kavminin başına gelen bu hal, onu fazlasıyla üzmüştü. Bayram dolayısıyla indiği şehirden dönerken, dağda bir mezar başında ağlayan bir kadınla karşılaştı. Aralarında geçen konuşmalar sonunda Uzayr'ın *Teurat*'ı en iyi bilen kimse olduğu anlaşıldı ve nihayet her parmağına bir kalem bağlayarak *Teurat*'ı yazdı. Başka yerlere gitmiş olup geri dönen âlimler, gömdükleri *Teurat* kitaplarını çıkarıp Uzayr'ınki ile karşılaştırdılar ve aralarında hiçbir fark bulamayınca, „Allah bunu sana ancak onun oğlu olduğun için verdi“ dediler (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XIV, 202 v.d.; ayrıca bk. *Arâ'is al-macâlis*, s. 272; krş. *Tafsîr al-Kurtubî*, VIII, 117; *Anvâr al-tanzîl*, I, 497).

Kaynaklarda, Uzayr ile ilgili bu sôzün bütün Yahudiler tarafından benimsenmiş olmayıp, içlerinden ancak bir cemâat tarafından ifâde edildiği, hattâ bir kişi tarafından söylendiğine dair rivâyetler de vardır (bk. *Tafsîr al-Kurtubî*, VIII, 116 v.d.; ayrıca bk. *Mafâtih*, IV, 621). Hicrî IV. asrın büyük *Kur'ân* âlimlerinden al-Nakkâş (ölm. 351 = 962) da bu görüşü benimsemiştir (*Tafsîr al-Kurtubî*, VIII, 117; *al-Bahr al-muhtâ*, V, 32). Daha sonraki müfessirler de aynı husûsa temas ihtiyacını duymuşlardır (bk. Fahr al-Din al-Râzî [ölm. 606 = 1209], *Mafâtih al-ğayb*, IV, 621). al-Bayzâvî (ölm. 685 = 1296), bu sôzün ilk Yahudilerden bâzıları veya Medine'de bulunan bir grup Yahudi tarafından söylendiğini kaydeder (*Anvâr al-tanzîl*, I, 497; ayrıca bk. *al-Bahr al-muhtâ*, V, 31).

Nitekim 'Abdullah b. 'Ubayd'e dayanan bir rivâyette mezkûr sôzü Finhâş b. 'Âzûrâ adlı birinin söylediği (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XIV, 201; *Mafâtih al-ğayb*, IV, 620; al-Hâzin, II, 257) kaydedilmekte, İbn Abbâs'a dayanan diğer rivâyette ise, Sallâm b. Mıskam, Nu'mân b. Avfâ, Şâs b. Kays ve Mâlik b. al-Şif'ten müteşekkîl bir grubun Peygamber ile yaptıkları konuşmada aynı hususa temas edilmektedir. Bu da aynı zamanda âyetin nüzûl sebebi olarak ifâde edilmiştir (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XIV, 201; ayrıca *Tafsîr al-Kurtubî*, göst. yer.; al-Hâzin, göst. yer.).

Müfessirler, *al-Bakara* sûresinin 259. âyetinde geçen kişinin Uzayr olabileceğini de düşünmüşlerdir. al-Tabarî, bunun Uzayr olduğunu belirten 9. Yemya olduğuna dair de 6 rivâyet nakleder (*Tafsîr al-Tabarî*, V, 439 v.d.; *Tafsîr al-Kurtubî*, II, 288 v.d.; *al-Bahr al-muhtâ*, II, 290). Aynı âyetle zikri geçen harap yerin neresi olduğu hakkında bk. (*Tafsîr al-Tabarî*, V, 443; *Arâ'is al-macâlis*, 1295 baskısı, s. 270).

Bibliyografiya: *Tafsîr al-Bayzâvî* (İstanbul, 1314), I—II; al-Hâzin, *Lubâb al-ta'vîl fi ma'ânî al-tanzîl* (İstanbul, 1317), I, IV; al-Râzî, *Mafâtih al-ğayb* (İstanbul, 1307), I—VIII; Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-muhtâ*, *Riyâz*, ts., I—VIII.

(AHMET SUBHİ FURAT.)

‘UZRÂ. [Bk. UZRE.]

UZRE. ‘UZRÂ, cenup zümresinden bir Arap kabilesi olup, Kuza'a'ların büyük alt koluna mensuptur. Şeceresi: ‘Uzra b. Sa'd Huzaym b. Zayd b. Lays b. Aslam b. al-Hâf b. Kuza'a (Wüstenfeld, *Geneal-Tab.*, I, 18). En eski devirlerdeki tarihlerine dair bir şey bilinmemektedir; zirâ Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, s. 205, § 333)'in, onların Batlamyus'taki ‘Aggoutai (farklı şekli: ‘Aggoutai)'larla aynı oldukları hakkındaki görüşü gerçek olmaktan uzaktır; tarihi devirde ‘Uzra'nın, Hicâz'ın şimalindeki diğer Kuza'a kabilelerinin civârında yerleştikleri görülmekte olup, onların arâzisi Gâtafân'ların şimal kabilesinininki ile hemhuduttur. Başlıca merkezleri olarak Vâdî'l-Kurâ ve Tabûk zikredilmiştir ve onlar Kızıldeniz üzerindeki Aylaya kadar uzanmakta idiler. ‘Uzra'lar Arabistan'ın şimalindeki bölgeye yerleşmelerini, Kuza'a kabilesinin, Himyerîlerle yaptıkları savaştan sonra vuku bulan büyük göçlerine borçlu (bilhassa bk. al-Bakrî, *Mu'câm*, s. 18, 22, 27, 29 v.d. = Wüstenfeld, *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. arab. Stämme*, s. 25, 31, 37, 41; krş. *Agânî*, XVI, 161) olup, Vâdî'l-Kurâ'da oturan Yahudilerle, hurmalık ve bahçelerini korumak şartıyla, bölgelerinde konup göçmelerine müsâade eden bir anlaşma yaptılar. ‘Uzra'lar dâima Sa'd Huzaym'den çıkan diğer kabilelerle (bilhassa, ‘Uzra'nın tâli bir kolunun adı olan Banî Zinna ve Banî Salâmân) birleşmiş ve onlarla birlikte Şuhâr (bu kelimenin şüpheli istikak için bk. Yâkût, *Mu'câm*, III, 368) umûmî adını taşımışlardır. ‘Uzra'lar bâzı kaynakların aynı şekilde Şuhâr adı ile zikrettikleri Cuhayna'larla de birleşmişlerdi. Bu birleşme, Yemen'den ayrıldıktan sonra, onları, yerleştikleri Tihâma'den çıkaran ve Kuza'a'ları ayıran „al-Kâriş savaşı“nın bir neticesi olarak gösterilmişti. Bilindiği üzere yeni tarihi tenkid, şecere ile ilgili rivâyetlere hemen hemen hiç değeri vermemektedir. Gerçekten, ‘Uzra'lar, aynı rivâyetin, msl. Bakr b. Vâ'il'ler ile Fazâra'lar gibi, şimal zümresinden gösterdiği kabilelerle birleşmiş görünmektedirler. al-Hamdânî (*Cazîrat al-Arab*,

nşr. Müller, I, 116, str. 17), ‘Uzra'lerin bir kısmını Cenûbî Arabistan'da göstermekte ise de, şecere listeleri hemen her yerde ‘Uzra adını taşıyan (Muhammed b. Habib, *Muhtâlif al-Kabâ'il*, nşr. Wüstenfeld, s. 37'de onlardan dördünü zikreder. İbn al-Kalbî, *Camharat al-ansâb*'da, buna daha beş tanesini ilâve eder) diğer kavmi zümreleri gösterdiği için, bununla aynı ‘Uzra'lerin mi yoksa aynı adı taşıyan bir kabilenin mi bahis konusu olduğunu kestirmek imkânsızdır.

Rivâyete göre, sıkı bir bağ, ‘Uzra'leri, Mekkelî Kureysîlerle birleştirir. Kureysîlerin ceddî olup, annesi bir ‘Uzra'li ile evlenen Kuşayy [b. bk.] bu kabileden yetişmiş ve onun üvey kardeşi Rizâh (Wüstenfeld, *Geneal-Tab.*, I, 24'te yanlış olarak Darraç) b. Rabi'a b. Harâm, Huzâ'a'lara karşı Mekke'yi müdâfaa ederken Kureysîlerin yanında savaşmış olmalıdır. Diğer taraftan, Yaşrib'in iki kabilesine, al-Avs ve al-Hazrac'a adını verenlerin annesi de, Kayla bint Kâhil (veya bint Hâlik) b. ‘Uzra adında bir ‘Uzra'li idi. Kureysîler gibi, Anşâr da ‘Uzra'ye anne tarafından bağlanmış olmalıdır.

‘Uzra'lere, ancak başka tafsilât verilmeden, bir Şams (güneş) ilâhesine tapma atfedilir (al-Yâkûbî, I, 296, s. 3). Kabilenin başlıca alt kolları (İbn Durayd, *Kitâb al-istişkâh*, s. 320) Banî Zinna, Banî Culhuma, Banî Zağzağa, Banî'l-calîhâ, Banî Hardeş, Banî Hunn'dur. İbn al-Kalbî (*Camharat al-ansâb*), bunların yanında, kalabalık ve kuvvetli olmaları gereken Banî Mudlic'i (Wüstenfeld, *Geneal-Tab.*'de zikredilmemiştir) sayar.

‘Uzra'nın islâm öncesi, tarihi savaş menkıbeleri bakımından fakirdir: Bu da muhtemelen bu devrin ‘Uzra'li şâirlerinin azlığı ile izah edilir; gerçekten de kabilelerin savaş hâtıraları, hemen hemen münhasıran zikredildikleri şiirlere bağlıdır: Ancak, belirsiz bir devirde, ‘Uzra'lar ile Banî Asçâc' (Yâkût, *Mu'câm*, I, 170)'nın bir boyu olan Banî Marra b. Naşr arasında vuku bulunması gereken bir savaştan bahsedilir. ‘Abslar tarafından uğratılan bir mağlûbiyete diğer bir telmih, bu sonuncu kabileye mensup bir şâirin bir şiirinde bulunmaktadır (*Mufazzzaliyât*, nşr. Lyall, s. 826, str. 2). Ancak şüphesiz, ‘Uzra'ler, Hicâz'la Suriye arasındaki yolu kontrol etmek suretiyle sağladıkları kuvvet ve kudret dolayısıyla oldukça mühim bir yer tutmakta idiler. Bu, durum al-Nâbiğa hakkında Havza b. ‘Amr (İbn Durayd, *Kitâb al-istişkâh*, s. 320) daha doğrusu Havza b. Abî ‘Amr'ın kasidesinde (bk. Dêrenbourg, *Nâbiğa Dhobyânî inêdit*, s. 48, n. XLVII [= JA, 1869] de Zâbba yerine Zinna okunmalıdır) kullandığı „Hicâz'ın sâhibi (rabb)“ unvânını açıklar. Bu Havza, yarı efsanevî mu'ammâr şâir ‘Uss veya ‘İşyar (diğer farklarla) b. Labid (krş. Goldziher, *Abhandl. z. arab. Phil.*, I, 42 ve notlar, s. 303; Nöldeke, *ZDMG*,

LVI, 168) 'in neslindendir. al-Nâbîga, al-Hîra kralı al-Nu'mân III. 'in, kendilerine karşı harekete gelişmesini istediği 'Uzra'nın diğer bir boyu olan Banî Hınn hakkında kasîde söylemişti (n. XIII. Ahlwardt; krş. Yakût, *Mu'câm*, I, 583).

'Uzra'nın tarihi rolü, ancak islâmdan sonra iyice bilinmektedir: Şüphesiz, Peygamber'in kendileriyle dostane münâsebetler kurmasına sebep, onların Vâdî'l-Kurâ'daki hâkim durumlarıdır; hicretin 2. yılından itibaren Peygamber onlara netice vermeyen bir mektup (İbn Sa'd, I/11, 33) gönderir ve 7. yılda, yukarıda ismi geçen Hayza'nın soyundan birine iktâ' (kaft'a) 'da bulunmuş olduğu söylenir, zirâ, bu kabîle, Peygamber'e şadaka getirenlerin ilki idi (al-Balâzûrî, *Futûh*, s. 35); ertesi yıl, Mu'ta'da Bizanslılara karşı karşılaştılar (İbn Hişâm, *Sîra*, s. 793; Tabarî, I, 1612). Bu hadiseler, 'Uzra'lerin, erkenden müslümanlığı kabûl ettikleri intibamı vermektedir; diğer taraftan onların Medine'ye gönderilen resmî elçilerinden birinin ilk zikri ancak hicretin 9. yılında geçmektedir (İbn Sa'd, I/11, 66 v.d.). Bu, daha önceki kayıtların mevsuk olmadığını ve hattâ 'Uzra'lerin, ancak Peygamber'in ölümünden sonra islâmiyeti kabûl ettiklerini akla getirmektedir (krş. Caetani, *Annali dell' Islâm*, II, 50, 229, 444, 1126).

'Uzra'ler, 'Amr b. Âş kumandasında Hicrî 12. yılda, Suriye seferine katıldılar ve Emevîler devrinde başka yerler arasında Kûfe'ye (*Agânî*, XVI, 7, 37) olduğu gibi Suriye'ye de yerleşmiş bulunuyorlar (krş. Tabarî, II, 1792, 1818); ancak husûsî bir faaliyetle temayüz etmiş görünmüyorlar; Yukarı Mısır'da bulunduklarına işaret edilmekte (al-Hamdanî, *Cazîrat al-'Arab*, s. 130, str. 4—6; al-Makrîzî, *al-Bayân va'l-i'râb 'ammâ bi-arz Mişr min al-A'râb*, nşr. Wüstenfeld, s. 16, str. 2) ise de, burada hiç bir siyâsî rol oynamadıkları gibi, başka yerlerde de islâm tarihinde kayda değer bir şahsiyet vermediler.

Fransız ve Alman (Heine) romantizmine kadar 'Uzra'lere, hattâ Arap dünyası dışında, bir şöhrat sağlayan, onların şiir sevgileri ve bir kadına tutkunlukları neticesinde ölen birkaç şâirin (bilhassa „aşk kurbanı“ [*katil al-hubb*] şâiri 'Urva b. Hizâm bu tipin temsilcisidir; krş. İbn Kutayba, *al-Şîr va'l-şu'arâ*, nşr. de Goeje, s. 394—399; *Agânî*, XX, 152—158 v.b.) dokunaklı hikâyesidir. Aşk şiiri çağdaş diğer nevîlerin gelişmesini bir tarafa atmadı; bu da, Camil [bk. I, 1055] 'in Buşnâ (Buşayna) ile meşhur aşklarının, onu övücü ve siyâsî hiciv şiirleri yazmadan alıkoymadığı örneğinden de açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca, aşkın romantik anlayışı diğer kabîlelerde de bulunmaktadır; bu husus bir 'Uzra'linin, kendi kabîlesinin bütün Arabistan'da en ince duygulu olup olmadığı sualine verdiği şu cevaptan bellidir (*Agânî*, I, 179): „Öyle idi, ancak Banû 'Âmir (b. Şa'sa'a), şâirleri olan Macnûn (Kays b. Mu'âz veya b. al-Mulavvaḥ [*Agânî*, III,

102]) ile bizi yendi.“ 'Uzra'ler hatiplikleri ile de meşhurdurlar (krş. *Agânî*, VII, 54).

Kabîleler arasında çokça yaygın olan yamyamlık ithamı (krş. Cahiz, *Kitâb al-buḥālâ*, nşr. van Vloten, s. 260 v.d.; *Kitâb al-hayavân*, I, 129 v.d.) esir bir kadını yedikleri rivâyet edilen (İbn al-Kalbî, *Camharat al-ansâb*, British Museum yazmaları, Add., 23 297, var. 184b) 'Uzra'lere de atfedilir; bu gibi ifadelerin, sâdece umûmiyetle şu veya bu kabîlenin fakirliğini gösterme dışında bir değeri olmadığı bilinmektedir; gerçekte, haklarında elde bulunan oldukça zayıf mütâlara göre, 'Uzra'ler, bilhassa islâmîyetten önce, vâhalarındaki Yahudilerin kendilerine vergi ödedikleri, göçebe bir kabîle olarak görülmektedirler; şüphesiz vâhaların islâmlar tarafından işgali Bedevîlerin geçim kaynaklarını azaltmıştır.

Bibliyografya: Metin içinde zikredilenlerden başka bk. Wüstenfeld, *Register d. Geneal. Tabellen*, s. 349; İbn Kutayba, *Kitâb al-Ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), s. 51; İbn al-Kalbî, *Camharat al-ansâb*, yazma, Escorial, 1698, var. 260a—262a; al-Nuvayrî, *Nihâyat al-arab* (Kahire, 1342), II, 297; M. Grünebaum, *Neue Beitr. z. semit. Sagenkunde* (Leyden, 1893), s. 2 not 1.

(G. LEVI DELLA VIDA.)

UZRİ. [Bk. UZRİ.]

UZRİ. 'UZRİ, Arap Banî 'Uzra kabîlesine mensubiyeti gösteren UZRİ, muhtemelen Kahtânî (krş. *Agânî*, VII, 72 v.d.) mense'li ve kalıntısı bugün Yenbu (Hicâz'da) civârında ve Mısır Sûdan'ında bulunan Cuhayna'lerle kaynaşmış küçük bir Hicâz kabîlesidir.

Hubb 'uzrî „uzrî aşkı“ islâm düşüncesinde edebî ve felsefî bir konu olup, Greklerin platonik aşkından neş'et etmiştir. Sismondi (1813), Fauriel (1846), Von Schack (1865), Burdach ve Singer (1918), Adin (1919), J. Hell (1926) ile Nykl (1931) 'e göre, hristiyan Orta-çağ'ındaki „saray aşkı“ na te'sir etmiştir.

Kûfe cundündeki Yemenli koloniler arasında zuhûr etmiş olan bu efsânevî mevzu, hissî zarafet ve tamamen katıksız iffet duygusu ile şefkat içinde en son haddine ulaşmış inceliği temsil eden bir ideal Bedevî kabîlesini canlandırır.

Orada âşıklar sevgiliye „el kaldırmak“ 'tan ise aşk yüzünden ölürlər. İdeal uzrî aşkını bu şekilde canlandıran, Buşayna'nın aşkından ölen Camil'dir.

Bu görtiştten mülhem olan çok meşhur bir hadiste Peygamber: „kim âşık olur da iffetli kahr ve aşkını gizlerse, şehid olarak ölür (man 'aşıka va katama 'aşkaha, mâta şahidâ)“ demiştir.

Bu mevzû sâdece Aşma'î'de (İbn Kutayba, *Ta'vîl*, s. 410 v.dd.) görtülür. Aynı konu Zâhiri fakihlerinden İbn Dâvûd al-İsfahânî (ölm. 297=910) 'nin nefis bir kitap olan, *Kitâb al-Zahra* adlı eserinde en par-

lak noktasına ulaşır. İbn Dâvûd al-İsfahânî 'yi örnek alan diğer Zâhiri fakihler, platonik aşkı, uğruna ölünceye kadar ıztırâp çekilecek ideal güzelliği olarak terennüm ettiler. Bunlar arasında *Tavḥ* ile İbn Hâzım, *Zahâ'ir* 'de şerh edilmiş olup, Asin Palacios tarafından Dante'nin *Vita Nuova* ve *Convito* 'su ile mukayese edilen *Tarçumân al-aşvâḳ* adlı eseri ile İbn 'Arabî başta gelir.

al-Sarrâc 'ın, *Maşâri' al-uşşâḳ* 'ı ve İbn al-Kayim 'in *Ravzat al-Muḥibbîn*, İbn Abî Hâcala 'nin *Divân al-şabâba* ve Antâkî 'nin *Tazyîn al-asvâḳ* 'ı gibi klasik eserlerde şekillendirilmiş olan düşünce, bunu bir hüznüli haz şeklinde alarak, çelişkili bir riyazet temrini hâline getiren Abû Hamza al-Bağdâdî (ölm. 269=882) ile, lânetlemeyi iblisin saf aşkı ile terennüm eden A. Gazâlî ve 'Ayn al-Kuzât al-Hamâzânî tarafından tasavvufa intikal ettirilmiş, aynı zamanda, aslında çok nefsanî aşk taraftarları olan Arapça'da Şafadî, Farsça'da Hâfîz (ğazal), Hilâlî (*Şâh u gadâ*), Türkçe'de Mesîhî (*Şehrengîz*) (ve ayrıca Ordu ve Cava dillerinde) gibi şâirlerce de şehevî düşkünlükleri örtmek maksadıyla teciil edilmiştir.

'Abd al-Ganî al-Nâbulûsî, Zayd b. Hâriş'a 'ye bağlılığı (*Ğayât al-maḥlûb*) sebebiyle Peygamber 'i, uzrî âşığının ideal bir tipi hâline getirdi.

Bibliyografya: İbn Dâvûd al-İsfahânî al-Zâhiri, *Kitâb al-Zahra*, el yazm., Kahire, IV, 260, Massignon (*Hallaḳ*, Paris, 1922, s. 170—179) tarafından tahlil edilmiş, bâzı kısımlar için bk. İbn Fazl Allâh, *Masâlik* ve Massignon, *Textes inédits*, 1929, s. 232—240; Abû'l-Farac al-İsfahânî, *Kitâb al-Ağânî*, Index, bu kelimeye bk. (Stendhal, *Del'Amour*, nşr. C. Lévy, s. 177—182 'de buna telmihte bulunmuştur); İbn Hâzım, *Tavḥ al-Hamâma* (nşr. D. Petrof), Leyden, 1914; İng. trc. A. R. Nykl, *The Dove's Neck-ring*, 1931, „Romania“ ile münâsebetler hakkında bol vesikâli bir önsözle birlikte; al-Sarrâc, *Maşâri' al-uşşâḳ*, İstanbul, 1301 (krş. Rudi Paret, *Friharabische Liebesgeschichte*, 1927); İbn al-Cavzî, *Hubb Yûsufi*, elyazm., Paris, 1296; İbn 'Arabî, *Tarçumân al-aşvâḳ*, trc. Nicholson, London, 1911 (*GMS*, XX); İbn Abî Hâcala, *Divân al-Şabâba*, Kahire 1921; 'Abd al-Karîm al-Cilî, *İnsân kâmil*, Kahire, 1304, I, 53; 'Abd al-Ganî al-Nâbulûsî, *Ğayât al-maḥlûb* (veya *Maḥrac al-muttaḳî*, Massignon'da bulunan el yazması); Massignon, *Hallaḳ*, Paris, 1922, s. 167—182, 691, 796—799; ayn. mll., *Essai*, 1922, s. 87 v.d.; ayn. mll., *Introspection et rétrospection*, Oostersch. Genootschap in Nederland, 1925, IV, 22 v.d.; Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, s. 339—349 (krş. Massignon'un *RM*, 1919, XXXVI, 27—62 'deki tanıtma yazısı).

(LOUIS MASSIGNON.)

UZUN HASAN, Ak-Koyunlu Türkmen hânedânının (hânedânın kurucusu Bayındır'dır) hüküm-

dârı olup, 858 'den itibaren emîr olarak Diyarbekir 'i ve sonradan (872—882) da Ermenîye, Elcezîre ve İran 'ı içine alan güçlü bir devleti idare etmiştir. Hasan Bey b. 'Alî Bey b. Kara 'Osmân (= Kara Yülük) 'a bu lakab uzun boyu sebebiyle verilmiştir. Uzun Hasan 'ın saltanat devri, çok mühim olmasına rağmen, pek iyi bilinmemektedir.

Türkmen kabîleleri arasındaki mücâdeleler: Bayındır hânedânı ve Ak-Koyunlu kabîlesinin reislerinin asıl iktâ'ı (Timur'dan önceki devreden itibaren) Diyarbekir 'de idi. Buradan garba, şimâle ve şarka yayılmışlardır. Önceki Ak-Koyunluların esas rakipleri Kara-Koyunlu Türkmenleri idi ve bu rekabetin Ak-Koyunluların sünni, Kara-Koyunluların ise şîi (ve hattâ aşırı şîi) olduklarından doğduğu husûsu sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Mâcerâperest ve kudretli bir şahsiyet olan Kara Osman, 838 (1434/1435) 'de öldü. Oğlu Ali Bey, saltanatını, kardeşi Hamza 'ya karşı savaşmakla geçirdi. Bunun için Osmanlı sultanı Murad II. ve Mısır Memlûkları sultanı Çakmak 'ın desteğini elde etmeye çalıştı. İki kardeşinin ölümünden sonra Ali 'nin oğlu Cihangir, Kara-Koyunlularla yeniden mücâdeleye girişti ise de, kardeşi Uzun Hasan 'ı (von Hammer 'in Hasan adını verdiği, I, 506), amcası Kasım Bey 'i ve Erzincan vâlisî Kılıç Arslan b. Pîr 'Alî 'yi gücendirdi. Cihangir 'le olan anlaşmazlığına rağmen Uzun Hasan, iki rakibini mağlûb etti ve sonra „Şarkî Anadolu beylerinin çoğunu“ kendine tâbi kıldı. Cihangir 'in Aladağ 'daki (bu isim muhtemelen Diyarbekir ve Mardin arasındaki eski bir dağ olan Masius 'a delâlet etmektedir) yaylaya hareket ettiğini öğrendikten sonra, Uzun Hasan, gizlice Diyarbekir (Âmid) kalesine girdi. Bu arada Cihangir, Mardin kalesine sığınmak zorunda kaldı. Bu hâdise 858 (1454) 'de vuku buldu ve Hasan derhal Urfa (Ruhâ) 'yı işgal edip, Mardin 'i kuşattı (krş. Âşık Paşa-zâde, s. 247—249; Münecim-başı, III, 157).

Sonraki hâdiselerde, siyâsî bakımdan büyük bir rol oynayan annesinin müdâhalesi ile Uzun Hasan, Diyarbekir 'e dönmeye mecbur oldu. Uzun Hasan Kara-Koyunlu ülkesi (Erzurum, Avnik, Bayburt) üzerine bir baskın yapmak sûretiyle bunu telâfi etmeyi denediyse de, Erzincan 'ı alamaması üzerine Diyarbekir 'e döndü.

Uzun Hasan, Erzincan 'ı yeniden kuşatması esnasında attan düşerek ağır surette yaralandı. Cihangir, Âmid havâlisini yağma etme fırsatını elde etti ise de, Uzun Hasan 'ın dönmeye üzerine, Kara-Koyunlu Cihan-Şah 'a sığınmaya çalıştı. Annesi, Hasan 'ı tekrar Diyarbekir 'e, Cihangir 'i ise, Mardin 'e yerleştirdi. Mücâdele çok geçmeden daha büyük çapta yeniden başladı. Uzun Hasan, Erzincan üzerine yürüyüp kardeşinin temsilcisi Arab-Şah 'ı Tercan 'dan uzaklaştırdı, arkasından Horasan ve

Karacadağ (Diyarbakır'ın cenûb-i garbîsinde)'a hücum etti. Kara-Koyunlu Cihan-Şah, emirlerini Cihangir'e yardımı gönderdi ise de, Uzun Hasan onları 861 ortalarında mağlûb etti (mayıs 1457; krş. İbn Tağribirdî, nşr. Popper, VII, 485). Cihangir, oğlunu Uzun Hasan'a rehine olarak gönderdi. Urfa'daki diğer kardeşi Üveys de Uzun Hasan'a tâbi oldu. Uzun Hasan, Emir Hurşid Bey'i (belki amcazâdesi; krş. Müneccim-başı, III, 376) Erzincan'a tâyin etti. Bu kale Şarkî Anadolu'nun anahtarıydı. Bu sıralarda, Hasan, babası Cihan-Şah'a isyan etmiş olan Hasan 'Ali'yi himâyesine aldı ise de, kısa zamanda râfîzî fikirleri yüzünden onu kovmak zorunda kaldı. Bu hâdiseler, 858—861 yılları arasında vuku bulur. Bu yıllardan sonra Hasan, sür'atle yükselmeye ve komşu topraklarda te'sirini kuvvetle hissettirmeye başlamıştır.

Şarkî Anadolu'daki harekât: Uzun Hasan, Fırat nehri üzerindeki Hısn Keyfâ'yı, Eyyûbî (bk. Şaraf-nâma, II, 149—155) soyundan gelen meliklerden alıp, burayı oğlu Halil'e verdi; bunu müteakıp Siird ve (Bohtân'daki) Haysem işgal edildi (bk. Şaraf-nâma, II).

Uzun Hasan, Karaman ve Trabzon arasında: Uzun Hasan'ın başarıları onu, garpta Fâtih'in idâresinde Anadolu'daki beylikleri henüz yeni hâkimiyeti altına alan Osmanlılarla ihtilâfa sürükledi. Osmanlılar tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilen Karaman [b. bk.] emirleri şark komşuları Uzun Hasan'la bir ittifaka teşebbüs ettiler. Uzun Hasan ise, o sırada son günlerini yaşayan Trabzon İmparatorluğunun işleri ile meşguldü. 1458'de Trabzon'un son imparatoru David, kardeşi ve selefi Kalo-İoannes'in Katerina adındaki kızını (Avrupa'da daha ziyade Despina Hatun adıyla bilinir; krş. Venedikli seyyahlar) Uzun Hasan'a verdi. Trabzon'un Gürcistan'la yakın irtibatı vardı ve bu arada Roma ve Venedik, bu iki hristiyan devletiyle yakından alakalanmaktaydı. İslâm kaynakları, bu milletlerarası siyâsî menfaatler ortaklığını tamamen ihmal ederler (krş. W. Miller, *Trebizond, the Last Greek Empire*, London, 1926; Uspensky, *Oçerki po istorii Trapez. imperii*, Leningrad, 1929).

1457 ve 1460'ta Uzun Hasan tarafından İstanbul'a gönderilen elçiler, rakibinin ihtiraslarını pâdişahdan gizliyelemediler (krş. v. Hammer, I, 464—466). Hemen faaliyete geçen Uzun Hasan ansızın Koyul-Hisar kalesini (veya Niksar'ın yukarısındaki Kelkit-suyu'ndaki Koyul-Hisar) zaptedip, Amasya ve Tokat civarlarını yağma etti (krş. Müneccim-başı, III, 376).

Fâtih, Sinop hâkimi İsfendiyâr-oğlu'nu bertaraf ettikten sonra dikkatini Trabzon ve hepsinden önce Koyul-Hisar'a yöneltti. Uzun Hasan kuvvetlerini Kemah yakınında topladı; ancak [Fâtih, onunla savaşmak üzere Erzincan'da Yassı-Çemen'e yürüyüp Uzun Hasan'ın amcazâdesi Hurşid Bey'i mağ-

lûp ve Koyul-Hisar'ı zapt etti. Fâtih'in bu havâlide bulunduğu sırada Uzun Hasan, Çemişkezek Beyi Şeyh Hasan ile annesi Sara Hatun'u elçi göndererek, Trabzon imparatorluğuna hiçbir yardımda bulunmayacağına dair söz verdi (bk. Chalkokondyles, *Hist. des Turcs*, trc. B. de Vigenere Bourbonnois, Paris, 1620, I, 278; Dursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-feth, TOEM*, ilâve, 1330, s. 100; krş. Fallmerayer, *ayn. esr.*, s. 266). Fâtih bir ihtiyat tedbiri olmak üzere, kendisine „vâlide“ diye hitab ettiği Sara Hatun'u, Trabzon'un fethine kadar rehine olarak alıyordu. Trabzon, buranın gelinine âit olduğunu söyleyen Sara Hatun'un müteaddit ricâlarına rağmen, 865 (15 ağustos 1461)'te alındı ve ülkeleri zaptedilen Komnenoslar, sürgün edildi. Trabzon'da bulunan hazinelerinden bir kısmı, [Ak-Koyunlularla Trabzon imparatorları arasındaki akrabalığı göz önünde tutularak,] Sara Hatun'a verildi (Âşık Paşa-zâde, s. 159 v.d.; Sa'deddin ve Müneccim-başı, III, 376).

Kısa bir duraklamadan sonra, Müneccim-başı (III, 160 v.d.)'ya göre, Uzun Hasan Koyul-Hisar'ı geri alıp, Sivas civârına kadar ilerledi ise de, Osmanlılar Anadolu'ya girmiş olan bu kuvvetleri mağlûb etti. Uzun Hasan, Türkmen esirleri Osmanlılar elindeki esirlerle değiştirmek ve pâdişah Trabzon'a tasarrufdan vazgeçmesini ricâ etmek üzere, Hurşid Bey'i İstanbul'a gönderdi ise de, bundan bir netice çıkmadı.

Cihan-Şah'ın ve Timurlulardan Ebû Sa'id'in ölümü: Uzun Hasan çok kısa zamanda iki parlak zafer elde etti. Bu dönemde, Uzun Hasan'ın bütün İran'ı elinde tutan rakibi Kara-Koyunlulardan Cihan-Şah, 871 (1466—1467)'de Diyarbakır üzerine yürüdü (niyetleri için bk. Feridûn Bey, I, 273'teki Fâtih'e mektubu). Uzun Hasan kuvvetlerini topladı ve Mardin'den takviye aldı.

1 rebiülâhır 872'de Cihan-Şah, Muş ve Çapakçur'a vardı. Burada öncülere Uzun Hasan'ın oğlu Halil tarafından mağlûb edildi. Cihan-Şah, aşırı soğuk yüzünden askerinin çoğunu serbest bıraktı ve kendisi Kiğı'ya döndü. Buradan Erzincan ve Bâlâ-rûd (Kelkit ?) vâdisine varmak istedi (13 rebiülâhır 872=2 teşrin II. 1467). Uzun Hasan beklenmedik bir şekilde ona saldırdı ve Cihan-Şah kaçmağa çalışırken hayatını kaybetti. Şarktaki sâha artık müdâfaasız kaldığından Uzun Hasan sâhipsiz bırakılmış olan bu toprakları zaptetmeye başladı. Musul üzerinden, 40 gün kuşattığı Bağdad'a gitti ise de, Azerbaycan'da Cihan-Şah'ın oğlu Hasan Ali büyük bir ordu topladı (*Habib al-siyar*, III, 234: 180.000 ?) ve yardımını istediği Timurlu Ebû Sa'id ise, şaban 872 (mart 1468)'de Horasan'dan yola çıkarak, bütün Irak-ı Acem'e vâliler tâyin etti. Hasan Ali'nin bâzı emirlerinin hıyaneti yüzünden Marand'da toplanan ordusu dağıldı ve Uzun Hasan, Karabağ

[b. bk.]'a kadar ilerleme fırsatını buldu. Bu arada Ak-Koyunluların Timurlulara sadâkatini bildiren Uzun Hasan'ın muhâlefetine rağmen, Ebû Sa'id, Miyâna'ya ulaştı ise de burada kış bastırdı. O, Uzun Hasan'ın çekilmeğe mecbur olduğu Karabağ'da kışı geçirmeyi düşündü; ancak Aras'a ilerleyiş felâketli oldu ve Mahmudâbâd'da Uzun Hasan'ın muhâsarası altına düştü. Ebû Sa'id'in annesi tarafından yürütülen müzâkereler bir netice vermedi. Ebû Sa'id kaçtı ise de, 16 recep 873 (11 şubat 1469)'te yakalandı. İki gün sonra tahta oturmasını te'yid için Uzun Hasan, esirini nazik bir şekilde karşıladı; fakat Ebû Sa'id, 22 recepte rakibi Emir Yâdigâr Muhammed b. Sultân Muhammed b. Baysungur'a teslim edildi, o da Ebû Sa'id'i öldürdü. Ebû Sa'id'in emirleri, Uzun Hasan'ın yardımı ile Hüseyin-i Baykara'ya karşı mücadele eden Yâdigâr'ın kumandası altına verildi. Hüseyin-i Baykara geçici olarak Herat'tan sürüldü (6 muharrem 875) ise de, Uzun Hasan'ın oğulları (Öleng Râdkân'daki Halil ve Kuhistan'da Zeynel)'nin tazyiki, Yâdigâr'a karşı bir isyan çıkmasını tahrik etti ve Yâdigâr, Sultan Hüseyin-i Baykara tarafından tahttan indirilip idâm edildi.

Ebû Sa'id'in ölümünden sonra, Horasan Timur-luları tamamiyle mahallî bir hânedan olarak kaldı. Diğer taraftan Uzun Hasan'ın nâibleri, Kirman, Fârs, Luristan, Hûzistan ve Kürdistan dâhil olmak üzere İran'ın geri kalan kısmını işgal ettiler (Uzun Hasan'ın Fâtih'e gönderdiği mektuplarındaki iktâ tevzi ile ilgili mühim teferruat için bk. Feridûn Bey, I, 275 ve 276; *Habib al-siyar*, III, 330). Kara-Koyunlu Hasan Ali, Hemedan'a çekildi ise de, burada baskına uğradı ve Uzun Hasan'ın kuvvetleri tarafından öldürüldü (873=1468, bk. *Kitb-Şahlar tarihi*, Bibl. Nat., Fars. yazmalar nr. 174, var. 165). Bu sırada Bağdad, Musul vâlisi büyük emir Halil Bey tarafından zaptedildi (krş. Feridûn Bey, II, 276).

Bu büyük başarılarından sonra, Asya'da sâdece Uzun Hasan'ın, Osmanlıların ilerleyişini durduracak güçte olduğuna kimsenin şüphesi kalmamıştı. Osmanlıların düşmanları olarak Karaman beyleri ile aralarında bilhassa Venedikliler olmak üzere hristiyanlar, bu yeni kuvvetten faydalanma yolunu aradılar.

Venedik siyâseti: Venedik senatosu, 2 kânun I. 1463'te teklif olunan Uzun Hasan'la ittifak planını kabul etti. L. Quirini bu maksatla İran'a gönderildi. 13 mart 1464'te Uzun Hasan'ın gönderdiği ilk elçi Azimamet (Hacı Mahmat) Venedik'e gelerek 6 ay kaldı. 1465'te Kasım Hasan (?), Uzun Hasan'dan bir mektupla geldi. Müzâkereler bir müddet kesilmişken, 264 sene Venediklilerin elinde kalmış olan Eğriboz'un Osmanlılar tarafından 1469-1470'te fethi, Venedik hükûmetini telâşa düşürdü. Şubat 1471'de Quirini, Uzun Hasan'ın elçisi Mirath (Murad), Nicolo ve Chefarsa adlı

kimselerle birlikte İran'dan döndü [(gelen elçiler Venedik'ten sonra Papalık ve Napoli kiralıkları nezdinde de teşebbüslerde bulunarak ittifak akd etmek istemişlerdir; bk. E. Cornet, *Le guerre dei Veneti...*, Viyana, 1856, s. 23; Vertot, *Histoire des Chev. de Malthe*, Paris, 1777, III, 41 v.d. Krş. G. Berchet, *ayn. esr.*, s. 1 v.d., 116 v.d.)] Venedik'in, Uzun Hasan'ın karısı Despina Katerina'nın anne tarafından yeğeni olan asil Caterino Zeno'yu İran'a göndermesi de bu zamana rastlar. 20 nisan 1471'de Zeno, Tebriz'e vardı. Aynı yıl Hacı Mahmat (Azimamet), silâh ve cephane istemek üzere Venedik'e geldi. Bu defa Giosafa Barbaro, Uzun Hasan için 6 büyük havan topu (*bombarde*), 600 arkebus (*spingarde*), tüfekler (*schiochetti*) ve cephane götürmek üzere İran'a gönderildi. Zabıtlarıyla birlikte 200 piyade, bu nakliyata refakat etti. Barbaro'ya verilen gizli tâlimâtta (11 şubat 1473) İran'ın lehine, Venedik'in, Boğazlara kadar bütün Anadolu'daki haklarından vazgeçmeye mecbur bırakılınca kadar, Osmanlılarla hiçbir sulh yapmayacağı ifade edilmişti. Barbaro, Kıbrıs'a varınca, burada Karaman beylerinin ricası üzerine Silifke ve sâhildeki diğer iki noktayı işgal için P. Mocenigo'nun kumandasındaki Venedik donanmasının harekâtına katıldı.

Zeno'nun İran'da büyük bir faaliyet gösterdiği bu sırada, Avrupa kaynaklarına (Jorga, *GOR*, II, 164) göre, daha 1472'de Uzun Hasan'ın himâyesine sığınmış olan, son Komnenos imparatorunun yeğeni, Trabzon bölgesini istilâ etmişti (bk. Avalov).

Anadolu seferi: Venediklilere muvâzi olarak Karamanlılar da Uzun Hasan'ı vaziyet almağa zorluyorlardı. İshak'ın halefi Pir Ahmed'in talebi üzerine [Uzun Hasan, 1471'de Karaman-ili'ne Zeynel Bey kumandasında kuvvetler sevk etti. Ertesi sene Ak-Koyunlu beylerinden (İdris'de: Vezirlerinden) Bektaş-oğlu Ömer Bey Musullu'yu (Zeno'da: Amarbei Coiusultan Nichenizza) göndererek, Osmanlıların ipek gümrüğü ihdâs ettikleri Tokat'ı yağma ve tahrip ettiren, Uzun Hasan'ın yeğeni Yusufca Bey, yanında Karaman beyleri Pir Ahmed ve Kasım bey olduğu halde Orta Anadolu'da ilerlemeye başladı (bk. Âşık Paşa-zâde, s. 177; Dursun Bey, s. 146; Sâdeddin, I, 523; Angiolello, *Historia Turchesca*, s. 47, 50)]. Caterino Zeno (s. 18 v.d.), bu harekâtın bir kısmına bizzat şahit olmuştur (Mısırlıların elinden Bira [Birecik]'yi alma teşebbüsü belki bu sefere rastlar). Bir müddet sonra Yusufca Mirza, Karaman ve Hamid-elleri üzerine yürürken, Ömer Bey, Diyarbakır'a döndü. [Fakat Karaman vâlisi Şehzâde Mustafa ile lalası Gedik Ahmed Paşa ve Anadolu Beylerbeyi Davud Paşa, Ak-Koyunlu hücumlarını durdurup, Yusufca Mirza'yı Konya civarındaki Eflâton Pınarı'nda esir etmeğe muvaffak oldular.]

Osmanlılarla savaşın yeniden başlaması: Fâtih bu hâdiseleri ve şüphesiz haberdar olduğu siyâsî faaliyetleri dikkatle tâkip ediyordu (bk. Ferîdûn Bey, s. 285 ve İbn İyâs, II, 145). Uzun Hasan'ın mektupları gittikçe ağır bir ifâdeye büründü (bk. Ferîdûn Bey, I, 278'de sultanı küçük düşürücü *İmârat ma'âb* ünvanı verilmiştir; Fâtih verdiği cevabında, ona samimâne *Sardâr-ı 'acâm* diye hitab etmektedir). Fâtih 877 (1472) sonbaharında İstanbul'dan Anadolu yakasına geçti, ancak soğuk kış onun burada ilerlemesini önledi. Fakat, 14 rebîülevvel (19 ağustos 1472)'e kadar, Şehzâde Mustafa ve emrindeki 60.000 kişilik ordusu ile Anadolu Beylerbeyi Davud Paşa, Konya'nın garbindaki Kır-eli muntikasında Türkmenleri imhâ etmişti.

Pâdişah, şevval 877 (mart 1473)'de yola çıktı. Ordusunun bütün mevcûdu 100.000 kişi idi (bk. Hoca Sa'deddin, I, 529; bu rakam Osmanlı ordusunun içinde imiş gibi yazan Angiolello tarafından da te'yid edilmiştir, s. 79-80). Öncülerle birlikte gönderilen meşhur akıncı [b. bk.] Mihal-oğlu Ali-Bey [b. bk.], Kemah'ı yağma etti ve bu bölgedeki Ermenileri esir aldı.

1473 temmuzunun sonunda Erzincan bölgesine varan Uzun Hasan, Fırat'ın sol kıyısındaki tepeleri karargâh edindi ve Hâs Murad Paşa tedbirsizce nehri geçtiği zaman, Uzun Hasan onu kuşatıp mağlûb etti. Hâs Murad, Fırat'ta boğuldu ve Osmanlıların kaybı 12.000 kişiyi buldu (Angiolello). Uzun Hasan'ın maiyetindeki Caterino Zeno, bu ilk karşılaşmanın tarihini 1 ağustos 1473 olarak verir. Savaş meydanı Tercan bölgesinde idi. Hâs Murad'ın yararlanmak istediği Fırat civârındaki ovalar Pekerîç düzlüğünde başlar. Hoca Sa'deddin (I, 535) fazla tafsilât vermez, ancak Angiolello (ve Zeno)'ya göre seferden vazgeçme temâylülünde olan Osmanlılar, Fırat vâdisinden ayrılıp, Bayburt'u sağda bırakarak açıkça garba dönmek niyetiyle şimalden Trabzon'a giden yolu tuttular. Ancak Osmanlı ordusu, Uçağzlı bölgesinde (muhtemelen Erzincan'ı Kelkit-suyu havzasından ayıran dağların şimalinde) bulunduğu sırada, Uzun Hasan kuvvetleri Osmanlıların sağ kanadındaki Otlukbeli (Fırat vâdisini Çoruh kaynaklarından ayıran bir dağ) tepelerinde görüldü. Osmanlılar savaşı kabûl etti ve 16 rebîülevvel 878 (12 ağustos 1473; Zeno'ya göre 10 ağustos 1473)'de Ak-Koyunlular bozguna uğradı. Uzun Hasan'ın serdârı Kâfir Ishak (hristiyan ?; Zeno'ya göre Ak-Koyunlu ordusunda Gürcüler vardı) da Uzun Hasan'ın oğlu olan Zeynel gibi, muhârebe meydanında öldü. Uzun Hasan kaçtı; ancak firar Sa'deddin'in iddia ettiği kadar sür'atli değildi; zirâ Zeno'nun 18 ağustos 1473 günkü raporu, Uzun Hasan'ın karargâhının bu tarihte Erzincan'dan 4 günlük mesâfede bulunduğunu gösterir. Her ne olursa olsun Osmanlılar, ateşli silâhları sayesinde parlak

bir zafer kazandılar. Esir alınan san'atkar ve ustalar İstanbul'a getirildi. Uzun Hasan'ın savaşa sürüklediği Kara-Koyunlular hürriyetlerine kavuştular; arta kalan Türkmenler, pâdişahın emri üzerine ölûme mahkûm oldular (*katl-i 'am*). Koyul-Hisar'ın yukarısında Kelkit-suyu üzerindeki [Şebîn-] Kara-Hisar kumandanı olan Dârâb Bey, Uzun Hasan'ın mağlûbiyetini öğrenince, kaleyi Osmanlılara teslim etti. O sırada işgal edilecek bölgeleri elde tutmanın güçlüklerini izah eden Vezirîâzam Mahmud Paşa'nın tavsiyesi üzerine, Pâdişah, Uzun Hasan'ı tâkib etmekten vazgeçti; fakat sonradan bu kararından ötürü pişman oldu ve vezirîâzam, mevkinin kaybetti (bk. Hoca Sa'deddin, I, 521-544).

Uzun Hasan bu mağlûbiyetiyle kayda değer bir arâzi kaybetmedi, ancak hatırı sayılır manevî bir darbe yemişti. Uzun Hasan, savaştan sonra yeniden Osmanlılara hücumla geçeceğini („cavalcheremo adosso") Venedik'e bir yazı ile bildirdi (Berchet, s. 137) ve aynı zamanda Caterino Zeno'yu, kendisini iltizam etmelerini sağlama vazifesıyla Avrupa devletleri nezdine gönderdi. Zeno, Polonya ve Macar elçileri ile birlikte geri döndü.

İttifaka büyük ehemmiyet veren Venedik hükûmeti, sekreter P. Ognibene'yi İran'a gönderdi. Müttefikben, Papa ve Sicilya kralının temsilcilerini Rodos'ta bırakan Barbaro, yola çıktı ve 12 nisan 1474'te Tebriz'e vardı. Son olarak da yeni bir elçi olan A. Contarini 13 şubat 1474'te Venedik'ten ayrılıp, 4 ağustos 1474'te Tebriz'e, 4 teşrin II. 1474'te İsfahan'a ulaştı. Burgonya dükünü temsil ettiğini söyleyen Bolonya'lı Papaz Lodovico'nun da İran'da olduğu bilinmektedir. Ancak bu defa elçiler, Uzun Hasan'dan kesin birşey elde edemediler.

Bu arada Uzun Hasan, oğlu Uğurlu Mehmed'in isyanını bastırmak üzere Şîraz'a gitmişti. Tebriz'e dönüşünde kendi kuvvetlerine (25.000 ?) önünde geçit resmi yaptırdığı ve Osmanlılara karşı seferin ilerdeki bir tarihe bıraktığını söylediği Contarini'ye, dönmesi için izin verdi (26 nisan 1475). 880'de İran'daki veba salgını büyük bir felâkete sebep oldu ve Uzun Hasan'ın kuvvetleri kardeşi Üveys'e karşı harekâta geçmek zorunda kaldılar. Üveys mağlûb edilip, Urfa'da öldürüldü (İbn İyâs, II, 160). Kısa zamanda tûmitlerinin sağlam bir temele dayanmadığını gören Venedikliler, Uzun Hasan'ın ölümünden bir yıl geçmeden Osmanlılarla sulh imzâladılar (kânun I. 1478).

Gürcistan'la ilgili hâdiseler: Müneccim-başı'ya göre, Uzun Hasan 871 (1466), 877 (1472 yazı ?)'de ve Osmanlılar tarafından mağlûbiyetinden sonra olmak üzere 3 defa Gürcistan'ı istilâ etti. *Cihân-arâ*'ya göre, son sefer, 881 (1476/1477)'de vuku buldu. Gürcülerle yapılan müzâkerelerde, Barbaro (s. 90), görgü şahidi olarak hazır bulundu. XV. asır Gürcü kaynakları çok karışıktır (Brosset, *Histoire de la Géorgie*, II/1, 12,

249). Kartli kralı Konstantine III. (1469-1505)'in, rakipleri olan İmereti Bagrat'ı ile Akıska Atabeyine (Kware > Korkora) karşı Ak-Koyunluların desteğinden faydalanmış olduğu görülür.

Mısır'la ilgili hâdiseler: Uzun Hasan'ın esas iktâ'i (Diyarbakir) ile Mısır sultanlarının toprakları arasındaki sınırı, umûmiyetle Fırat'ın dirseğini tâkip eder. Yalnız (Weil tarafından faydalanılmış, *Geschichte d. Chalifen*, V) Mısırlı tarihçiler Ak-Koyunlular ve Burcî Memlûkler arasındaki sıkı münâsebetlerden bahsederler. Osmanlılarla olan rekabet, Uzun Hasan'ı Kahire hükümdarı hakkında çok mültefitâne bir şekilde davranmaya zorladı (861=1456'dan itibaren bunlara dair kayıtlar var); diğer taraftan o, Venediklilerle irtibat sağlamak için Akdeniz'e bir çıkış aramak zorunda iken, Mısır ve Suriye hükümdarlarına âit olan Fırat'ın sağ kıyısındaki topraklar ona bir engel teşkil ediyor, bu sebeble Uzun Hasan, Memlûklerin aleyhine, topraklarını genişletmeye gayret gösteriyordu.

868'de (Fırat'ın sağ kıyısında, Malatya'nın cenûb-i şarkisindeki) Gerger kalesini ele geçiren yerliler, anahtarlarını Uzun Hasan'a verdiler. O da, kaleyi, 869 (1465)'da Haleb vâlisine iade etti; ancak buna karşılık, o tarihte Dulkadirli Arslan'ın işgalinde bulunan Harput'u aldı ve Elbistan'ı yağmaladı [bk. madd. ELBİSTAN ve DULKADIRLILAR].

877 (1471)'de Uzun Hasan'ın kuvvetleri Kâhta [b. bk.] ve Gerger'i işgal etti; ancak Kayıtbay [b. bk.] tarafından gönderilen Emir Yeşbek al-Davâdâr, Ak-Koyunluları Birecik (Bîrâ; bk. İbn İyâs, II, 140-144 ve Behnsch, *Sub anno* 1783 [1471])'den uzaklaştırdı. Kahire'ye gönderilen Osmanlı elçisi, hristiyanların müttefikli olan Uzun Hasan'a karşı duyulan hıncı tahrik etti ise de, Kayıtbay ihtiyatlı davrandı. 877 (1473)'de Irak hac emirleri olan Emir Rustam ve Kadı Ahmed b. Vacin, Medine'de hutbenin *al-Malik al-Âdil Hasan al-Tavil Hâdim al-haramayn* adına okunmasını istedi, fakot Mekke emiri Muhammed b. Barakât (bk. mad. MEKKE, s. 639), Rustam ve arkadaşını tevkif ederek Kayıtbay'a gönderdi; Kayıtbay, Uzun Hasan'ı memnun etmek için (İbn İyâs, II, 145-146) birkaç ay sonra onları serbest bıraktı. 880'de, babasından kaçan Uğurlu Mehmed, Haleb kuvvetleri tarafından desteklendi ise de, bu kuvvetler ağır bir mağlûbiyete uğradı (ayn. esr., II, 152). 882'de Kayıtbay, Fırat sınırına gitti ve durumu eski haline getirdi (ayn. esr., II, 176).

Uzun Hasan'ın ölümü: Uzun Hasan, Tiflis'den döndükten sonra hastalandı ve 54 yaşında olduğu halde 882 yılının ramazan bayramı arifesinde Tebriz'de öldü (5-6 teşrin II. 1478 gecesi; 6 kânun II. deki hristiyan yortu gecesine rastlayan bu tarih, Barbaro'nun [s. 93] ifâdesine tamamen uymaktadır).

Tarihçiler (*Ḥabib al-Siyar*, III, 330; *Cihân-arâ*; Müneccim-başı, III, 165) onun adâlet ve dindarlığından takdirle bahsederler. O birçok hayır müesseseleri (*hayrât va-hasanât*) vücûda getirdi (Tebriz'deki câmi için bk. mad. TEBRİZ). Davvânî'nin *Ahlâk-ı Calâlî* adlı eseri Uzun Hasan'a ithaf edilmiştir (kş. Rieu, *Catalogue*, s. 443^a). Hey'et âlimi Ali Kuşçu, Uzun Hasan'ın sarayında yaşamış ve elçi olarak İstanbul sarayına gönderilmiştir (Rieu, *ayn. esr.*, s. 456^b; Müneccim-başı, III, 164).

Âilesi: Ak-Koyunlu hükümdar âilesinin kanı oldukça karışıktır. Kara Osman'ın annesi bile Trabzon prensesi Maria idi (bk. Michael Panaretos, *Vekayinâme*, nşr. Failmerayer).

Uzun Hasan'ın 34 yaşında iken evlendiği Despina'nın onun ilk karısı olmadığının muhakkaktır; Despina'nın yeğeni Caterino Zeno, kendisini 1471'de ziyaret ettiği zaman, Despina, saraydan uzakta Harput'ta yaşamaktaydı. Despina hristiyan olarak kalmış olup, Diyarbakir'deki bir kilisede gömülmüştür (Barbaro, s. 84). Angiolello (s. 73)'ya göre, Uzun Hasan'ın ondan bir oğlu ve 3 kızı olmuştur. Despina'dan dünyaya gelen oğlu (Jacob ?) babasının ölümünden sonra (?) erkek kardeşleri tarafından boğulmuş olmalıdır. Despina'nın kızı Martha (*Silsilat al-nasab-i Şafaviya*, Berlin baskısı, Begi-Akâ; *Ḥabib al-siyar*: Halîma Begi Akâ ve Müneccim-başı: Âlam-Şâh Begüm), Erdebil şeyhi Haydar'la evlendirilmiş olup Safevîlerden Şah İsmail I.'ın annesidir (Şeyh Haydar'ın annesi, Hadice Begüm ise, Uzun Hasan'ın kız kardeşidir).

Uzun Hasan'ın en büyük oğlu olan Uğurlu Mehmed bir câriyeden doğmuş (bk. İbn İyâs, II, 160; Caterino Zeno, s. 36; Contarini, s. 173), 879 (1474)'da Şîraz'daki bir ayaklanmadan sonra Sultan Bayezid'e sığınmış ise de, babasının emri üzerine nihâyet İran'da öldürülmüştür (İbn İyâs, II, 59).

Uzun Hasan'ın baş zevcesi (*Mahd'ulya*), hükûmette çok tesirli bir rol oynayan Selçuk-Şâh Begüm'dür (bk. *Târîh-i Amînî*, var. 198^b). Bunun oğulları Sultan Halil, Yakub ve Yusuf (ve muhtemelen Mesîh) idi. Zeynel'in annesinin ismi bilinmemektedir.

Uzun Hasan'ın vezirleri: Şams al-Din Muhammed b. Sayyid Ahmed, Burhân al-Din 'Abd al-Hamid Kirmânî ve Macd al-Din Şîrâzi (*Ḥabib al-siyar*, III, 330) idi.

Bibliyografya: [Uzun Hasan'ın Rodos şövalyelerine, Kıbrıs kralına gönderdiği Arapça mektuplar için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi E. nr. 8344, 9662, 7076, 11485 (Uzun Hasan, bu mektubunda, kendini Kısraların halefi olarak görüyordu); Farsça mektupları, ayn. arş. E. nr. 3127, 9522, bu mektuplarda Ak-Koyunlu damgasını □ kullanılmaktadır (bu damga paralarının da da görülmektedir, bk. A. Tevhid, *MKIK*, IV,

475); Uzun Hasan'ın gönderdiği mektuplardan bir kısmı da Münşeât mecmualarında yer almaktadır, msl. bk. Ayasofya kütüp., nr. 3986, 461]. Abû Bakr Tihri, *Kitâb-i Diyarbakriyya* [nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer, 1962, I-II]; Müneccim-başı'nda bu eser, *Tarih-i Bayanduriya* adıyla geçmektedir; 'Abd al-Razzâk, *Ma'la' al-sa-dayn*, nşr. M. Şafi'i Lahûri, Lahor, 1365 (1946); Fazl Allâh b. Rûzbihân, *Tarih-i 'âlam-ârâ-yi Amî-nî*; H'ândmîr, *Habîb al-siyar* (Tahran, 1271), III, 330 (kisa bir bahis), 233—237, 251 v.d., 389 (devrin meşhurları); İbn İyâs, *Bada'i' al-zuhûr fî vâk'â'i' al-duhûr* (Kahire, 1311), II; Ahmed al-Gaffârî, *Cihân-ârâ* [Tahran, 1342 hş.], s. 252 v.d.]; Âşık Paşa-zâde, *Tarih* (İstanbul, 1332); Hoca Sa'deddin, *Tac al-tavârih* (İstanbul, 1279), I, 476—484 (Trabzon'un zaptı), 521—544 (Uzun Hasan'la savaşlar); Cannâbî *al-Aylam al-zâhir*, Arap. yazm., Nuruosmaniye kütüp., nr. 3100, II; Muâli, *Hünkâr-nâme*, Hazine kütüp. nr. 1417, 12^a v.d.; Neşri, *Cihân-nümâ*, nşr. F. Taeschner, I, 207 v.d.; İbn Kemal, *Tevârih-i âl-i Osman*, nşr. Ş. Turan, VII, 320 v.d.; İdris-i Bitlisi, *Haft Bahış*, Nuruosmaniye kütüp., nr. 3029, 457^a v.d.]; Müneccim-başı, *Şahâif al-ahbâr*, III, 154—167, 377, 387; Feridûn bey, *Munşâ'ât al-salâtin*, İstanbul, 1274, I, 274—288; Chalcocondylas, Bonn tab'ı, 1843, s. 166 v.dd. (Ak-Koyunluların komşuları ile olan münâsebetlerine dâir çok müphem bilgiler), 461—497 ve tür. yer. (Despina ile Komnenosların aralarında cereyan edip, İstanbul'a götürülen Komnenosların idamına bahâne teşkil eden muhâbere); Ducas, s. 339 (1457 sefâreti hakkında tafsilât); Behnsch, *Rerum seculo XV in Mesopotamia Gestarum liber*, Breslau, 1838 (ilgi çekici tafsilât).

Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt* (Münih, 1827), s. 258 v.dd.; Haunmer, *G O R*, I, 464—468, 499—512; E. Cornet, *Lettere al Senato Veneto de Giosafatte Barbaro, ambasciadore ad Usunhasan di Persia* (Viyanâ, 1852); ayn. mll., *Le guerre dei Veneti nell' Asia 1470—1474* (Viyanâ, 1856); G. Berchet, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Torino, 1865 (mükemmel bir araştırma olup, aynı ad altındaki zeyli *Raccolta Veneta*, seri I (Venedik, 1866), I, 5—62); Weil, *Geschichte d. Chalifen* (1862), V, 275, 296 v.d., 307 v.d., 311 v.d., 337 v.dd., 340 v.d. (Mısır'la münâsebetler hakkında); *Works issued by the Hakluyt Society*'nin XL. cildi (1873): Barbaro, *Contarini* (Uzun Hasan'ın toprakları hakkında bir zeyille birlikte), Zeno'nun seyahatlerinin ve aynı zamanda Angiolello'nun hâtralarının İngilizce tercümesini ihtivâ eder (Bu maddede Venedikli seyyahların bu tab'ından faydalanılmıştır.); Jorga, *G O R* (Gotha, 1909),

II, 95—104, 160—168; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 404—414; Avalov, *Iz istorii vostocnago voprosa v XV stol.*, *Sbornik v čest Struve* (Prag, 1925), s. 241—252; [W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Güneyd*, trc. T. Bıyıklıoğlu; Şehabeddin Tekindağ, *Son Osmanlı Karaman münasebetleri*, *T D*, 17—18 (1963), s. 53 v.d.; *I A*, mad. TRABZON.]

(V. MINORSKY.)

[Bu madde M. C. ŞEHABEDDİN TEKİNDAG tarafından ikmâl olunmuştur.]

UZZÂ. AL-‘UZZÂ, Eski Arap ilâhesi olup adı „kuvvetli, kudretli“ mânâsınadır. Bu ilâhenin bilhassa Ğatafân (krş. Yâkût, I, 296) larla alakası vardı. Ancak asıl mâbedi, Hassân b. Şâbit (nşr. Hirschfeld, XCI, 3) 'in işaret ettiği gibi, Tâif'ten Mekke'ye giden yol üzerinde (Yâkût, IV, 765 v.dd.) Nahla vâdisinde bulunuyordu. Bu mâbet, birinde dişi tanrının tecelli ettiği üç samura (yayvan akasya) ağacının içindeydi. Ayrıca mukaddes taşı (Vâkidî, trc. Wellhausen, s. 35, 6) ile kurban kanlarının aktıldığı Ğabğab denilen mağara da buraya dâhildi (İbn Hişâm, s. 55, 6). Bunun yanında birkaç yerde (meselâ İbn Hişâm, s. 839) zikredilen ve Wellhausen'a göre, diğer bir 'Uzzâ mâbedi ile karıştırılan bir „ev“ den bahsedilir. Mâbet muhâfızları Sulaym 'li Banû Şayba 'lerdi; 'Uzzâ'ya ibâdet âdeti, Bedevî kabileleri Ğuzâ'a, Ğanm, Kinâna, Balî, Şakîf, bilhassa ilâheye mümtaz bir yer veren Kureysîliler arasına bu merkezlerden yayılmıştı. Bu ilâhe, Kureysîlilerde al-Lât [b. bk.] ve Manât [b. bk.] ile birlikte bir teslis teşkil edip, bu hey'et içinde en genç mâbut iken sonradan hepsinin başına geçmiştir. Mekkelilerin bu üç ilâheyi „Allah'ın kızları“ diye zikretmesi Muhammed 'i, onlarla yaptığı bir anlaşmayı bozarak [bk. mad. MUHAMMED] şiddetli bir münâkaşaya sürüklemişti. *Kur'an*, LIII, 19 v.d. 'da bu üçünün zikr ediliş tarzı, Manât 'ın diğer ikisinden daha aşağı bir derecede olduğunu göstermektedir; al-‘Uzzâ ile al-Lât 'ın çok defa ayrı ayrı zikr edilmeleri (Tabarî, I, 851; İbn Hişâm, s. 145, 7, 206, 2, 871, 6, burada ayrıca Vadd zikredilmektedir) buna uygun düşer. Abû Sufyân, hicretin 3. yılında Muhammed 'e saldırmak üzere sefere çıktığı zaman al-‘Uzzâ ile al-Lât 'ın timsallerini yanına almıştı (Tabarî, I, 1395). Bunlardan al-‘Uzzâ 'nın Mekke 'nin koruyucu ilâhesi olarak esas rol oynadığı, Abû Sufyân 'ın şu hitabından anlaşılmaktadır: „al-‘Uzzâ sizinle de ğil bizimledir“ (Tabarî, I, 1418; krş. buna mukabil: İbn Hişâm, s. 582 'de: Ayağa kalk Hubal); aynı şey İbn Hişâm s. 145 'te Zayd b. 'Amr 'ın „Uzzâ ile iki kızı“ 'ndan bahsettiği bir şiirinden de anlaşılmaktadır, bununla al-Lât ile Manât 'ın kasedilmiş olması mümkündür.

Asıl Arabistan 'ın dışında, 'Uzzâ 'ya, Hira 'daki

Laḥmî 'ler tapmıştır. Munzir IV. onun adına yemin eder (*Kitâb al-Ağânî*, II, 21, aşağıdan 5) ve *Hamâsa*, s. 116 'ya göre Laḥmî 'lerin emiri Nu'mân, bir kavgayı bastırmak üzere adamlarını onun yanına gönderir. Burada ona tapma korkunç bir şekil arzeder. Munzir IV., ona 400 esir rahibeyi ve başka bir vesile ile esir aldığı Cafni 'li Hâriş 'in bir oğlunu kurban etmiştir.

Ayrıca 'Uzzâ adı nâdir de olsa Süryânilerde de geçer. Nilus 'un bildirdiğine göre, umûmiyetle bunlar 'Uzzâ 'nın yerine Sinai manastırını basan Yahudiler gibi, *Kavkabta* „dişi yıldız“ tâbirini kullanır ve bununla bilhassa sabah yıldızını kasederler. Arapların genç Theodulos 'u sabah yıldızına kurban etmek istemeleri bu görüşe uygun düşmektedir. Bununla 'Uzzâ 'nın mâhiyeti ortaya konmuş sayılabilir. Ancak bu arada mühim olan, bu sûretle bu ilâhe hakkında saf Arap görüşünün mü, yoksa hem-hudut memleketlerde iki ayrı görüşü uzlaştırmak gibi bir tutumun mu bahis konusu olduğu hususudur. Aynı sual 'Uzzâ 'nın „Göğün kraliçesi“ ile aynileştirilmesinde de ortaya çıkmaktadır. (Jer. [Eremia ?], VII, 18; XLIV, 17—19; Antakyalı İshâk, *Opera*, nşr. Bickell, I, 210, 220, 244). Bu ad Süryânilerde geçmektedir; aynı şekilde Eremia 'da kadınların damlarda kurban edilmesine dâir verilen bilgilerle, İshâk 'da Araplar hakkında zikr edildiği gibi, bu ilâhe adına Araplarda çörek yapıldığı sâbit olmaktadır (ayrıca bk. Wellhausen, *Res-*

te, s. 41). Fakat bütün bunların yabancı bir yerden alınmış olması mümkündür (nitekim Eremia 'da geçen *Kavvânîm* tâbiri, Âsurca İstar 'a tapmakla ilgili *Kamanu* 'ya bağlanabilir). Bu sebeple, 'Uzzâ 'nın Arapça 'da ifâde ettiği kesin mânânın çözülmemesi olması tabiidir.

Mekke 'nin zaptından sonra Peygamber 'Uzzâ mâbedini tahrib etmek üzere Hâlid b. al-Valid 'i gönderdi. Burada son râhip olarak, Vâkidî 'ye göre, Aflah b. Naşr al-Şaybânî; İbn al-Kalbî 'ye göre ise, Dubayya b. Harma bulunuyordu. Bundan sonra bu ilâheye tapmak ortadan kalktığı gibi 'Uzzâ ile teşkil edilen has adlar da kullanılmaz oldu. Fakat 'Azîz, Allah 'ın isimlerinden biri olduğu için buna tekabül eden 'Abd al-'Azîz erkek adı olarak devam etmiştir.

Bibliyografya: İbn al-Kalbî, trc. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 34—45; İbn Hişâm (nşr. Wüstenfeld), s. 55, 145, 7, 206, 2, 839, 871, 6 (krş. II, 46); Vâkidî (trc. Wellhausen), s. 350 v.d.; İbn Sa'd (nşr. Sachau), I, 5, 99; Tabarî (nşr. de Goeje), I, 1648 v.d.; Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 296; III, 664, 3; IV, 769 v.d.; Land, *Anecdota Syriaca*, III, 24, 247; Prokopius, *De bello Pers.*, II, 28; Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in Hira*, s. 81 v.d., 141 v.d.

(FR. BUHL.)

Ü.

ÜÇDE. UCDA, Fas'ın şarkında, Cezayir sınırına 8 mil uzaklıkta, büyük Angad ovasının cenûbunda bir şehir olup, Mağrâva [b. bk.] Berberî kabileleri topluluğunun büyük Zenâta kabilesi reisi Zîrî b. 'Afiya tarafından 384 (994) senesinde kurulmuştur. Şehrin kurulmasına yol açan hâdiseleri şöylece hulaşa edebiliriz. Şanhâca ile Zenâta arasındaki savaş sırasında, Zenâta, Mağrib al-Akşâ sınırına kadar püskürtüldü. Kurtuba Emevîlerinin taraftarları, husûsiyle Vezirîâzam İbn Abî 'Âmir al-Manşûr devrinde Berberistan'da imparatorluğun siyasetini hâlisâne müdâfaa ettiler. Bilhassa faydalı bir müttefik olduğunu iddia eden Zîrî b. 'Afiya al-Mağrâvî'nin, kabilesiyle Fas şehri civarını işgal etmesine göz yumuldu. O da, fırsatı değerlendirerek Zenâta'nın başka bir kolu olan Banû İfran'ı, yerleşmiş bulunduğu Fas şehriden çıkarmaya muvaffak oldu. Zîrî b. 'Afiya al-Mağrâvî, siyasetini beğenmediği, Endülüs Emevî vezirine tam bir güveni olmadığı, aynı zamanda Fas çevresinde ve şehrinde kendisini emniyette hissetmediği cihetle, kabilesinin gerçek sâhası olan Merkezî Mağrib'e yaklaşmak arzusuyla, 384 (994)'te Ucda'yi işâ ederek orasını askerî bir garnizon hâline getirdi; servetini oraya taşıyarak, akrabalarından birini buraya vâli olarak tâyin etti. 424 (1033)'te Banû İfran'ın, Fas şehrini yeniden işgal etmesi sebebiyle Zîrî'nin haleflerinden biri olan Amîr Hammâma'nın Ucda'ye sığınmasıyla şehrin kurucusunun uzak görüşlülüğteki isâbeti ortaya çıktı. al-Bakrî'ye göre, XI. asrın ortalarına doğru (440 = 1048'den sonra) Urtağnîm (?) reislerinden biri tarafından duvarla çevrili yeni bir mahalle esas şehre katılmıştır. Ulu-câmîi ise bu iki kasabanın dışında idi.

Murâbitların genişleme devrinde, Yûsuf b. Tâşfîn 472 (1079)'de Ucda'yi zaptetmiş, XII. asrın ortalarında ise burası bir Muvahhid şehri hâline gelmiştir. Muvahhidî al-Nâşîr'ın hükümdarlığı sırasında Banû Ğaniya, Murâbitların nüfûzunu tekrar te'sis etmek gayesiyle Cenûbî Tunus'tan gelip tahrîbâtını Tlemsen muntıkasına kadar sürdürünce Ucda'nın

istihkâmları da tâmir ve takviye edilmiştir (*Kirfâs*, s. 203; trc. s. 194).

Bununla berâber, ancak „Merkezî Mağrib'i Uzak Mağrib'den ayıran sınır kalesi“ (İbn Haldûn) Ucda, husûsiyle 'Abd al-Vâdid (ler)'in Tlemsen [b. bk.]'de yerleşmelerinden sonra, sevkülceysi mühim bir rol oynadı. Tlemsen hükümdarlığına bağlı bir şehir olarak Ucda, Fas Merinîlerinin, ırsî düşmanlarının topraklarını işgalleri sırasında onların hücumlarına ilk mâruz kalan yer oldu. 670 (1271)'te Merinî Abû Yûsuf, Ucda yakınlarında Tlemsen hükümdârı Yağmorâsan'ı yenerek şehri yerle bir etti; Merinî Abû Ya'kûb 695 (1296)'te kendi sınır şehri olan Taûrîrt'i tahkîm ederek Ucda'yi ele geçirip istihkâmlarını yıktırdı. Ertesi sene de, müstakbel seferlerinin bir üssü hâline getirmek istediği anlaşılan Ucda'yi yeniden inşâ edip, burada bir saray, bir kale ve (ihtimâl ki hâlâ mevcut olan) büyük bir câmi yaptırarak 8 sene süren Tlemsen kuşatmasına başlamıştır. 714 (1314)'te Merinî Abû Sa'îd, mukavemet gösteren Ucda'ye karşı şiddetli bir hücumla geçerek, şüpheşiz garnizonu hareketsiz hâle getirmek maksadıyla, şehrin karşısında bir müfreze bırakıp kendisi Tlemsen'e doğru ilerlemiştir. Abû'l-Hasan, Ucda'yi 735 (1335)'te kuşatıp ele geçirerek istihkâmlarını yıkmıştır. Tlemsen 772 (1371)'de Merinîler tarafından zaptedilip, Ucda de onların eline geçince, muntıkadaki Arap kabileleri, malına mülküne el konmuş olan 'Abd al-Vâdid'lerin tarafını tutarak şehri kuşatmışlardır.

Büyük Ma'kil kabilesinden olan bu Zavî 'Ubayd Allâh Arapları, bu durumda Tlemsenlilerin dâvalarını destekleselerdi durum böyle olmayacaktı. Çünkü onlar uzun bir süre Merinîlerin tarafını tutmuşlar ve bu devletin sınırlarında 'Abd al-Vâdid'ler için ciddi bir tehlike olmuşlardır.

Muntıkadaki Arap ve Berberî kabileleri Cezayir'deki Türklerle Fas sultanları arasında XVI. asırdan başlayıp XIX. asrın sonlarına kadar süren savaşlara tamamen katıldılar. Şehrin içinde de her iki tarafı destekleyen kabileler vardı. Bu arada, hâkimi-

yet bir elden diğerine geçmiş, ancak bunlar sâdece istikrarsız ve fâsılah misli iktidarlar olmuştur. „Mağrib'de âsâyış hüküm sürerken ve sultanın fermanları tamamıyla icrâ edilirken, Ucda, imparatorluğun bir parçasını teşkil etmiştir. Memleket, eğer aksine karışmış ve hükümdarların gücü zayıflamış ise Ucda, Tlemsen eyâletine bağlanır ve Türklerle itâat ederdi.“ (Voinot). Bu uzak eyâlette şerif sultanının ciddiyetle te'sis edildiği nâdir devrelerden birisi, Arapları Fas'ın cenûbundan Ucda'ye getiren, onları cîş [bk. mad. CEYŞ] hâlinde tanzim eden, şehrin müdâfaa unsurlarını kuvvetlendiren ve çevresinde birçok *kaşba* lar inşâ eden ve ova kabilelerini teşkilâtlandıran Mülây İsmâ'il'in hükümdarlığı zamanıdır (1082 — 1139 = 1672 — 1727). Onun ölümünden sonra ülkede emniyetsizlik ve anarşi yeniden baş göstermiştir. Türkler tekrar zuhûr etmişlerdir. Nihâyet 1795'te Ucda'yi Fas idâresi altında bırakacak olan şerifin bir müfrezesi şehri hâkimiyeti altına almış ve orada bir 'âmîl (vâli), sultanı temsil etmiştir.

1844'te İslâ savaşıdan sonra şehir, sultanın 'Abd al-Kâdir'e yaptığı yardım yüzünden cezâ olarak kısa bir süre için Fransızlar tarafından işgal edilmiş, 1859'da da Fransız askerleri tekrar ortaya çıkmış ve şehri 1907'de zaptetmişlerdir.

Eski Fas şehirlerinden biri olan Ucda, mahallî idarenin yokluğundan dolayı gümrük kaçakçılarının ve Cezayir kanunlarından kaçanların sık sık uğradığı bir yer hâline gelmiş iken, şüpheli bütün unsurlardan temizlenmiştir. Kendi surları içinde sıkışmış olan Ucda, ancak 1896'dan bu yana etrafına yeni mahalleler ve güzel bahçeler inşâ edilerek geliştirilmiştir. Şehrin nüfûsu mülhakatıyla birlikte 1971 sayımına göre, 634.000 civârındadır.

Bibliyografya: al-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale* (nşr. de Slane), Cezayir, 1911, s. 77 v.d.; trc. JA, 1859, II, 160; İbn Haldûn, *Histoire des Berbères* (nşr. de Slane), II, 44; trc., III, 243 ve tür. yer.; İbn Abî Zar', *Kirfâs* (nşr. Tornberg), s. 65; trc. s. 89 ve tür. yer.; Aug. Bernard, *Les confins algéro-marocains* (Paris, 1911); L. Voinot, *Oudja et l'amalat* (Oran, 1912); H. Saladin, Beaulaincourt'un *Bulletin archéologique*, 1910, s. 224 v.dd.'deki *Les monuments d'Oudja* makalesine dayanmaktadır; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, II, 481, 558 v.d.; P. Ricard, *Le Maroc (Les guides bleus)*.

(G. MARÇAIS.)

ÜMEYYE. UMayYA, B. 'ABD ŞAMS, Mekke'de Kureys'in en mühim kolu olan Emevîlerin ceddî. Seceresi (Umayya b. 'Abd Şams b. Manâf b. Kuşay) ve nesli Wüstenfeld'in *Geneal. Tabellen*, U, V'inde gösterilmiştir. İsmi kendi kabilesine aile olmuş diğer bütün Arap kabile ve aşiretlerinin mühim ceddîleri gibi, onun da hakkı

hüviyeti yahut hal tercümesine dâir nakledilen teferuat ihtiyatla karşılanmalıdır. Bununla berâber rivâyetlere karşı çok şüpheci bir tavır takınmak, bunlara olduğu gibi inanmak kadar yanlış olur. Emevîler, islâmiyetin başlangıcında yaşadıklarına göre, ceddîleri Umayya'den üç batın sonra gelmişlerdir (msl. Abû Sufyân b. Harb b. Umayya). Bu itibarla Umayya'nın tarihî bir şahsiyet olması ihtimâlini reddeden hiçbir delil olmadığı gibi, rivâyetlerde onun efsânevî bir kimse olduğuna yahut böyle bir ismin sonradan uydurulduğuna dâir inandırıcı herhangi bir husus da yoktur. Umayya ismi, Arap ad koyma an'anesinde sık rastlanılan ve hem şimâl hem de cenup kabilelerinde kullanılan bir isimdir. Emevîlere muhalif çevreler bu kelimeyi (câriye mânasına gelen „ama“ kelimesinin ism-i tasgîri) bir lelak saymışlardır. Kelimenin aslı şekli olan „Banû Ama“'yi bir kabilenin adı olarak da görmekteyiz (bk. İbn Durayd, *Kitâb al-istihkâk*, s. 34).

Umayya, Hâşim b. 'Abd al-Muhtalib'in amcazâdesi idi ve rivâyette nakledildiğine göre Hâşim'in nüfûzunu kıskandığından onu, hakemliğini Huza'a kabilesinden bir kâbinin yaptığı *munâfara* [(haseb, neseb ve şeref husûsunda atışma)]'ye dâvet etti. Yenilen Umayya [önceden kararlaştırılan *munâfara* şartlarına göre, elli deve vermek ve] on sene müddetle Mekke'yi terketmek zorunda kaldı (bk. al-Tabarî, I, 1090; İbn Sa'd, I/1, 43 v.d.). Bu rivâyet sâdece Arap imparatorluğunda, hicretin birinci ve ikinci asrındaki siyâsî mücadelenin merkezini teşkil etmiş olan Emevîler ve Hâşimîler (Ali taraftarları ve Abbâsîler) arasındaki rekabetin (krş. al-Makrizî, *al-Tanâzu' va'l-tahâşum fi-mâ bayna Banî Umayya va Banî Hâşim*, nşr. Vos, Leyden, 1888) ilk tezâhürüdür. Bu tamamıyla âlimane bir menş'e dayanan bir efsane görünümündedir Nitekim Umayya ve yeğeni 'Abd al-Muhtalib b. Hâşim'in ve diğer Kureys kabile reislerinden müteşekkil sefâret erkânının Himyerî hükümdârı Sayf b. Zî Yazan'e onun Habeşlileri mağlûb edişinden sonra elçi olarak gidişlerine dâir rivâyet de (al-Azrakî, *Kitâb ahbâr Mehkâ*, nşr. Wüstenfeld, I, 99; al-Ağânî, XVI, 75—77; İbn 'Abd Rabbihi, *al-İkd al-farîd*, Kahire, 1293, I, 131—133 [„emsâl“e dâir te'lîflerde *Marhaban*'in şerhi münâsebetiyle verilen tarihî bilgiler] v.s.) yalnız Kureys'in itibârını yükseltmek ve islâmiyetin gelişini önceden haber vermek gayesine mâtufdur. Mekke sokaklarında oğlu Abû 'Amr'a dayanarak dolaşan zayıf ve son derece geçkin bir ihtiyar olan Umayya'yi göya görenler olduğuna dâir rivâyetlerin doğruluğu da bizce oldukça şüphelidir (tarihçi Hayşam b. 'Adî'ye göre Abû 'Amr hakikaten Umayya'nın sonradan evlâd edindiği kölesiydi; bk. al-Tabarî, I, 967; al-Ağânî, I, 7 v.d.).

Tarihî kaynaklara (al-Azrakî, s. 71 v.b.) göre Umayya, babası 'Abd Şams gibi savaşlarda Mekke ordusunun, sonradan oğlu Harb'e ve torunu Abû

Sufyân'a intikal eden kumandanlığını (*al-kiyâda*) yapıyordu. Yukarıdaki ifâdeden bunun devamlı bir askerî vazife olarak telâkki edilmemesi (bu daha ziyâde ihtiyaç anındaki bir vazifelendirmeye benzer) gerekir ise de, Umayya'nın oğulları yanı sıra askerî liderlik yapmış birçok diğer kabîle mensupları ve hattâ halifeler (bu hususta bk. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrut, 1928, s. 273—293'deki *Les „Ahabis“ et l'organisation militaire de la Mecque*) bulunmasına rağmen ve kelimenin (*kiyâda*) orduya harp sâhasında bizzat kumanda etmekten ziyâde Cumhuriyet idâresinin askerî mes'elelerini idâre etmek mânâsı da dikkate alınrsa, Umayya ve oğullarının deruhde ettikleri askerî liderliğin devamlı bir vazife olduğu husûsundaki ifâde doğru olarak kabûl edilebilir. Esâsen Umayya oğullarının hiçbirisi, ne askerî ve ne de siyâsî teşkilâtçılık kabiliyetinden mahrum idiler.

İslâmiyetin başlangıcında Banû Umayya Mekke'de en kuvvetli kabîle olarak görünür. A'yâş ve 'Anâbisa (bu âilede sık tesâdüf edilen 'Anbasa'nın nisbe isimlerinden yapılan cemi şekli) adlı iki ana kol tarafından temsil edilirdi. Birinciler müşterek cedlerinin, adlarındaki kök harflerinin aynı veya benzeri olan (adlandırma an'anesinde sık rastlanan teâmüle göre) bir isim taşıyan (:Abu'l-'Îş, al-'Uvays, al-'Âşî, Abu'l-'Âşî) bir oğlundan geldiklerini iddia ediyorlardı. Diğerleri Harb'in, Abû Harb, Sufyân (onun isminden meşhur Abû Sufyân b. Harb'in amcası) 'Anbasa) 'Amr ve Abû 'Amr (isminin Zekvân olduğu söylenen bu sonuncu, yukarıda da zikredildiği gibi, muhtemelen Umayya'nın bir evlâtlığı idi) in âileleri tarafından temsil edilirdi. Abu'l-'Âşî'nin oğullarından biri olan al-Hakam'den, Marvân b. al-Hakam yoluyla, onun halefleri olan Emevî halifeleri aynı zamanda Endülü's emîrleri (sonradan halifeleri) gelir. Halife âilesinin bâzı kolları Mısır ve İran'da yerleştiler. Âilenin büyük bir kısmının h. 132'de Abbâsîler tarafından katledilmesine rağmen bâzısı hayatta kaldı. Bunlar arasında Marvân I.'in kardeşlerinden birinin oğlu olan, *Kitâb al-Ağânî* müellifi Abu'l Farac al-İşfahânî vardır. Kendisinin şiî görüşleri, mensûbu olduğu âileninkine tuhaf bir şekilde zıd düşmekte idi. Abu'l-'Âşî'nin bir başka oğlu olan 'Affân, Halife 'Osmân'ın babası idi; onun torunları pek çoktur (bunlar arasında şâir al-'Arcî vardır; bk. *al-Ağânî*, s. 153—166) ve onların birçoğu Emevîler devrinde mühim vazifelerde bulunmuşlardır. 'Âş b. Umayya neslinin en meşhur simâsı, Halife 'Osmân devrinde Kûfe vâililiğinde bulunan ve haince harekâtı, halifeye karşı isyan sebeplerinden biri olan Sa'id b. al-'Âş b. Sa'id b. al-'Âş'dır. Abu'l-'Îş kolu da, hepsi Asid b. Abi'l-'Îş'dan gelen Emevîlerin hükümlerliliği sırasında birçok mühim şahsiyetler yetiştirmiştir.

'Anâbisa koluna gelince, onun en meşhur âilesi

şüphesiz Harb soyundan gelendir. Harb'in oğlu islâmın başlangıcında büyük bir rol oynayan Abû Sufyân'dır. O, kısa zamanda oğlu Mu'âviya yoluyla Yazid I.'in oğlu Mu'âviya II.'de son bulan Süfyanî halifeleri sülâlesinin kurucusudur. Yazid'in bir başka oğlu Hâlid'in Arap simyasının kurucusu olduğu söylenir; yine Yazid'in bir torunu Abû Muhammed Ziyâd b. 'Abd Allâh b. Yazid al-Sufyânî, Medine'de 132 senesinde Abbâsîler tarafından katledilmişti (al-Tabarî, III, 54). Halife 'Omar'ın zamanında Suriye ordusunun kumandanlığında Mu'âviya'nın selefi olan Yazid b. Abi Sufyân hiç oğul bırakmadı. Abû Sufyân'ın diğer oğulları 'Utba, 'Anbasa, Yazid, Muhammed ve 'Amr'dan yalnız ilk ikisinin zürriyeti devam etti. Banû Umayya'nın diğer bir kolu, yukarıda işâret edildiği gibi, Umayya'nın öz babası olup olmadığı husûsunda şüphe bulunan Abû 'Amr b. Umayya'den gelen koldur. Bunlar arasında Halife 'Osmân zamanında Kûfe vâlisi olup sonradan hilâfeti sırasında Mu'âviya'nın yakınlığını kazanan ve bir şâir olarak da tanınan al-Valid b. 'Ukba b. Abi Mu'ayt b. Abi 'Amr (*al-Ağânî*, IV, 175—190) vardır. Babası 'Ukba, Bedr harbinde hapsedilmiş ve Peygamber'e, Mekke'de islâmı tebligâtı sırasında yaptığı affedilemeyecek derecede ağır hareketler sebebi ile, ölüme mahkûm edilmişti. Babanın bu utanç verici hatâsı, evlâtlarına çok ağır gelmiş, zaman zaman ve bilhassa Emevîlere karşı Ali taraftarlarının münakaşalarında sık sık hatırlanmıştı. al-Valid'in bir oğlu Abû Ka'fîfa 'Amr de bir şâir idi (*al-Ağânî*, I, 7—18). Abû 'Amr kolundan gelenlerin hepsi de Irak ve Elcezîre'de yerleşmişlerdir.

Bibliyografya: İbn Durayd, *Kitâb al-İstikâk* (nşr. Wüstenfeld), s. 45—50, 103 v.d.; İbn al-Kalbî, *Camharat al-ansâb*, Brit. Mus., nr. 23, 297, var. 11b—18a. Şu eserde de geniş mâlûmat vardır: H. Lammens, *Études sur le règne de Mo'avia Ier*; ayn. mll., *Le califat de Yazid Ier* (MFOB, I—VI).

(G. LEVI DELLA VIDA.)

ÜMEYYE. Umayya, b. Abi'l-Salt Abd Allâh b. Abi Rabi' b. 'Avf al-Sakafi, Şakîf kabilesine mensup bir şâir olup, Milâdî VI. asrın sonlarında ve VII. asrın ilk yarısında Taif'te yaşamıştır. Mekke'nin nüfûzlu âilelerinden birine mensup olan annesi Ruqayya, Kureysîlerden 'Abd Şams b. 'Abd Manâf'ın kızı idi. Muâsırları ve daha eski şâirler arasında Umayya, bir dereceye kadar şehirli hüviyeti taşıyan, kitabî kaynaklarla ilgili olduğu anlaşılan ve şiirlerinde dinî mevzûlara yer veren, nâdir şâirlerden biridir.

Umayya hakkında oldukça bol rivâyet nakledilmiştir. Ancak bunlara birtakım menkabevi unsurların karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu menkabelerden ve şiirlerinden anlaşıldığına göre, islâmiyetten önceki semâvî dinler hakkında bilgisi bulunan, put-

lara tapmayı reddeden şâir, İbrâhim'in getirdiği dinin devamı kabûl edilen *Hanifiya* [bk. mad. HANİF]'nin mensuplarındandı. Bu bakımdan islâmiyete yakın bir inanış taşımaya ve Peygamber'in muâsırı olmasına rağmen islâma girmeyişi, onun, Arapların arasından bir Peygamber geleceğini eski semâvî kitaplardan okuyup, kendisinin nebîlik hevesine düşmesi yüzünden, Peygamber'i kıskanması (*al-Ağânî*, III, 187; IV³, 122), aynı zamanda islâma karşı cephe alan Mekke'li Kureysîlerle olan yakın alakasıyla izâh edilmiştir. Nitekim Mekke'nin nüfûzlu simâlarından tâcir 'Abd Allâh b. Cud'ân'ı medheden Umayya, Bedr vak'asında ölen ve aralarında bâzı yakınlarının da bulunduğu müşrikler için mersiye söylemiştir. İbn Hişâm (*al-Sira*, II, 30—32) vâsitasiyle intikal eden bu mersiye'nin rivâyetini Peygamber yasaklamıştı.

Umayya, 10 (632) ve daha kuvvetli bir rivâyete göre 8 (630) yılında öldü.

Babası Abi'l-Salt 'Abd Allâh ile, Umayya'nın dört oğlundan al-Kâsim ve Rabi'a da şâirdiler.

Umayya, san'atkar olarak çok eskiden beri büyük bir takdir görmüştür. Onu „insanların en büyük şâiri“ olarak vasıflandıran şâir Kumayt (ölm. 126=743), „o, bizim gibi söyledi, halbuki biz onun gibi söyleyemedik“ demişti (*al-Ağânî*, III, 187=IV³, 122). Kumayt bu değerlendirmesinde her halde bedevî şâirleri kasdetmiş olmalıdır. Nitekim Abû 'Ubayda (ölm. 210=825), „Şehirlielerin en büyük şâirlerinin Yaşrib (Medine)'liler olduğu, sonra 'Abd Kays, sonra da Şakîf kabilesi şâirlerinin geldiği, Şakîf'in en kudretli şâirinin de Umayya b. Abi'l-Salt olduğu kanâatinde Araplar birleşmişlerdir.“ demişti (göst. yer.).

Eski şâirlerin birçoğunda olduğu gibi, Umayya'nın de şiirlerinden kalan ve ona nisbet edilen parçalara bakarak bu hükümlere katılmak güçtür. Onun şiirlerinin büyük kısmının çok erken devirde kaybolduğu anlaşılmaktadır. Nitekim al-Haccâc (ölm. 95=714), artık Umayya'nın şiirlerini bilenlerin kalmadığından yakınmıştı. al-Haccâc'ın buna dâir sözünü (*al-Ağânî*, III, 188=IV³, 123) al-Madâ'inî'den nakleden, ensâb ve *ahbâr* âlimlerinden ve büyük râvîlerden olup *Ahbâr Umayya* adlı bir eserden de bahsedilen (İbn al-Nadim, *K. al-Fihrist*, nşr. G. Flügel, Leipzig, 1872, s. 111) Zubayr b. Bakâr (ölm. 256=870), her halde, şâirden o devre intikal eden şiirleri bilmiyor değildi. al-Aşma'î (ölm. 216=831)'den öğrendiğimize (*Fuḥūlât al-şu'arâ*, s. 500) göre, muâsırlarından Vahb b. Carir, babasının, Umayya'nın 300 kasideini derlediğini söylemişti. Umayya'ye nisbet edilen parçaları verirken kullandığı ifâdelerinden, İbn Hişâm (ölm. 218=833)'ın da böyle bir mecmuaya sâhib olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Muhammed b. Hâbib (ölm. 245=860), Umayya'nın divanını şerh etmişti. Fazla yayılmadığı an-

laşılan bu eserden, 'Abd al-Kâdir b. 'Omar al-Bağdâdî (ölm. 1093=1682) faydalanmıştır (*Hiżnât al-adab*, I, 120, 122=I², 228, 230 v.d.). Fakat bugün bu çalışmalar mevcut değildir. Friedrich Schulthess, Umayya'ye isnâd olunan şiirleri büyük bir sabır ve titizlikle bir araya getirmeye çalışırken adı geçen eserlerin hiçbirini bulamadı. Dile, edebiyata, tarihe, hâl tercümesine v.b. dâir çok çeşitli kaynaklarda dağınık olarak bulunabilen, bir kısmı şüpheli isnadlarla veya farklı rivâyetlerle yayılmış parçaları topladı (*Umayya ibn Abi Şalt, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet*, 1906, s. 71—89 ve bilhassa *Umayya ibn Abi Şalt, die... Gedichtfragmente*, Leipzig, 1911). Notlarda verdikleri hâric, 569 beyit tutan 83 parçanın metnini ve Almanca tercümesini ihtivâ eden bu sonuncu eserdeki şiirlerin büyük kısmı, uzun kasidelerden kalmış bir veya iki beyitlik parçalardır ve ancak 7 tanesi 20 beyitten fazla olup, bunların da yalnız 3'ü 40—50 beyitlik kasidelerdir. E. Power, Schulthess'in ilk tedkikine bâzı ilâveler yapmış (*The Poems of Umayya b. Abi'l-Salt, Additions, Suggestions and Rectifications, MFOB*, 1906, I, 145 v. dd.), daha sonra Başîr Yamût, yine Umayya'den kalan şiirlerden bir *Divân* (Beyrut, 1352=1934) tertip etmiştir. 500 beyitten ibâret olan bu mecmuadaki parçalardan bir kısmı Schulthess'in derledikleri arasında yoktur.

Umayya'ye isnad edilen şiirlerin tedkikinde karşılaşılan mes'ele, sâdece bunların büyük kısmının bugün elimizde bulunmayışından ibâret değildir. Kalabilen bu dağınık parçaların bir kısmının ne dereceye kadar aslî şekillerini koruyabildikleri, hattâ bâzılarının ona âit olup olmadıkları hakkında da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu şüpheler, oldukça eski vâkualara dayanmaktadır. Meselâ al-Nâbigat al-Ca'dî (ölm. 50=670), bir kasideisinin Umayya'ye isnâd edildiğini daha sağlığında görmüştü (*al-Cumahi*, s. 106 v.d.). Hicretin ikinci asrında, başkalarına âit birçok şiirin Umayya'ye veya onunkilerin başkalarına isnâd edildiğini, bâzı şiirlerinin bozulmuş rivâyetlerinin bulunduğunu, İbn İshâk'tan naklettiği parçaları verirken İbn Hişâm'ın yaptığı isnâd ve rivâyet düzeltmeleri açıkça gösterir.

Umayya'nın bugün mevcut şiirlerini, muhtevâları bakımından iki grupta mütâlaa etmek mümkündür: a) Medih, risâ, fakr gibi mevzûlara dâir olup bedevî şâirlerin geliştirdiği, eski Arap şiirinin an'anevi karakterini aksettirenler. Bunlar, diğer Câhiliye devri san'atkarlarının eserlerinden farklı değildir. b) İkinci bir grupta toplanabilecek şiirleriyle Umayya, dinî duygulara karşı alakasız görünen, sâdece zamanın devamlı akışı ve dünyanın, geceler, günler ve mevsimlerle yenilenişi içerisinde, insan hayatının kısa ve çaresiz fâniliğinin ifâdesi etrafında gelişmiş, müşterek bir felsefesi olan eski şâirler arasında, çok farklı bir hüviyet gösterir. Ona

isnâd edilen bu gruptaki şiiirlerde, âhiret ve âlemlerin yaratıcısı bir tek Allah inancı telkin edilir; yerin ve göğün yaratılışından, meleklerden, hesap gününden, cennet ve cehennemden, semâvî kitaplarda ibret olarak geçen Âd ve Sâmûd kavimlerinin âkıbetlerinden, tûfan hâdisesinden, enbiyâ kussalarından v. b. bahsedilir. Mev'ize ve nasihat tarzındaki parçalarda bâzı fabl'ler yer alır. İhtivâ ettikleri Arâmî birtakım nâdir kelimeler eski lûgat âlimlerinin de alâkasını çekmiş olan ve bilhassa mevzûlarıyla Umayya'ye en bâriz husûsiyetini veren bu şiiirler, çeşitli iddiâ ve görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Meselâ Cl. Huart, Umayya'nın bu şiiirlerini Kur'an'ın kaynaklarından biri olarak görmek istemişti (*Une nouvelle source du Qorân*, J. A. X. seri, 1910, IV, 125—167). Tor Andrae, bu görüşü reddederek (*Die Entstehung des Islams und das Christentum*, Upsala, 1926, s. 48 v. dd.) bunların, Kur'an'da geçen kussalarla alâkalı olarak, kuşşâs'ın uydurup, ilk müfessirlerin de nakil ve rivâyet ettikleri, bu sebeple daha H. I. asırda Umayya'nın şiiirlerine katılmış parçalar olması gerektiğini göstermeye çalıştı (Cl. Huart'a yapılan diğer itirazlar için bk. G. A. L., Suppl., I, 56). Hiç değilse bir kısmı şiiiheli olan bu şiiirlerin Umayya'ye isnad edilmeleri, muhakkak sebep-siz değildir. Yukarıda hanîf'lerden olduğuna işâret edilen şâirin, Kur'an'ı ilk defa okuyan kimse olduğu, putlara tapmayı reddettiği, hattâ şiiirlerini Peygamber'in islâma çok yakın bulduğu söylenir (msl. bk. İbn Kütayba, s. 429; Ağânî, IV, 129).

Umayya daha önceki semâvî kitaplardan da haberdardı. Hattâ, islâmın zuhûrundan çok sonra ölen Umayya'nın, bahis mevzuu şiiirlerin bâzılarını son zamanlarında söylemiş olması da mümkündür. Esâsen birkaçının uydurma olduğunda ittifak edilen bu parçalar veya yanlış isnadlar için Umayya'nın seçilmesine, nasıl 'Antara harb şâiri, Omar b. Abî Râbi'a aşk şâiri olarak anılıyorsa, Umayya'ye de din ve âhiret şâiri denilmesine (al-Aşma'î, *ayn. esr.*, s. 500), onun fikir ve şiiirlerinin buna uygun bulunması âmil olmuştur.

Bibliyografi: İbn Hişâm, *al-Sîrat al-Nabaviyya* (nşr. M. al-Sakâ, İ. al-Abyârî, 'A. Sibli), Kahire, 1955, I², 14, 47, 58, 60, 65, 227, 242, 536, 675; II, 30—33, 112; İbn Hişâm'ın gösterilen yerlerdeki isnâd ve rivâyet tashihleri için ayrıca bk. Nâsir al-Dîn al-Asad, *Maşâdir al-Şi'r al-Cahili* (Kahire, 1962), bk. *indeks*; al-Câhiz, *K. al-hayavân* (nşr. 'Abd al-Salâm Muhammed Harûn), Kahire, 1357—1364 = 1938—1945; II, 320—326; III, 510—511; IV, 196—197; al-Makdisî, *K. al-bad' va'l-târîh* (nşr. Cl. Huart), Paris, 1899—1919, I—VI, bk. *indeks*; al-Tibrizî, *Şarh Hamâsa Abî Tammâm* (Bulak, 1296), II, 133; IV, 144—145; Abû Zayd al-Kuraşî, *Camhara aş'ar al-'Arab* (nşr. 'Alî Muhammed al-Bacâvî), Kahire,

1378=1976, II, 507—514, ayrıca bk. *indeks*; Abû Bakr Muhammed b. Dâvûd al-İşbahânî, *K. al-Zahra* (nşr. J. al-Samarra'î ve Nûrî H. al-Kaysî), Bağdad, 1294 = 1974, II, 22—27, 29—31, 83.

al-Aşma'î, *Fuḥūlât al-Şu'arâ* (nşr. Charles C. Torrey), ZDMG, 1911, LXV, 500; İbn Sallâm al-Cumahî, *Tabakât al-Şu'arâ* (nşr. Maḥmūd Muhammed Şakir), Kahire, 1952, s. 220—224; İbn Kütayba, *K. al-Şi'r va'l-Şu'arâ* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire, 1364—1369, s. 429—433; Abû'l-Farac al-İşfahânî, *K. al-Ağânî* (Bulak, 1285), III, 186—193; XVI, 71—81; Kahire, 1931 (= Ağ. s.), IV, 120—133; Abû 'Ubayd al-Bakrî, *Simt al-la'âlî* (Kahire, 1354 = 1936), s. 362 v. d.; 'Abd al-Kâdir al-Bağdâdî, *Hzânât al-adab* (Bulak, 1299), I, 118—122.

Mehmed Fehmi, *Târîh-i edebiyât-ı arabîye, I, Cihiliye devri* (İstanbul, 1332 = 1917), s. 32—43; L. Cheikho, *Şu'arâ al-naşrâniya* (Beyrut, 1890), s. 219—237; E. I., mad. UMAIYA; C. Nallino, *Târîh al-adâb al-'arabiyya min al-Câhiliyya hattâ 'aşr Banî Umayya* (Kahire, 1954), s. 77 v. d.; Fr. trc. Charles Pellat (Paris, 1950), s. 62 v. d.; Brockelmann, G. A. L., Suppl., I, 55 v. d.; A. trc. 'Abd al-Halîm al-Naccâr (Kahire, 1968), I², 113 v. d.; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* (Paris, 1952—1956), s. 304—306; Şavkî Zayf, *Târîh al-adab al-'arabi, I: al-'Aşr al-câhili* (Kahire, 1960³), s. 394—397.

(NİHAD M. ÇETİN.)

ÜMMET. UMMA (A., c. umam), topluluk, halk, cemâat, tâife; bir dinin mensupları, bir peygambere inanıp onun etrafında toplananlar demektir. Kelime Kur'an'da 64 yerde geçer. Tefsirlerde, *garib al-Kur'an'a*, *al-aşbâh va'l-naẓâ'ir'e* dâir eserlerde ve lûgatlerde umma'nın Kur'an'da şu mânalara geldiği kabul edilmiştir: Taşındıkları müsterek vasıf veya vasıflarla belli bir grup teşkil eden insanlar veya diğer canlılar, hayvan cinsleri (Kur'an, VI, 38; bu mânada hadîste geçişi için bk. Muslim, *al-Câmi' al-şâhih*, İstanbul, 1333, VIII, 43; *al-Salâm*, hadîs 148; İbn al-Aşir, *al-Nihâya*, Kahire, 1322, I, 53; A. J. Wensinck, *al-Mu'cam al-Mufahras*, Leiden, 1936, I, 92, st. 2, str. 33, 36); dilleri, âdet ve an'aneleri, yaşayış tarzları v. s. ile ayrı gruplar teşkil ederek bir arada yaşayan küçük veya büyük topluluklar, halk, *kavm* (Kur'an, XVI, 92; XII, 34); böyle bir toplulukta daha husûsî bağlarla meselâ akrabalıkla bir araya gelen daha küçük cemâatlar (':aşaba, bk. Kur'an, II, 128, 134). Bir zamanı, bir devreyi berâber yaşamış eski toplulukları ifade eden umma kelimesi *karn*'ın müterâdifidir. Nitekim *karn* gibi umma'nın de, zamanla ilgili mânası olup, Kur'an (XI, 8; XII, 45)'da vakit, müddet, sayılı seneler mânasına da gelmiştir. Kelimenin sayılan

mânalarında devam edegelen gerek cemâat, topluluk, gerek mensûbiyet, bağlılık fikri, dinî istilâh olarak kullanılışında daha açık şekilde görülür. Bu mânada ümmet, mü'min veya kâfir, kendilerine peygamber gönderilmiş topluluklardır (msl. Kur'an, X, 47; XXXV, 24); hattâ böyle bir topluluk içerisinde imanda ve amelde ayrı bir grup teşkil eden küçük cemâatlara da umma denilmiştir (Kur'an, III, 111; VII, 164). Topluluk ismi (*ism al-cam'*) olan umma'nın bu mânalarının birleşip düğümlendiği mefhumu tesbit etmek isteyenlerden İbn Fâris (ölm. 395=1005), isâbetli bir görüşle, bütün bunları şu esasta toplamıştır: Bir şeye mensup olan, ona izâfe edilen, bağlanan her topluluk bir umma'dır (*al-Makâyis*, I, 27, str. 9-10). Bu fikri daha açıklayan al-Râğib al-İşfahânî (ölm. 502=1108)'ye göre (*al-Mufradât fi garib al-Kur'an*, Kahire, 1322, kenarda, s. 43 v. d.) ise, umma, zaman, mekân, din v. s. gibi her hangi bir hususta bir araya gelen topluluktur. Bir araya gelme, ya ihtiyâridir veya -insanlardan başka canlılarda, meselâ kuşlarda, böceklerde v. s. olduğu gibi- yaratılıştan gelen, cins ve sınıfları ayıran irâde ve ihtiyar dışı bir âmildir.

İşâret edildiği gibi, ümmet olarak anılan cemâati teşkil eden fertlerin çokluğu veya azlığı mühim değildir. Hattâ İbrâhim Peygamber Kur'an'da (XVI, 120) tek başına "umma" olarak anılmıştır. Dil ve tefsir âlimleri, bunu, kavmi içerisinde onun, tek başına bir cemâati temsil etmiş olmasıyla açıklamışlardır (krş. Kuşş b. Sâ'ida'nın kıyâmet gününde tek başına bir ümmet sayılacağı hakkındaki hadîs: İbn al-Aşir, *ayn. esr.*, I, 53). Bununla beraber anılan âyetteki umma'ye Abû 'Ubayda (210=825), *imâm*, yâni rehber, önder mânasını vermiştir (msl. bk. al-Azhari, *Tahzib al-luğa*, XV, 635, str. 11-12; İbn Manzûr, *L. A.*, XIV, 292, str. 15). Nitekim Kur'an'da (II, 124) yine İbrâhim'e "seni insanlara imâm yapacağım" denilmektedir (Umma'nın *imâm* mânasını taşıması Kureys lehçesine mahsustur. bk. Camil Sa'îd, Dâvûd Sallâm, *Mu'cam lûgât al-kabâ'il va'l-amşâr*, Bağdad, 1398=1978, I, 28). Umma'nın bâzı âyetlerde de (msl. XLIII, 22, 23) din ve şer'iât mânasına geldiğine tefsir ve lûgatlerde işâret edilmiştir.

Eski ve büyük edebî lehçelerde bu değişik mânaları kazanmış bulunan (bk. *Mu'cam lûgât al-kabâ'il va'l-amşâr*, göst. yer.) kelimenin, gerek daha islâmiyetten önce, gerek sonraları iktisâb ettiği diğer mânaların belli başlıları da şunlardır: iyiliği öğreten, nefsinde iyi hasletleri toplamış kişi, âlim; rehber (imâm'a) uyma, tâat; kıyâmet; yüz, boy-bos, endâm, görünüş; sevinç, ferah v. s. Bugün en çok din ile alâkalı mânasıyla birlikte kavim, halk ve millet mefhumlarını ifade etmektedir (msl. *al-Umma al-muttaḥida* "Birleşmiş milletler").

Umma'nın *mim* kökünden gelen bâzı kelime-

lerle, bu arada umm ve bilhassa imma ile birçok ortak mânası vardır. Abû 'Amr al-Şaybânî (ölm. 213=828), bunların ve diğer müstaklâların asıl ve ortak mânasının amma ("yöneldi") fiilinde yaşadığına dikkati çekmiştir: Bir dinin mensupları olan umma, aynı maksada yönelmiş olanların cemâatidir; imma ("nîmet") insanların isteyip aradığı, yöneldiği şeydir. Eşi, benzeri bulunmayan tek kişi (umma), hedefinin ayrı oluşuyla diğer insanlardan ayrılır v. s. (*Tahzib al-luğa*, XV, 635 v. d.; *L. A.*, XIV, 292, str. 15-22).

Bütün bunlar Kur'an'da ve hadîste en hâkim mânasıyla, bir peygambere, bir dine tâbi cemâati ifade eden umma istilâhının nasıl geliştiğini açıkça göstermektedir. Şu hâlde bu kelimenin yine Kur'an'da geçen "muayyen bir süre, din" mânalarındaki umma ile bir alâkası olmayıp, Peygamber tarafından İbrânî veya Arâmî'den alındığını iddia etmek (bk. E. I., mad. UMMA), —maksadı bir tarafa bırakırsanız— lüzumsuz bir gayrettir. Esâsen aynı asıldan gelen dillerde ortak unsurların bulunması tabiidir.

Başlangıçta bütün insanlar bir ümmet hâlindeydi; sonra bölündüler. Her ümmete, onları hak dine, doğru yola dâvet eden bir peygamber gönderildi (Kur'an, VI, 42; X, 47; XIII, 30; XVI, 43, 63; XXXV, 24). Peygamberlere ve getirdikleri kitaplara inanarak hidâyete erişenler, bunun mükâfatını göreceklidir (II, 136-137; III, 113-115; V, 56; VII, 158-159). Bunların imân edenleri (*ummat al-icâba*) olduğu gibi, etmiyenleri (*ummat al-da'va*) de olmuştur. Birinciler için mükâfat, ikinciler içinse cezâ ve azâb vardır (V, 70; VII, 181-182; XIII, 36; XVI, 36; XXIII, 44; XXIX, 18; XXXV, 42; XL, 5). Hattâ peygamberleri yalancılıkla ithâm eden, tutukları yanlış yolda ısrar gösteren ümmetlerden bâzıları daha dünyada cezâlarını görmüş, helâk olmuşlardır (XXIII, 44). Doğru yoldan saptıkları hâlde, dünyada Hakk'ın rahmet ve nîmetlerinden faydalananlar da âhirette azâb göreceklidir (XI, 48). Zîrâ âhirette her ümmet, mutlaka sorguya çekilecektir (VII, 38; X, 45; XIII, 83), Bâtıla sapanlar, kıyâmet günü hüsrâna uğrayacak, "kitabının başına çağrılacak" olan her ümmete "yaptıklarının karşılığı" olan mükâfat veya mücâzat verilecektir (XLV, 27-28). Bu arada peygamberler, ümmetleri için şahâdette bulunacaklardır (XVI, 84; XXVIII, 75).

Yalnız kendi kavmini değil, bütün insanları islâma dâvet için gönderilmiş bulunan (al-Buhârî, I, 95; *Şalât*, bâb 56) Peygamber'e inanan ve tâbi olanlar da bir ümmet teşkil ederler (XIII, 30; II, 143; III, 110). Bu sonuncular, hadîste çok geçer (bk. A. J. Wensinck, *ayn. esr.*, I, 92-98). Kendilerine Peygamber'in *ummatî* (ümmetim) diye hitabettiği bu topluluk umûmiyetle umma Muhammed (Ümmet-i Muhammed), Umma Muhammediyya (Ümmet-i Muhammediye) yahut "İslâm ümmeti"

diye anılır. Peygamber de, daha önceki resûller gibi, ümmetine müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir (XXXV, 23-24). Dâveti, gönderildiği topluluktan başlayarak bütün âleme yayılmış olan Muhammed, peygamberlerin, ümmeti de ümmetlerin sonuncusudur. Bununla beraber, kıyâmet gününde ümmetiyle beraber cennete ilk giren o olacaktır (al-Buhârî, *al-Şahîh*, Bulak, 1323, IV, 177: *al-Anbiyâ*, bâb 49; Muslim, *Câmi' al-Şahîh*, III, 6-7: *Cumû'a*, hadis 19; VIII, 67: *al-Da'avât*, bâb 1); çünkü, her nebînin kendisine has müstecâb (kabûl olunan) bir duâsı vardı. Peygamber bunu, kıyâmet günü ümmetine şefâat için saklamıştır (al-Buhârî, VIII, 67; *al-Da'avât*, bâb 1; Muslim, *ayn. esr.*, I, 130-132: *al-İmân*, hadis 340). Kıyâmet gününde insanların hâlinin tasviri ve Peygamber'in ümmetine şefâati için ayrıca bk. al-Buhârî, IV, 134 v.d.: *al-Anbiyâ*, bâb 4; VI, 84-86: *İsrâ* sûresi tefsiri bâb 4, 10; IX, 107: *al-İ'tizâm*, bâb 19; Kâmil Miras, *Tecrid-i sarîh tercümesi ve şerhi*, Ankara, 1972, XI², 119-127).

Bibliyografya: Metinde gösterilen yerlerden başka bk. (mad. *umm*); Abu'l Tayyib 'Abd al-Vâhid b. 'Alî al-Luğavî, *Şacar al-durr* (nşr. Muhammed 'Abd al-Cavâd, Kahire, 1968, 2. tab'), s. 163; İbn Fâris, *Mu'cam ma'hûyis al-luğa* (nşr. 'Abd al-Salâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1966, I, 27 v.d.; al-Cavharî, *al-Şihâh* (Bulak, 1282), II, 259, mad. *umm*; Vankulu Mehmed b. Mustafa, *Tercüme-i Şihâh-ı Cevheri* (İstanbul, 1141), II, 357; al-Zamahşarî, *al-Fâih fi garîb al-hadis* (Kahire, 1324), I, 26; Abû Hayyân al-Andalusî, *Tuhfat al-arîb bi-mâ fi'l-Kur'ân minâ'l-garîb* (nşr. Ma'lûb, H. al-Hadîşî), Bağdad, 1397=1977, s.36; Abû'l-Bakâ, *Kulliyât al-ulum* (İstanbul, 1287), s. 129; al-Taḥānavî, *Kaṣṣaf istilâhât al-funûn* (Kalküte, 1854-1862), I, 91; Murtaẓā al-Zabîdî, *Tâc al-arûs* (Kahire, 1307), VIII, 189 (mad. *umm*); Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (İstanbul, 1305), I, 175 (mad. *umm*); E.W. Lane, *Arabic English Lexicon* (London, 1863), I, 90; R. R. Blachère, M. Chouémi, C. Denizeau, *Dictionnaire arabe-français-anglais* (Paris, 1965), I, 220-223.

(NİHAD M. ÇETİN.)

ÜMMİ. ÜMMİ, Arapça'da *umm* ("anne") veya *ummat* ("ümme") kelimesinden, bağlılık, mensûbiyet v.s. bildiren nisbe sıfatı olup, okuma yazma öğrenmemiş, tahsil görmemiş, bilgisiz; bildiklerini ve inanıp söylediklerini yazılı bir kaynaktan almamış demek olan bu sıfat, *Kur'ân*'da Peygamber'e de verilmiştir. Kelime Araplar arasında, okuyup yazmayı pek az kimsenin bildiği ve bunun erkeklere mahsus bir iş olduğu bir devrede doğmuştur. Eski lügat âlimleri, kelimenin okuma ve yazma ile ilgili mânasını, Arapların o zamanki hayat şartlarını göz-

önünde bulundurarak şöyle açıklamışlardır: Ümmî, *umm*'den istikak ettiği takdirde, annesinden doğduğu gibi kalmış, tabiatı bozulmamış, değişmemiş mânasına gelir. İnsanın annesinden başlayarak yakınlarından ve çevresinden görerek, yaşayarak öğrendiği şeyler vardır. Fakat, bâzı bilgilere ve bu arada okuma ve yazmaya doğuştan sâhip olunmaz, dar mânasıyla çevreden alınmaz, husûsî yollarla kazanılır. Kelimenin *umma* (: ümmet, topluluk, bir kabîlenin bir kısmı, bir bölüğü)'den türemiş olması (msl. Mekke'den *mekkî* gibi) da neticeyi değiştirmez; çünkü bu takdirde de, *ummî*, bağlı bulunduğu topluluğun, kabîlenin arasında yetişmiş, şahsiyeti doğuştan getirdiği melekelerle ve çevresinden aldıkları, öğrendikleri ile şekillenmiştir (msl. bk. al-Azhârî, *Tahzîb al-luğa*; al-Cavharî, *al-Şihâh*; İbn Manzûr, *Lisan al-Arab*; al-Zabîdî, *Tâc al-arûs*; Âsım Efendi, *Okyânûs [Kâmus tercümesi]*, mad. *umm*). Peygamber'in sıfatı olarak *ummî* nisbesinin Umm al-Kurâ'ya (yâni Mekke'ye) mensup mânasına geldiği de söylenmiştir (M. Hamdi Yazır, *Kur'an dili*, İstanbul, 1936, III, 2297).

Kelime *Kur'ân*'da altı âyette geçer. *al-A'râf* sûresinin 157. ve 158. âyetlerinde, Peygamber, kitap ehli olanların ismini ve sıfatlarını *Teurat* ve *İncil*'de bulacakları, inanıp kendisine tâbi olanların selâmete kavuşabileceği bir *ummî nebî* olarak anılır. Bir başka âyette (LXII, 2) Peygamber'in, kitap ehli olmayan *ummî*'lere, kendi aralarından, yâni yine *ummî* olan ve "onlara kitabı (: *Kur'ân*) öğreten bir resûl" gönderildiği bildirilmiştir. Bu âyet-te kelimenin, hem Peygamber'e hem de aşağıda tekrar üzerinde durulacağı üzere- müşrik Araplara bir sıfat olarak verildiği görülmektedir. Nitekim, kelime, *Kur'ân*'ın diğer yerlerinde de bir cemâate, topluluğa verilmiş sıfattır. *Âl İmrân* sûresinde (âyet 20, 75) kendilerine kitap gönderilenlerin yanında *ummî*'ler ayrı bir topluluk şeklinde anılırken, bir başka âyette (II, 78), kitap ehli olanların bir grubu, "onların içinde, kitabı (*Teurat*) bilmeyen, bütün bildikleri yalnız (kendilerine yön verenlerin, idâre edenlerin telkin ettiği) bir sürü kuruntu ve yalandan başka birşey olmayanlar" *ummî*'ler diye geçmektedir.

Kur'ân'da gerek Peygamber'den, gerek başka bir topluluktan bahsedilirken, kelimenin, dâima, tekinleri veya bilgileri yazılı bir kaynağa dayanmayan mânasını taşıdığı açıktır. Bilgileri kitâbî olmayan, aralarında okuyup yazma bilenlerin çok az bulunduğu, basit bir yazının ancak mahdut sâhâlarda kullanıldığı müşrik Arapların yanında, son olarak anılan âyette açıkça görüldüğü gibi, kitap ehli olanların arasında da, okuyamadıkları için bildiklerini doğrudan doğruya *Teurat*'tan almamış bulunanlar da bu sıfatla anılmışlardır. *Ummî*, hadîste de birçok yerde yine aynı mânalarda geçmektedir (geçtiği yerler için bk. A. J. Wensinck, *Concordance...*, Leyden, 1936-1969, I, 98).

Bâzı araştırmacılar *ummî*'nin, Arapça *umma*'den istikak etmiş gibi görünmediğini söyleyerek kelimenin aslını Arâmî'de veya İbrâmî'de aramışlar, *Kur'ân*'da cemi şekli olan *ummiyyûn* ile müşriklerin kastedildiğini, Peygamber'in kendisi hakkında kullanışında, açıkça tâyin edemediğimiz bir mânâ taşımakla beraber, okuma yazma bilmeyen mânasına gelmediğini ve Peygamber'in kelimeyi Yahudilerden almış olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlere işaret eden ve bâzı ihtimallere dayanarak bir takım neticelere gitmek isteyen R.Paret (bk. EI mad. UMMA), ayrıca, *ummî* kelimesinin Peygamber hakkında Hicret'ten sonra görüldüğünü söyleyerek bunu, görüşlerini destekleyen bir delil sayar.

Ahmed M. Şâkir'in, bu iddiaların esâsında bozuk olduğunu beyân ederek başlayan bir tenkidi şöyle hülâsa edilebilir: *Ummî* sıfatını Peygamber kendisi almamış, onu bu sıfatla Allah vasıflandırmıştır. *Kur'ân*'da bu sıfatın Hicret'ten sonra görüldüğü doğru değildir. Çünkü, Peygamber'i iki ayrı âyetinde "*nabî ummî*" diye anan *al-A'râf* sûresi Mekke'de nâzil olmuştur. *Kur'ân*'da bu kelime altı yerde geçer. Bu âyetler bir arada gözden geçirilirse, *ummî*'nin Arap dilinde öteden beri mâruf olan "okuma yazma bilmeyen" mânasını taşıdığı açıkça görülür. Kelimeyi büyük lügat âlimleri ve müfessirler de böyle açıklamışlardır. Bunlardan al-Tabarî (310=923), tefsirinde, kanâatine delil olarak: "Biz ümmî bir cemâatiz, yazı yazmayız, hesap bilmeyiz" (al-Buhârî, *K. al-savm*, bab 13) mânasındaki sahîh hadîsi delil getirmiştir. Çünkü, Peygamber kelimeyi bu hadîsde, kavmine hitâp ederek, onların diliyle ve aralarında yaygın mânasıyla açıklamış bulunuyordu. al-Tabarî gibi, *ummî*'yi *umm* ("anne")'den istikak ettiren büyük dil âlimi Abû Hayyân al-Andalusî (754) de aynı kanâattedir. Aslında uzağa gitmeğe de lüzûm yoktur. Çünkü, *al-A'râf* sûresinde Peygamber'e verilen bu sıfatın mânası, Mekke'de nâzil olan son sûrelerden *al-Anhabûd* sûresinin 48. âyetinde açıklanmıştır: "Sen bundan önce hiçbir kitap okumazdın (kalem alıp) elinle (birşey) yazmazdın da. Eğer böyle olsaydı bâtıl söyleyenler elbette şüphelenirlerdi." Hayatı ve şahsiyeti her yönüyle bilinen Peygamber hakkındaki yaygın ve güvenilir rivâyetler, onun "okuma, yazma bilmediği" mânasında *ummî* olduğunda birleşir, bunu nübüvvetinin alâmetleri arasında gösterirler. Çünkü o, *ummî* olduğu hâlde, bir sûresinin benzeri ortaya konamayan bir kitap getirmiştir. Bunu tilâvet ediyor, tekrarlıyor, bir tek harfinde ihtilâfa düşmüyordu. Halbuki, belîğ ve fasîh hatipler, edipler, irticâlen söyledikleri sözlerini harfî harfine aynen tekrar edemezler. R. Paret, Peygamber hakkında kullanışında, *ummî* kelimesinin, onun okuma yazma bilmediği mânasına gelmediğini söylerken, getirdiği dini ve kitâbî eski dinlerden, önceki kitaplardan aldığına dâir iddialara işarette bulunmaktadır. Pey-

gamber, daha hicretinden önce, Allâh'ın kendisini *ummî* bir nebî diye vasıflandırdığını, sonra da bu sıfatı yukarıda zikredilen âyeti (XXXIX, 48) tebliğ etmiş idi. Bu tarihlerde, herkesin birbirini yakından tanıyabildiği küçük bir yer olan Mekke'de o, aşağı yukarı 50 sene yaşamıştı. Çocukluğundan beri aralarında yaşayan Peygamber'in Mekkeliler için bilinmeyen bir tarafı yoktu. Şu hâlde, okuyup yazdığını görenler, bilenler olsaydı, bununla, onu şiddetle reddetmek, üstelik bir nübüvvet alâmeti, bir mücize olarak gösterilen bu vasfı çürütmek için açık bir delil elde etmiş olmayacaklardı mıydı?

Daha sonra R. Paret'nin, adı geçen yazısında, bâzı Yahudiler hakkındaki *ummiyyûn* ("ümmiler") sıfatıyla, onların okuma yazma bilmediklerinin değil, münzel kitaplara dâir bilgileri bulunmadığının kastedildiği husûsundaki iddiasına temasla Ahmed M. Şâkir, bu görüşün daha önce bâzı müfessirler tarafından da ileri sürüldüğünü hatırlatmakta ve kısaca şöyle demektedir: Meselâ al-Tabarî, tefsirinde (Kahire, 1321, XXI, 4-5), İbn 'Abbâs'tan, bu âyetin, Yahudilerin Allâh'ın gönderdiği hiçbir resûlü, indirdiği hiçbir kitabı kabûl etmedikleri için haklarında *ummiyyûn* denildiği şeklinde bir te'vilini nakletmiştir. Bu isnâdı zayıf bir rivâyettir. Çünkü İbn 'Abbâs'dan al-Zahhâk b. Muzâhim yoluyla gelmektedir. Halbuki al-Zahhâk, her ne kadar kendisine güvenilen bir şahsiyet idiyse de, ne İbn 'Abbâs'a ne de sahâbeden bir başkasına yetişebilmiştir. al-Tabarî, bu rivâyeti reddetmiş ve "bu te'vil, kelimenin, dilin Araplar arasında yaygın olduğu bilinen mânalarına aykırı bir açıldamadır" demiştir. Esâsen kelime, adı geçen âyette, Yahudilerin hepsi hakkındaki değil, bâzıları için söylenmiştir ve o sıralarda Medine'deki Yahudilerin hepsinin okuyup yazdıklarını da hiç kimse iddîâ etmemiştir. R. Paret, anılan âyetlerin birinde Peygamber hakkında "*ummî*"lere kendi aralarından gönderilen bir resûl" (LXII,2) denilmesinden bir başka netice çıkarmak istemektedir. Ona göre, Peygamber, önce Mekke'de yalnız Araplara hitâb eden bir resûl olarak görülmekteyken, Medine'ye hicretinden sonra, dâvetini genişletmiş, kitap ehli olanlara da, olmayanlara da gönderildiğini bildirmiştir. Bu sözlerle hatırlatılmak istenilen bir takım iddialara, adı geçen âyet bir delil gibi gösterilmek istenirse de, onun son nebî olarak ümmetlerin hepsine gönderildiğine dâir pekçok âyet ve hadîsden, Mekke'de nâzil sûrelerden şu iki âyeti hatırlamak kâfidir: "Seni rahmetimizin) müjdeleyici (si, azâbımızın) haberci (si ve) bütün insanların peygamberi olmaktan başka (bir sıfatla) göndermedik. Fakat, insanların çoğu (bunu) bilmezler" (XXXIV, 28); "De ki: Ey insanlar, şüphesiz ben... Allah'ın size, hepinize gönderdiği peygamberim..." (VII, 158). Bu sonuncu âyet, hristiyanların ve Yahudilerin Peygamber'e imâna dâvet edilmeleri hakkındadır. Buna karşılık yukardaki

iddiâya delil olarak ileri sürülen *al-Cum'a* sûresinin âyeti ise Hicret'ten sonra Medîne'de nâzil olmuştur (tafsilât için bk. *Dâ'irat al-Ma'ârif al-İslâmiya*, Kahire, II, 645-648; Ahmed Muhammed Şakir'in notu).

Peygamber'in okuma yazma bilip bilmediği meselesi üzerinde zaman zaman islâm âlimleri tarafından da durulmuştur. O, okuma ve yazmaya son derece ehemmiyet veriyordu. Nitekim, Hicret'ten sonra Bedir gazvesinde esir alınan müşriklerden okuma yazma bilenlerin herbirini fidiye karşılığı olarak 10 kişiye yazı öğretmekle vazifelendirmişti. Onun, Hudeybiye anlaşması metninde itiraz mevzuu bir ibareyi çizerek çıkardığı (al-Buhârî, *K. al-mağâzî*, bab: *Umrat al-ka'zâ*; *K. al-Sulh*, 6; Ahmed b. Hanbal, I, 86, 342), kâtiplerine yazıyla ilgili bâzı tavsiyelerde bulunduğu (Muhammed al-Hasanî al-İdrîsî al-Kattânî, *al-Tarâiib al-İdâriye*, Beyrut, ts, I, 125-127) bilinmektedir. Bu meseleyi bâzı hadislerle ve sahâbeden gelen bilgilere dayanarak ele alanlardan ve Peygamber'in başlangıçta ummî olduğu hâlde vefâtından önce okuma ve yazmayı bildiğini kabûl edenlerden biri İbn Abî Şayba (264=877) idi. Fakat hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinden Endülüslü Abu'l-Valid al-Bâcî (474=1081)'nin yazdığı bir risâle, bilhassa Endülüslü, Sicilyalı, Şimâlî Afrikalı âlimler arasında uzun ve şiddetli münakaşalara yol açtı. al-Bâcî'yi reddedenlerin yanında, görüşüne katılanlar da olmuştur. Hattâ bunların sayısı daha çoktur. Bu münakaşalara dâir kayıtlardan (İbn Badrân, *Tahzib Tarih İbn Asâkir*, Dimşk, 1346, VI, 248-250; al-Zahabi, *Tazkirat al-huffâz*, Haydarâbâd, ts., III, 377; al-Zabidi, *Tâc al-arûs*, Kahire, 1306-1307, VIII, 191; al-Kattânî, *ayn. esr.*, I, 172-177) şu neticeleri çıkarmak mümkündür: Peygamber'in sıfatı olarak ummî kelimesi, okuma yazma bilmeyen ve dolayısıyla bildiklerini yazılı bir kaynaktan almamış olan mânasını taşımaktadır. Peygamber'in risâletinden önce okur-yazar olduğuna dâir herhangi bir bilgidir, vesikadan veya rivâyetten bahsedilmemiştir. Risâletinden sonra bu hususta bilgisinin bulunması, ummî iken nabî olan Peygamber'in bu mucizesine ters düşmez; hattâ tâlim görmediği sâbit olduğuna göre, diğer bir mucizedir. Esâsen: "Sen bundan önce hiçbir kitap okumadın..." (*Kur'an*, XXIX, 48) âyetinde "bundan önce" şeklinde bir zaman kaydı bulunduğu göre, daha sonra okuma yazmayı öğrenmesi "ummî nabî" sıfatına mâni değildir.

Ümmîlik, yâni okuma yazma bilmemek, tahsil görmüş olmamak peygamberler için fazilet, hattâ mucize, fakat diğer insanlar için kusurdur. Ancak, daha sonraları bâzı velîler için de fazilet kabûl edilmiştir. Kelime Farsça'ya ve Türkçe'ye de geçmiş, bir taraftan ynkârda anılan lûgat mânalarıyla kullanılırken, diğer taraftan medresede akıl yoluyla öğrenilen bilgilerin hakikati idrâke yetmeyeceğini,

buna ancak kalb ve gönül yoluyla ulaşılacağını söyleyen, irfanlarını ve ilhamlarını ilâhî bir kaynağa bağlayan bâzı sûfî şâirler gelmiştir. Bilindiği gibi, bunlardan biri de Yûnus Emre'dir (Yûnus'un ümmîliği için bk. A. Gölpınarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, s.90-106; bu sıfatla anılan bâzı şâirler için bk. *Tuhfe-i Nâikî*, Şarkiyat Enstitüsü Kütüphânesi, nr. Cc. 777, I, bk. mad. *Ümmî*; *Türkçe yazma divânlar kataloğu*, İstanbul, 1947, I, 28, 153; Hayyâmpür, *Farhang-i suhanvarân*, Tebriz, 1340, s. 58).

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerden başka bk. İbn Kutayba, *Garîb al-hadis* (nşr. 'Abd Allâh al-Cuburî), Bağdad, 1397=1977, I, 384; Abû Bakr Ahmed b. 'Alî al-Râzî al-Cassâs, *Ahikâm al-Kur'an* (İstanbul, 1335), I, 340; II, 17; al-Dâmğânî, *K. al-vucûh va'l-nağâ'ir* (E.Bihruz Aliâbâd'ın basılmamış doktora tezi, 1967. Şarkiyat Enstitüsü Kütüphânesi, tezler nr. 127/1), s. 34 v.d.; al-Râğib al-İsfahânî, *al-Mufradât fi garîb al-Kur'an* (Kahire, 1322, kenârda), I, 45; al-Zamahşarî, *al-Fâ'ik fi garîb al-hadis* (Kahire, 1324), I, 25; İbn al-Aşîr, *al-Nihâya fi garîb al-hadis* (Kahire, 1322), I, 53; Abû'l-Bakâ, *Kulliyât al-ulum* (İstanbul, 1287), s. 130.

(NİHAD M. ÇETİN.)

ÜMMÜ DERYA. [Bk. AMU-DERYA.]

ÜMMÜ DÜRMÂN. UMM DURMÂN (OM-DURMAN), Sûdan'da Mavi ve Beyaz Nil'in birleştiği yerin biraz aşağısında, Nil'in sol yakasında, bir şehir dir. 1925-1928 yılları arasında yapılan 7 ayaklı demir bir köprü, Umm Durmân'la Hartum (300.000 [b. bk.])'u birleştirir ve Mavi Nil'in sağ kıyısındaki Şimâlî Hartum (149.000)'la beraber bu iki şehir, tek bir şehir gibi mütâale edilebilir. Ancak, Hartum, Sûdan'ın hükûmet ve dış ticâret merkezi olması sebebiyle, İngilizlerin ve diğer Avrupa asıllıların karışık kaynaşmasıyla Avrupalı bir manzara arzederken, Umm Durmân, tabîî hayatın ve iç ticâretin merkezi olarak kalmıştır. 289.000 [1963'te 115.000] nüfuslu Umm Durmân'ın ahâlisinin ekseriyetini ülkenin çeşitli kesimlerinden gelen yerli halk teşkil eder.

Umm Durmân'ın ehemmiyeti çok yakın bir zamanda anlaşılmıştır: Camû'îya kabilesinden Fiti-hâb civârında ehemmiyetsiz bir köy iken, ilk defa, Hamad Valad Umm Maryûm adıyla bilinen zâhid ve sûfî Hamad b. Muhammed (1646-1730; bk. MacMichael, *History of the Arabs in the Sudan*, II, 277)'in ikametgâhu olarak zikredilmiştir. Hartum'un düşüşü ve yağmasından on gün önce, 15 kânun II. 1885'te Muhammed Ahmed [b. bk.]'in derviş ordusu tarafından zaptedilen Umm Durmân, ilk defa, zikredilen orduya karşı Hartum'un müdâfaası için Gordon tarafından tahkim edilmek sûretiyle ehemmiyetli bir yer hâline gelmiştir. Umm Durmân, Muhammed Ahmed'in halefi, Halife 'Ab-

dullâhî zamanında, Mehdîlerin başşehri ve bu yeni islâmî fırkanın merkezi idi. Mehdî'nin kabri, yeni iskân edilmiş olan yerin ortasında, Mısırlı bir esirin çizdiği plana göre kubbe şeklinde inşa edilerek, bundan sonra Bu'kat al-Mahdî, yâni Mehdî'nin [mukaddes] yeri olarak, kabrin ziyâreti halifenin fermanı ile, Mekke'ye yapılan hac ziyâreti yerine kaim kılındı. Halife, şahsî idâresini takviye etmek için, kendi kabilesi Ta'âişa ve öteki Bakâra'lilerden bir kısmını, Sûdan'ın garbindan, geçimlerini ancak nehir civârında yaşayan halkın malını yağma etmekle te'min edebilecekleri bir yer olan Umm Durmân'a yerleşmeğe iknâ etti. Bu göç, Mehdî Muhammed Ahmed'in hayatı ve arkadaşları ile, islâmîyetin ilk yılları arasında, görüş ve faaliyetler bakımından benzerlikler te'sis etmek sûretiyle bir hicret gibi târif edilebilir.

Umm Durmân'ın nüfûsu, askerî ve siyâsî gayelerle, ülkenin her yanından buraya getirilip halifenin karargâhında ikamete mecbur edilen çok sayıda kabile mensuplarıyla artmıştır. Gelişigüzel bir büyüme gösteren şehir, halife ve belli başlı emirlerin evleri bir tarafa bırakılırsa, cennuptan şimâle doğru uzayan 6 millik bir sâhaya yayılmış kümeler hâlinde, hasır kulübelerden ibâretti. Halife câmiî, şehrin merkezinde, etrafı tuğla duvarlarla çevrili çok geniş bir yerdedir. Halife devri Umm Durmân'ın rakam ve şekillerle tasviri için bk: Sir Rudolf von Slatin, *Fire and Sword in the Sudan*.

Sir Herbert (daha sonra Lord) Kitchener kumandasındaki İngiliz-Mısır kuvvetleri tarafından Sûdan'ın yeniden zaptı, 2 eylül 1898 tarihinde, şehrin birkaç mil şimâlindeki Kerreri'nin bir kasabasında yapılan savaş neticesinde tamamlanmıştır. Yeni idâre altındaki şehir, planlı caddeleriyle, tramvay ve elektrik lambalarıyla çok modern bir çehreye bürünmüştür. Zengin şehirliğin evleri ve devlete âit binalar, taş ve tuğladan inşa edilmiş, ancak şehrin büyük bir kısmını teşkil eden ve Şimâlî Sûdan'ın hususiyetlerini taşıyan kerpiç binalarla, işlek mağazalardaki hayat Orta-şark ve Afrikalı hüviyetini muhafaza etmiştir. Burada, Ulucâmî'e bağlı olarak, *al-Ma'had al-ilmî* adıyla bilinen, an'anevî islâmî ilimlerin tedrisini sağlayan, *Şayh al-Ulamâ*'nın nezâret ettiği bir müesseseye vardır. Bununla beraber islâm mahkemelerinde vazifeli kadılar, Hartum'daki Gordon College mezunlarından seçilir. 1934'te Umm Durmân'da laik tedrisat için, misyon teşkilâtları ve hususî teşebbüs tarafından desteklenen birçok okullar yanında, bir devlet ortaokulu ve birkaç *kuttâb* (devlet ilkökulu) vardı. [Hâlen Sûdan hükûmeti, misyoner teşekküllerinin çalıştırdığı maârif ve tıp müesseselerini devam ettirmektedir].

Bibliyografiya: Baedeker, *Egypt and the Sudan*, 8. baskı (Leipzig, 1929); W. S. Churchill, *The River War* (London, 1899); H. A. MacMichael, *History of the Arabs in the Sudan*

(Cambridge, 1922), bk. *indeks*; Rudolf von Slatin Pasha, *Fire and Sword in the Sudan* (London, 1896 bunun müteaddit baskıları vardır); *Report on the Administration, Finances and Condition of the Sudan* (H. M. Stationery Office, London, 1925 ve sonraki seneler).

(S. HILLELSON.)

ÜMMÜ KÜLSÜM. UMM KÜLSÜM, Peygamber'in ortanca kızlarından olup, Zaynab ve Ruqayya [b. bk.]'den sonra doğmuştur. Fâtîma ile Umm Kulşum'un hangisinin daha önce doğduğu hususunda ihtilâf varsa da, Fâtîma'nın, Peygamber 41 yaşında iken doğduğu bilindiğine göre ve Umm Kulşum'un de, peygamberliğe me'mur edilmesinden önce Abû Lahab'ın oğullarından 'Utayba ile nikâhlı olduğuna bakılırsa, yaşça en küçüğünün Fâtîma olması gerekir.

Peygamber'in, İbrâhim hâric Umm Kulşum ve diğer çocuklarının anneleri Hadîca bint Huvaylid'dir. Muhtelif kaynakların naklettiği rivâyetlerde, Umm Kulşum hakkında açık ve tertipli bir bilgi yoktur; ancak aşağıda belirtilen hususlara, hemen hepsinde temas edildiği görüldü: Peygamber, peygamberliğe çağırılmadan önce Ruqayya ile Umm Kulşum'u, amcası 'Abd al-Uzzâ (Abû Lahab)'nın oğullarından 'Utba ile 'Utayba'ye nikâhlaştırmıştı. İslâmîyet ve dolayısıyla Peygamber aleyhindeki davranışları dolayısıyla, Abû Lahab ile karısı Umm Camil, Kureysli müşriklerin de taziyeleriyle oğullarına yemin verdirerek Ruqayya ve Umm Kulşum'u boşamaya zorladılar. Nitekim kardeşi 'Utba'nın müslümanlığı kabûl etmesine rağmen, 'Utayba, Umm Kulşum'u daha gerdeğe girmeden boşadı (bk. İbn Hişâm, *al-Sîra*, nşr. M. al-Sakkâ, J. al-Abyârî, A. Şalabî, Kahire, 1955, I, 652, not I, 'Abd al-Rahmân al-Suhaylî'den naklen; al-Nuvayrî, *Nihâyat al-Arab*, Kahire, 1923-1955, XVIII, 214 v.d.; İbn Sa'd, *al-Tabakât*, nşr. E. Mittwoch, E. Sachau, Leiden, 1917-1940, VIII, 25 v.d.).

Umm Kulşum ve Ruqayya hakkında, bu boşanma ile ilgili olarak mâlûmat veren istisnasız bütün mevsuk kaynaklarda, yukardaki hususlar dâima tekrar edildiği halde, bir künye hüviyetinde oluşuna bakarak Umm Kulşum terkinini lûgat mânasıyla „Kulşum'un annesi" şeklinde anlamak isteyen ve onun 'Utayba ile gerdeğe girip, ondan Kulşum adlı bir çocuk doğurmuş olması gerektiğini ve bu sûretle bu künyeyi aldığını, hakîki isminin ise hiçbir yerde kayıtlı olmadığını ileri sürenler olmuştur. Ancak, mevcut ve mevsuk en eski kaynakların hepsinde şekilce künyeye benzeyen Umm Kulşum onun adı olarak kullanılmakta, bunun yanı sıra herhangi bir isminden bahsedilmemektedir. Ayrıca 'Utayba de, Abû Kulşum künyesiyle hiçbir yerde anılmamıştır. Bunun gibi islâmîyetten önce ve sonra yaşamış Umm Kulşum ismi altında hal-tercümeye

leri verilen diğer kadınların hiçbirinin de, künyeye benzeyen bu isim dışında başka bir isimleri olmadığı gibi, Araplarda künye alabilme geleneğine uygun olarak bunların Kulsum adlı çocuklarının olduğundan da bahsedilmez. Lügat mânasıyla Kulsum, yuvarlak ve dolgun yüzlü demek olduğuna göre, Umm Kulsum terkiibinin, önce künye kuruluşunda bir lekab olarak doğmuş ve sonra isim gibi kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada meselâ yine künye şeklindeki Abû Bakr'in de hakiki bir isim olarak kullanıla gelmiş olduğunu hatırlatmak gerekir.

Umm Kulsum, boşanmanın vâki olduğu tarihten önce gerdeğe girecek yaşta değildi; zîrâ Peygamber 30 yaşındayken Zaynab'ın, 33 yaşındayken Ruqayya'nın ve peygamberlik geldikten bir sene sonra 41 yaşında iken de, Fâtima'nın doğduğunda ittifak olduğuna göre, Umm Kulsum'un, Peygamber 34-40 yaşları arasında iken doğmuş olması lâzımdır. Buna göre 'Utayba tarafından boşandığı zaman onun 6-7 yaşları arasında olması gerekir. O halde bu nikâh, Araplarda câri olduğu üzere, gerdeğe girme çağına gelinceye kadar (İbn Hacer, *al-İşâba*, nşr. M. Vacih, 'A. al-Hakk, G. Kâdir, A. Sprenger, Kalküte, 1854-1888, IV, 950: *ilâ hîyna yahşulu al-ta'ahhul*) çocukların küçük yaşlarda evlendirilmeleri âdetinin tatbikinden başka bir şey değildir. Bu durumda Peygamber'in bir torunu bulunduğu dair ileri sürülen düşünceler (krş. *EI* mad. 'UMM KULSUM) bir esasa dayanmamaktadır.

Siyer âlimleri, bu mes'elenin dışında Umm Kulsum ile ilgili olarak, 'Osmân b. 'Affân ile evli olan ablası Ruqayya'nın Bedr gazâsı sıralarında vefatı üzerine Peygamber'in vahy ile (*al-İkâd al-farîd*, nşr. A. Amin, A. al-Zayn, I. al-Abyârî, Kahire, 1940-1949, IV, 285; İbn al-Aşir, *Uşd al-ğâba*, Kahire, 1286, V, 612 v.d.; İbn Hacer, *ayn. esr.*, IV, 949-951) onu da 'Osmân b. 'Affân'a nikâhladığını, böylece onun "iki nur sahibi" mânasına gelen *zu'l-nûrayn* lekabını kazandığını kaydederler. Hatâ Umm Kulsum'un 'Osmân ile nikâhlı iken vefatı üzerine Peygamber'in "bir üçüncü (diğer bir rivâyete göre on) kızım olsa idi, yine de 'Osmân'a nikâhlardım" dediğini kaydederler.

Umm Kulsum, çocuk doğurmadan Hicret'in 9. senesinin şaban ayında vefat etmiştir.

Bibliyografya: Metin içerisinde zikredilenlerden başka: bk. Muş'ab b. 'Abd Allâh al-Zubayrî, *K. nasab Kurayş* (nşr. E. L. Provençal), Kahire, 1953, s. 21 v.d., 231; İbn Kutayba, *al-Ma'ârif* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen, 1850, s. 61, 70; al-Tabarî, *al-Târîh* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden, 1879-1901, bk. *indeks*; İbn 'Abd al-Barr, *al-İstî'âb* (Haydarâbâd, 1318-1319), II, 793 v.d.; İbn al-Aşir, *al-Kâmil fi'l-târîh* (nşr. C. J. Tornberg), Leiden, Uppsala, 1851-1876, II, 28, 111, 222, 233; III, 148.

(TEVFIK R. TOPUZOĞLU.)

ÜMMÜ 'L-KİTÂB. UMM AL-KİTÂB (A.), dinî bir tâbir olup, asıl, direk, kaynak, ana v. b. mânalara gelen *umm* ile *kitâb* [b. bk.] kelimelerinden teşekkül etmiş bir terkiptir. *Kur'ân*'ın üç ayrı yerinde zikredilen bu tâbir, Mekke'de nâzil olan sûre 13 âyet 9, sûre 43 âyet 4'te semâvî kitapların, bilhassa *Kur'ân*'ın aslı, tamamı ve bütünü mânasındadır (al-Tabarî, *Tafsîr*, Kahire, 1954, III, 169, 171; XXV, 48; al-Zamahşarî, *al-Kaşşâf*, Kahire, 1966, II, 363; III, 477; al-Râzi Fahr al-Dîn, *al-Tafsîr al-kabîr*, İstanbul, 1307-1308, V, 258, 310; VII, 429; Kâzî Bayzâvî, *Anvâr al-tanzîl*, İstanbul, 1303, I, 626; II, 403; *Tafsîr*, Kahire, 1952, II, 498, 520; IV, 122, 127; Suyûtî, *Lubâb al-nuqûl fi asbâb al-nuzûl*, Kahire, 1954, s. 131).

İslâm âlimlerinin ekseriyetine (cumhûr-i ulemâya) göre bu, asıl *Kur'ân*'ın vahiy kaynağı olduğu kabul edilen "Levh-i mahfûz" dan ibârettir (göst. yerler; ayrıca bk. *Kur'ân*, LXXXV, 21-22; al-Kurtubî, Muḥammed b. Ahmed, *al-Câmi li aḥkâm al-Kur'ân*, Kahire, ts., V, 3562).

Medine devrinde bu tâbir başka bir mâna kazandı. *Âl-i İmrân* sûresinin yedinci âyetinde, âyetler biri açık ve kesin (*âyât muḥkamât*) ve diğeri birden çok mânaya gelip maksadın ne olduğu belirsiz olanlar (*mutaşâbihât*) olarak ikiye ayrılır. Bunlardan birinci grup, *Kur'ân*'ın büyük bir kısmını meydana getirdiği ve dinin direğini, farzları, hadleri ve mahlûkatın din, dünya ve âhirete âit ihtiyaçlarını ihtivâ ettiği için, Allah tarafından "umm al-ḫitâb" diye isimlendirilmiştir (al-Tabarî, *Tafsîr*, III, 170; al-Kaşşâf, I, 411; al-Râzi, II, 599; Bayzâvî, I, 192; İbn Kaşîr, I, 344). *Kur'ân*'ın özü sayılması, âyetlerin başında yer alması, namazın her rekâtına mutlaka onunla başlanması nazarı itibâra alındığı için, bizzat Peygamber tarafından (Buḥârî, *Şahîh*, bab I; Abû Dâvud, *Sunan*, vitr, bab 17; İbn Hanbal, *Musnad*, Kahire, 1313 h., II, 448) *Fâtîha* sûresine de "umm al-ḫitâb" denmiştir (İbn Kaşîr, I, 8; al-Hâzîm al-Bağdâdî, *Lubâb al-ta'vîl*, Kahire, 1304, I, 13; al-Şavkânî, *Fath al-ḫadîr*, Kahire, 1964, I, 15). En az 14 hadiste yer alan *umm al-ḫitâb* tâbiriyle, sâdece dördünde, semâvî kitapların ve her şeyin aslı olan Tanrı'nın nezdindeki kitab veya Levh-i mahfûz kastedilmektedir (Buḥârî, *Şahîh*, *Tavhîd*, bab 37; Tirmizî, *Sunan*, *Qadar*, bab 17; *Musnad*, IV, 128; Nasa'î, *Sunan*, *Ṭalâk*, bab 45, 75), diğerlerinde ise *Fâtîha* sûresine işâret edilmektedir (Muslim, *Şahîh*, *şalât*, *ḥadîs* 44; Buḥârî, *Tafsîr*, göst. yer.; *Azân*, bab 107, 109; *Tahaccud*, bab 28; *Musnad*, II, 250, 457; IV, 206; V, 60).

Aslında görüldüğü gibi, islâmî literatürde bu tâbirin gerek muhtevâsında, gerek ondan ne kasdedildiği hakkında tam bir ittifak göze çarpmaz. *Kur'ân*'ın baştan sona kadar bütünü (Ḳamûs al-muḥîṭ, IV, 76; *LA*, XII, 31; *Tâc*, VIII, 190),

kitâb'ın ilmini, helâl ve haramı, zîkrî v.s. yi "umm al-ḫitâb" diye takdim eden rivâyet ve anlayışlar yanında (al-Tabarî, *Tafsîr*, XIII, 169, 171; krş. İbn Kaşîr, *Tafsîr*, II, 520), zamanla ortaya çıkan aşâğıdaki görüşler de yer almıştır.

1 — Tanrı'nın nezdindeki kitap bir değil, ikidir. Bunlardan biri koruyucu (*hafaza*) melekler tarafından mahlûkatın yaptıkları hakkında yazılan kitaptır. Allah'ın istediğine vücut verip, ibka etmesi, istediğini silip mahvetmesi (*Kur'ân*, XIII, 39) ancak bu kitapta yer almıştır. Tebeddülât ve tagayyürât sâdece bunda câizdir. Diğeri ise, Allah'ın, ilmine tekâbül eden, ulvî ve süflî âlemlere âit her şeyin ayrı ayrı tâyin ve tesbitini muhtevî levh-i mahfûzdur. Bu kitap değişikliktir ve değişikliğe uğramaktan masun ve mahfûzdur; *umm al-ḫitâb* da budur (al-Tabarî, *Tafsîr*, XIII, 167; al-*Tafsîr al-kabîr*, V, 310; İbn Kaşîr, II, göst. yer.; krş. al-Kaşşâf, II, 363; al-Câmi, göst. yer.).

2 — *Umm al-ḫitâb*'dan maksat, Allah'ın ilmidir. Bu ilim, Allah'ın "ol" emriyle bir kitap hâline gelmiştir. Olmuş ve olacak her şeyin yazılı bulunduğu bu kaza-kader levhasında nesih, nakil ve değişiklik aslâ câiz değildir ve o, *Kur'ân*'ın aslının yazılı bulunduğu Levh-i mahfûz'un da aslıdır (al-Tabarî, *Tafsîr*, XIII, 170; al-*Tafsîr al-kabîr*, V, 310; al-Câmi, V, 3562; İbn Kaşîr, II, 520; krş. *Fath al-ḫadîr*, III, 90; Hamdi Yazır, *Kur'ân dili*, İstanbul, 1936, V, 4265; al-Cilî, *al-İnsân al-kâmil*, Kahire, 1970, II, 27). Burada dikkat edilmesi gereken husus, islâm öncesine âit, mevsûk olmayan dinî metinlerdeki gökte veya Tanrı'nın nezdinde bulunduğu farzedilen birden çok kitap (levha, bk. mad. LEVH) telâkkisinin islâmî literatürde de mâhiyeti değişik olsa bile - yer almış olmasıdır.

3 — Bir şii âlimi olan 'Abd al-'Azîz al-Nasafî'nin izahına göre, cisimler âleminin mebdî olması ve vahdet ehli nezdinde ilk cevher sayılması itibarıyla dört unsur [b. bk.]'dan biri olan toprak, *umm al-ḫitâb*'dır. Hikmet ehline göre ise *umm al-ḫitâb*, ilk cevher kabul edilen akıl'dır (*Kaşf al-ḥaḳâyîk*, Tahrân, 1344 hş., s. 56 v.d.). Bir kısmına göre de, eşyayı topluca ihata etmesi ve var olan her şeyin mâhiyetinin onda mevcut olması cihetiyle akıl evvel'e *umm al-ḫitâb* denir ve eşyayı mufasssal bir şekilde açıklaması dolayısıyla da nefis-i küllî'ye *Kitâb muḫîr* (açıklayan kitap) adı verilir (al-Taḥânavî, *Kaşşâf*, Kalküte, 1862, I, 91; Aştîyânî, *Şarḥ-i muḫaddima-i Kaşşâfî bar Fuşûş al-ḥikâm*, Tahrân, 1385 h., s. 273 v. d.; Saccâdî, *Farhang-i Luğât u iştilâhât u ta'birât-ı 'irfânî*, Tahrân, 1350 hş., s. 60; *Kaşf al-ḥaḳâyîk*, s. 50). Ayrıca meselâ Şâh Ni'mat Allâh, Peygamber'in nûruna *umm al-ḫitâb* dediği gibi, akıl evvel ve Levh-i mahfûz için de aynı tâbiri kullanır (Saccâdî, *ayn. esr.*, s. 61). 'Abd al-Karîm al-Cilî, akıl evvel'in şümûlünün Allah'ın ilminden, Levh-i mahfûz'ununkin iae, hem Allah'ın il-

minden, hem de, *Kur'ân*'dan daha dar olduğunu ileri sürerek *umm al-ḫitâb*'ın ilm-i ilâhî olabileceğini ifâde eder (*al-İnsân al-kâmil*, I, 111; II, 10, 27; krş. al-Taḥânavî, I, 91) ve daha ileri giderek - bu tâbirin *Kur'ân* ve hadisteki mânalarına yer vermek sizin - bir bakıma ulûhiyet olan, bir bakıma da eşyanın yeri, varlığın kaynağı bulunan künh (zât)'ün mâhiyetinin *umm al-ḫitâb* olduğunu söyler (*al-İnsân al-kâmil*, I, 37, 109). Diğer bir ifâdesinde ise, tasavvuf erbabının istilâhında "umm al-ḫitâb" deyince ilk akla gelen, zâtın künhünün mâhiyetidir. *Kur'ân* zâttır, Allah'ın zâtından ibârettir. Furkân, sıfatlarından kitâb-ı mecdid ise, mutlak varlığından ibârettir (*ayn. esr.*, I, 37, 113). Yâni kitâb, kendisinde yokluk bulunmayan vücut-i mutlak; varlık ve yokluk ile kendisine hükmedilemeyen, var olduğu da, yok olduğu da söylenemeyen ve "hakikatlerin mâhiyeti" diye adlandırılan şey, *umm al-ḫitâb*'dır. Eflâtun'un tâbiriyle söylemek gerekirse, *idea* ların veya *idealar* *ideası*'nın mâhiyetine *umm al-ḫitâb* denir (*ayn. esr.*, I, 108 v.d.; al-Taḥânavî, göst. yer.). al-Cilî'ye göre bu mâhiyet, kitabın kendisinden doğduğu şey gibidir. Kitâb'da mâhiyetin iki yönünden ancak bir yönü, sâdece varlık yönü vardır; mâhiyetin diğer yönü ise yokluktur (*al-İnsân al-kâmil*, göst. yer.). Yine sâfilardan bir grup, insan-ı kâmil'e, akıl ve ruhu itibarıyla akıl kitâb ve *umm al-ḫitâb*, kalbî cihetinden Levh-i mahfûz kitabı ve nefis yönünden de mahv ve isbat kitâbı derler (*Şarḥ-i muḫaddima-i Kaşşâfî*, s. 275; Saccâdî, *ayn. esr.*, s. 60).

Ancak insan-ı kâmil'in bir tane ve sâdece Peygamber olduğunu söyleyenlerin (*al-İnsân al-kâmil*, II, 71 v. d.) yanı sıra, onun bire inhisar etmediğini, her devirde bir insân-ı kâmil'in bulunmasının zarûrî olduğunu ve onsuz olunamayacağını ifâde edenler de bulunmaktadır ('Azîz al-Dîn al-Nasafî, *İnsân-ı kâmil*, nşr. M. Molé, Tahrân, 1941-1962, s. 4 v. d., 190 v. d., 273).

Bu durum karşısında ilmi ve tamamen islâmî bir delil olmamasına rağmen, *ḫutub* diye bize takdim edilen zevata, imamlara ve mehdîlere de "umm al-ḫitâb" demeye haksız yere zorlanmamız söz konusudur. Bundan başka, bilhassa VII. hicret asrından bu yana, *Kur'ân-ı Meccid*'in bulunduğu Levh-i mahfûz'un, küllî nefis'te, yâni insan-ı kâmil'in nefsinde (zâtında) olduğunu söyleyenler tarafından (al-Cilî, *ayn. esr.*, II, 12), bilerek veya bilmiyerek, müminlerin mantiken izahı güç bir düşünce ve inanç çıkmazına sürüklenmek istendiği neticesine de varabiliriz.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka bk. Lane, *Lexicon*, mad. *umm* (*umm al-ḫitâb*); Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin - Leipzig, 1926, s. 65.

(M. NAZIF ŞAHİNOĞLU.)

ÜMMÜ VELED. UMM AL-VALAD (Farsça *umm-i valad* terkininin Türkçe ses uyumuna göre söylenişle *ümmü veled*), efendisinden bir çocuk doğuran câriye.

1. Peygamber, câriyelerin efendileri tarafından odalık olarak kullanılma hakkını, Câhiliye devrinin umûmî tatbikatından almıştır. Bu birleşmeden doğan çocukların durumuna gelince, islâmın zuhûruna takaddüm eden son devirlerde Arapların düşüncesinde dikkate değer bir tekâmül göze çarpar. Evlenme ve odalık edinmedeki eski serbestlik yerine, belirli bir usûl ortaya çıkmıştı. Hür kadınlarla evlenmeye daha çok değer verilmeye ve aynı zamanda anne tarafından gelen asâlete daha büyük bir itibar gösterilmeye başlandı; fakat bu gelişme ile birlikte köle annelerden doğan çocukların durumu kötüleşmişti. Çünkü bu çocuklar, mütad olarak babalarının ismine göre değil de, annelerine göre adlandırılıyor, şahsî hürriyetlerini ancak babalarının onları irâdî ve kesin kabûlü sayesinde alabiliyorlar (fakat herhalde bu şart, eskiden beri vardı) ve hattâ bu durumda bile tam meşrû telâkki edilmiyorlardı. Câriye, müstakbel efendisini doğuramazdı; zirâ bu çocuk annesinin kölelik vasıflarını gösterecekti. Üstelik, bu çeşit bir câriyenin durumu imtiyazlı değildi. Hattâ bu anne, *umm al-valad* (çocuğun annesi) diye isimlendirilmekle hür bir kadını ifade eden *umm al-banîn* (oğlan çocukların annesi) -den tefrik edilmiştir. Her ne kadar harpte esir edilen bir kadının tâbi olduğu şartlar, bunlarınkinden pek az farklı ise de, bu durumda odalığın yerini umûmiyetle bir evlenme alıyor ve isimlendirilmelerinin çoğu zaman sâdece anne adına göre olmasına ve mutlak mânada meşrû sayılmamalarına rağmen, çocukları hür telâkki ediliyordu; fakat onlar için ilk birleşme formalitesi eksikliğinden hâsıl olan leke, çok defa şekli olan yeni bir nikâh akdi ile silinip kaybedilmeğe çalışılmıştı.

2. Bu durum, önce esaslî bir değişikliğe uğramaksızın islâm da devam etti. *Kur'ân*'ın, mübah cinsî münâsebetin zinâdan ayrılması bahis konusu olan âyetlerinde (IV, 3, 24 v.dd.; XXIII, 6; LXX, 30, hepsi Medîne'de nâzil olmuştur; krş. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*'daki açıklama) câriyenin odalık edinilmesine cevâz verilmiştir [Bu cevâz sâdece efendiler içindir; onların dışındakiler, hattâ bu efendilerin çocukları, câriyelerden ancak nikâh yolu ile faydalanabilirler. bk. *Kur'ân*, IV, 3, 25; XXIV, 32 ve tefsirleri; krş. Muhammed Hamidullah, *Le Coran*, Paris, 1966, bilhassa aynı âyetler ile ilgili notlar]. Husûsiyle Peygamber'e hitab eden âyetler (XXXIII, 49—51), bu odalıkları, bilhassa harp esiri kadınlar olarak tavsif eder. Buna göre, yukarıdaki paragraftan da kolayca anlaşılabileceği gibi, islâm savaşı esiri odalığı ile câriye arasında nazari olarak bir fark gözetilmemiştir; tatbikatta savaş esiri kadına karşı mu-

âmele eskisi gibi devam etmiştir. (krş. msl. Wellhausen, *Vahidi*, s. 178; ayn. mll., *NGW Gött.*, 1893, s. 436, bâzı münferid durumlar da her zaman tarihen tahkik edilememişse de kendine has vasıfları görülmektedir). [İslâm'da harp esirleri ile diğer câriyeler arasında sırf odalık edinme bakımından bir fark göze çarpmıyorsa da, diğer muâmeleler ve davranışlar muvâcehesinde Câhiliye devrine nazaran aralarında ve her iki zümrenin lehinde çok değişik hükümler getirilmiştir; bk. mad. ABİD; krş. Muhammed A. Lahbabi, *Le Personnalisme Musulman*, Paris, 1967, s. 84, 87 ve *EI²*, mad. 'ABD]. *Kur'ân*'da *umm al-valad*'e âit bir hüküm yoktur ve Peygamber'in *umm al-valad*'in ve çocuklarının durumunu değiştirecek bir hüküm bırakmamış olduğu muhakkaktır. Câriyesi Mâriye, Peygamber'e oğlu İbrâhîm'i doğurunca onu serbest bırakmış olması (İbn Sa'd, VIII, 155, 18; krş. *ayn. esr.*, s. 156,4) her halde umûmî bir kaide olmayacaktır. Bu hâdis, ayrıca *umm al-valad*'e âit hadîs malzemesi içinde de oldukça arka planda kalır. Peygamber'in, Mâriye'nin oğlunu ancak birçok tereddütle tanımış olması ile ilgili rivâyet (*ayn. esr.*, VIII, 154,25), gerçekliği bakımından mümkün ise de, şeklen inanılmaz gözüküyor.

3. Bir *umm al-valad*'in, efendisinin ölümü ile hukuk bakımından hür olacağı ve bu sebepten artık satılamayacağına (kimseye hibe edilemeyeceği v.s.) dair ilk hüküm (yazılı emir) Halife Ömer'e âittir (aş. bk.). Bu hükmün kaynağı, yalnız Abû Dâvûd (*Atâh*, bab 8) ve İbn Hanbal (VI, 360) tarafından nakledilen ve mevsûkiyeti devrinin esaslî hâdiseleriyle te'yid edilen bir hadîste bulunmaktadır (bu hadîsin sonradan düzeltilmiş bir şekli için bk. *Kanz al-ummâl*, IV, 5126). Bu hâdiseye göre, Câhiliye devrinde amcası tarafından köle olarak satılan, yeni efendisine bir çocuk doğuran ve onun ölümünden sonra da borçlarını ödemek için tekrar satılan bir kadın, Peygamber'e şikâyetle bulunmuş; Peygamber de, terekeyi idâreye me'mur bulunan şahsa, bu câriyeyi serbest bırakmasını emredip yerine ona bir köle vermişti. İbn Hanbal, haklı olarak Peygamber'in bu fiilinin mümkün olan farklı biçimlerdeki serh ve tefsirlerinin, neticede ihtilâflara imkân verdiğine dikkati çekmiştir. Ancak, gerçekte bu emrin bir defaya mahsus verilmiş bir emir olduğundan şüphe edilemez. Buhârî (*İlk*, bab 8 ve muhtelif yerler) ve al-Ta'hâvî (*Şarh ma'âni'l-âşâr*, II, 66) tarafından nakledilen bir hadîs, bir câriyenin çocuğunun babasını tesbit husûsundaki dâvayı hikâye eder. Sa'd b. Abî Vakkaş, ölen kardeşi 'Utba'nın vasiyetine göre, çocuğun gayrimeşrû yoldan babası bulunduğunu ilân ederken, Za'ma'nın oğlu 'Abd ise, ölen babasının odalığından doğan meşrû çocuğu olduğunu iddia ediyordu. Çocuğun 'Utba'ye benzemesine rağmen, Peygamber, „*al-valad li'l-firâş*” (çocuk meşrû yatağa âittir) esâsına uygun olarak kararını 'Abd b.

Za'ma'nın lehine verdi. Bu hadîs, arzettiği tercihme ve serh güçlüklerine rağmen (krş. serhler, bilhassa al-'Aynî'nin al-Buhârî serhi) haddizatında mevsûk olabilir (bunun yanında, Ta'hâvî, II, 67 tarafından sonradan değiştirilen şekil şüphesiz uydurmadır). Herhalde bu hadîste câriyenin serbest bırakılması söz konusu değildir.

4. Biraz yukarıda zikredilen Ömer'in emri, teferruattaki farklılıklara ve efsânevi genişletmelere rağmen, pek çok nakillerle doğrulanmıştır (krş. bilhassa *Kanz*, IV, 5118, 5122, 5124; al-Şan'ânî, *Subul al-salâm, Kitâb al-buyû'*, nr. 11). Değişik bir çözümün, yani daha önce ortaya konmuş olan kat'i bir hal şeklinin (*Kanz*, IV, 5118) tarihi değeri üzerindeki hükmün, yeniden tanzimine kadar muallakta kalması gerekirken, Ömer'in „*Umm al-valad*, çocuğunu doğurur doğurmaz hürriyetini elde eder” şeklinde karar verdiği rivâyetini (al-Hvârizmî, *Câmi' al-masânid al-İmâm al-A'zam*, II, 166; aynı zamanda *Kanz*, IV, 5116 [*Kanz al-ummâl*'in gösterilen yerinde böyle bir rivâyet yoktur.], bu mes'ele üzerindeki muahhar mücadelelerin bir neticesi olarak telâkki etmek zarûridir. Zirâ Ömer'in bu hükmü, hiçbir zaman kat'i bir kararın neticesi değildir. Osman devrinde onun bu kararından şikâyet edilmiş (*Kanz*, IV, 5122) ve Ali onu yeniden kaldırmıştı (*ayn. esr.*, s. 5129—5131). Peygamber'in ashâbı arasında bilhassa İbn 'Abbâs, Ömer'in bu görüşünün diğer bir muhâlif olarak temâyüz etmişti. O zaman başlayan bu farklı görüşler mücadelesinde, bir taraftan Ömer'in kararı bizzat Peygamber'e kadar çıkarılmağa (*ayn. esr.*, s. 5115, 5117) ve aynı düşünce tarzı, hattâ Ali'ye ve İbn 'Abbâs'a isnad edilmeğe çalışılırken (Ali: *ayn. esr.*, s. 5132; İbn 'Abbâs: *ayn. esr.*, s. 5039—5041; İbn Hanbal, I, 303; Peygamber'den İbn 'Abbâs: al-Dârimî, s. 18, 38, [al-Dârimî, *Buyû'*, bab 38]; İbn Mâca, *İlk*, bab 2; İbn Sa'd, VIII, 155,20; İbn Hanbal, I, 317), diğer taraftan açık bir siyâset havası ile Peygamber'in *umm al-valad*'in satışını kabul ve tasdik etmiş olduğu kısmen müdâfaa ediliyordu (İbn Mâca, göst. yer.; İbn Hanbal, III, 321; al-Ta'yâlisî, nr. 2200; *Kanz*, IV, 5125, 5127). Buna mukabil, Peygamber'in bu kararının tam tersine ashâbın, Ömer'in kararını tasvib ettiği belirtilmişti (Abû Dâvûd, *Atâh*, bab 8; Aynî, *Umdat al-kârî*, *İlk*, bab 8). Bununla beraber ileri sürülenler sâdece bu iki tezden ibâret değildir. Daha o devirde Ömer'e atfedilmiş bir diğer görüş zikredilmişti (Peygamber'e isnad edilen birkaç hadîs bu görüşe uygun bir kaideyi ortaya çıkarır, fakat bu kaideye kolaylıkla başka bir mâna da verilebilir: *ayn. mll.*, *ayn. esr.*, bab 2; İbn Sa'd, VIII, 155,17 her ikisi de İbn 'Abbâs tarafından rivâyet edilmiştir; kezâ bk. *Kanz*, IV, 5128?). Şu ifade Ali'ye isnad edilir: „Efendi istediği takdirde *umm al-valad*'ini âzâd edebilir ve onun hürriyete kavuşturulması

kendisinin evlilik mihri olarak telâkki edilebilir” (*Kanz*, IV, 5133). İbn Mas'ûd da, *umm al-valad*'i âzâd etmenin, onun hür farzedilen çocuğunun miras hissesine mahsûb edilebileceği fikrini ortaya atmıştı (al-'Aynî, göst. yer.; [Ancak 'Aynî, bu görüşü aynı zamanda İbn 'Abbâs ve İbn Zubayr'e de isnad eder]). Bu iki görüş ana tezin değişik şekilleridir. Yukarıda üçüncü paragrafta nakledilen ve birden çok mânada tefsir edilebileni müstesnâ, islâm'daki hadîsleri cerh ve tâdil bakımından, bu hadîslerin hepsi, tenkide müsâittir. Bunun içindir ki, umûmiyetle daha sonra üstünlük kazanmış olan fikri meşrû kılmak üzere, sâdece Ömer'e ve onun görüşüne (*ra'y*) istinad tercih edilmiştir.

5. Böylece 'Aynî (*Umdat al-kârî*, *İlk*, bab 8 sonunda), mezheplerin zuhûrundan önceki en eski fakihler devrine kadar çıkarak *umm al-valad* hakkında Ömer'in görüşünün yanı sıra diğer yedi muhtelif görüşü vermektedir: 1. Efendi, *umm al-valad*'ini para karşılığı (yani mülkâtebe olarak) âzâd edebilir; 2. *Umm al-valad*, kayıtsız şartsız satılabilir [‘Aynî, bu görüşte ihtilâf olduğunu, dolayısıyla hükmün mutlak sayılamayacağını söyler.]; 3. Efendisi hayatta iken onu satabilir, efendisi ölünce *umm al-valad* hür olur (böylece o, *mudabbara* olarak telâkki edilir, al-Şâfi‘î bu tarz bir görüşü kabul etmiş olmalıdır); 4. O, verâset borcunu ödemek için satılabilir; 5. O satılabilir, fakat çocuğun babası ve aynı zamanda *umm al-valad*'in sâhibi olan şahsın ölümü anında çocuk hayatta ise, çocuğun hissesine düşecek paya mahsûben âzâd edilir ve çocuğu ile birlikte vâris olur; 6. Ancak âzâd edilmek şartı ile satılabilir; 7. İttâsızlık ettiği ve kaçtığı zaman bile satılamaz, sâdece fuhşa tevessül eder veya din-den uzaklaşırsa satılabilir (al-Muzanî'ye göre, al-Şâfi‘î bu hususta bir karara varamamıştır).

Bununla beraber, o zamandan beri *umm al-valad*'in temellük edilemeyeceği ve efendisi ölür ölmez âzâd edileceği tezi, en çok taraftar kazanamıdır. Bu taraftarlar arasında bilhassa al-Hasan al-Başrî, 'Atâ', Mücâhid, al-Zuhrî, İbrâhîm al-Na'ha'î (bu hususta krş. Hvârizmî, *ayn. esr.*, II, 167; *Kitâb al-âşâr*, s. 71, 102) v.s. zikredilirler (*ayn. esr.*, göst. yer.). O devirlerde bile, sâdece münâzaa ve münâkaşa konusu olarak intikal eden husûsî mes'eleler dahi eski otoritelere kadar çıkartılır. Binâenaleyh, 5 numaralı görüş İbn Mas'ûd, İbn 'Abbâs ve İbn Zubayr'e (göst. yer.), 6 numaralı görüş Ömer'e (göst. yer. [bu 7 numaralı görüş olmalıdır, bk. 'Aynî, göst. yer.]; kezâ *Kanz*, IV, 5123), diğer teferruat da aynı şekilde yine ona çıkarılır (*Muvatta'*, *İlk*, bab 8, al-Şaybânî'nin rivâyeti, *Kitâb al-Buyû'*, bab *Bay' ummahât al-avlâd*; al-Hvârizmî, *ayn. esr.*, v.b.).

6. Mezheplerin ortaya çıktığı devirde *umm al-valad*'in temellük edilemeyeceği tezi, Abû Hanîfa ile Abû Yûsuf, Zufar, al-Şaybânî ve onların arkadaşları

olan al-Avzâ'i, al-Savri, al-Hasan b. Şâlih, al-Lays b. Sa'd, Mâlik (*Muvaffa'*, göst. yer.; *Mudavvana*, VIII, 23) ve onun müşâhipleri; Abû Savr ve İbn Hanbal tarafından desteklendi. Bu, al-Şâfi'i'nin ve dolayısıyla onun meslekdaşlarının ve talebelerinin de nihâî görüş tarzı iken, hakkında şüphe edilemeyecek bir hadise dayanarak al-Şâfi'i, *umm al-valad*'in satılmasına müsaade etmişti (al-Aynî, *Umdat al-kârî*, *İlâk*, bab 8; al-Navavî, *Macmû*, IX, 243; krş. aynı zamanda yukarıda 5. paragraf). Nihâyet üç ayrı görüşten *umm al-valad*'in âzâd edilmesi neticesi çıkarıldı (al-Navavî, *ayn. esr.*, göst. yer.); böylece bu hususta al-Şâfi'i'ye atfedilen dört farklı görüş vardır (al-Şavkânî, *Nayl al-avfâr*, *kitâb al-İlâk*, bab *umm al-valad*, nr. 7). Dâvûd'a, zâhirîlere, şîî imâmlara ve 12 imâm taraftarlarına (ancak *umm al-valad*'in, efendisi öldüğünde henüz onun mülkiyetinde bulunduğu ve çocuğu da hayatta olduğu zaman âzâd edilmesi kaydı ile) göre ise, *umm al-valad*'in temellüki kabildir. Mûtezîlilere göre de durum böyledir (al-Şavkânî, *ayn. esr.*, göst. yer. [biraz farklı metni için bk. *ayn. esr.*, Kahire, 1961, VI, 105]). Neticede dört mezhebin dördünün de *umm al-valad*'in alınıp satılmayacağını beyan etmesine rağmen, o sırada bu konuda bir *icmâ*'in mevcûdiyetinden kesin olarak bahsedilemez (al-Şavkânî, *ayn. esr.*, göst. yer., nr. 12; al-Şavkânî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak ekseriyetle bu *icmâ*'in varlığı kabul edilmiştir (al-Navavî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Aynı şekilde bu esasa tezdâ teşkil eden bir karar alacak olan kadı hakkında verilecek hükümde de, tam bir ittifak yoktur (krş. Navavî, *ayn. esr.*, göst. yer.).

7. Cârîyelerden çocuk edinilmemesi için sık sık başvurulmuş bir usûl de *azl* olup, bundan *umm al-valad*'le ilgili konularda sık sık bahsedilir. Bu mevzûdaki en mühim hadislere âit atıflar Wensinck (*Handbook of Early Muhammadan Tradition*, bk. mad. "Intercourse") tarafından toplanmıştır. Ümmî olarak bir cârîye hususunda bu davranışın (*azl*'in) meşrû telâkkî edildiğini hatırlatmak yeterlidir. Efendi, cârîyeyi *umm al-valad* yapmamak için, bundan başka bir imkân da sâhiptir. Bu ise, cârîyeden doğan çocuğun babalığını kabul etmemek olup, bu çârenin menşei, Câhiliye devrinde rastlanan benzeri bir tathîkâta dayanır (krş. daha yukarıda I. paragraf). Her ne kadar meşrû bir evlilikten doğan çocuğun babalığını tanıma hususunda sertlik gösterilmişse de (Wensinck, *ayn. esr.*, mad. "Child" ve *li'an*), *umm al-valad* konusunda da babalık hakkının reddinin sınırlandırılmasına gayret edilmiştir. Ömer'le Ömer'in oğlu Abdullah'tan nakledilen hadislere göre, cârîyesiyle cinsî münâsebette bulunan her bir şahıs, hattâ *azl* ameliyesini yaptığı, yahut çocuğun bir başka babadan olabileceği imkânının varlığını iddia etse bile, cârîyeden doğan çocuğun babalığına itiraz etme hakkına sâhip

değildir; Mâlikî ve Şâfiîler de aynı görüştedirler. Buna karşılık Hanefîler, çocuğun nesebinin ve netice olarak cârîye annenin *umm al-valad*'lik durumunu kazanmasının, sâdece efendinin, çocuğun babalığını tanımaya istinad edeceğini ileri sürerler. Bunun için de onlar, bu meselede, İbn 'Abbâs ve Zayd b. Şâbit'in *azl* ameliyesini kullanarak köle kadınlardan doğan çocukların babalığını kabul etmemiş olduklarına dâir hadisleri, delil olarak gösterirler. Bu konu, ilgili bütün hadisleri zikreden Tahâvî (*ayn. esr.*, s. 66, 68) tarafından münâkaşa edilmiştir. Efendinin cârîyesiyle birleşmesinden hâsıl olan çocuğun (nesebi belli olmak şartıyla) hür olması keyfiyeti, başlangıçtan beri hiçbir ihtilâf olmaksızın İslâm'da kabul edilmiş olup, bu keyfiyet, aynı zamanda *umm al-valad* konusundaki münâzaada onun satılmayacağı hususunun yegâne dayanak ve delilini de teşkil eder. Bunun neticesinde, efendinin cârîyeden doğan çocuğun babası olarak tanınması keyfiyeti, İslâm'a takaddüm eden senelerdeki bir âdetin devamı olarak kabul edilebilir. Bu keyfiyet en başta o devirde bir cârîyeden doğan çocuğun babasının tâyin edilmesi husûsundaki zorlukla ilgili görülmektedir. İslâmîyette *umm al-valad*'in durumu, efendinin aleyhine olarak esaslı sûrette ıslâh edilmiştir.

8. İslâm hukûkunun (*al-fikih*) *umm al-valad* hakkındaki nazariyesinin teferruâtı şöyledir: Efendisine, onun ölümünden sonra da olsa bir çocuk veren her bir cârîye anne, müslüman olmasa bile, *umm al-valad* olarak telâkkî edilir; efendisinin ölmesiyle kendiliğinden hür olur (o halde o, miras borçlarını ödemek için satılmaz; bununla beraber daha aşağıya bk.) ve terekenin vasiyet yolu ile bırakılabilecek olan üçte birine de girmez. Bunun tabii neticesi olarak Ömer'den intikal eden (al-Dârimî, *Vaşâyâ*, bab 27) bir hadisin gösterdiği şekilde, efendisi tarafından *umm al-valad* lehine vasiyet yolu ile bırakılmış miras, geçerlidir. Efendisinden gebe kaldıktan sonra edindiği meşrû ve gayrimeşrû bütün çocuklar -efendisinin çocukları ile aynı derecede hür olmamakla beraber- yine de hürdürler; hattâ çocuğun ölü doğması hâlinde bile cârîye anne *umm al-valad* vasfını alır. Çocuğun düşmesi hâlinde ise, görüşler ayrılır. Aynı şekilde birinin, bir yabancı esirle evlenip, gebe bıraktıktan sonra onu satın alması hâlinde de görüşler farklıdır. Bunun gibi bir babanın, çocuğunun cârîyesini gebe bırakması durumunda da farklı görüşler vardır. *Umm al-valad*'in hürriyetine dönmek imkânının bulunmasından, onun hiçbir durumda satılmaması ve rehin olarak verilmemesi neticesi çıkar. Eğer o, bir cürüm işlerse, efendisi kendisini uzaklaştırarak onun için taşıdığı mes'ûliyetten kurtulamaz. Ama bir cârîye olarak kalmaktan başka o, hiçbir mülk edinme hakkına da sâhip değildir. Kendisine karşı işlenen cezâyı müstelzim fiiller mukabilinde

ona ödenmesi gereken diyet (*diya*) veya *arş*, efendisine âittir. Efendinin, *umm al-valad*'ini rızâsı olmaksızın evlendirme hakkına sâhip olup olmadığı meselesinde muhtelif fikirler vardır. Her hâl ü kârda efendisi onun vücûdu ve çalışması üzerinde bütün haklara sâhiptir; bununla beraber Mâlikîler, efendiye, ona oldukça hafif işler vermesini tavsiye ve *umm al-valad*'ini ücret mukabili başkasına kiralamaktan men'ederler. Bir *mukâtab*'in *umm al-valad*'inin hukukî durumu ile gayrimüslim iken İslâmîyeti kabul etmiş bir *umm al-valad*'in hakkındaki görüşler birbirinden farklıdır. Kendisini gebe bırakmadan önce *umm al-valad*, efendisinin yaptığı borçlarını ödemek için satılabileceği keyfiyeti müstesnâ olmak üzere, efendisini kasden öldürmesi durumunda yalnız Hanefî ve Mâlikî görüşüne göre, hürriyetine kavuşma imkânını kaybeder. Hanefîlere göre bu durumda ayrıca kısasa gidilebilir. Kasden öldürmesi hâlinde ona hiçbir şey yapılmaz. Mâlikîlere göre, bile bile öldürmesi hâlinde vârislerin kölesi olur ve bunlar onu kâsas yolu ile öldürebilecekleri gibi, sağ da bırakabilirler. Ancak hayatını bağışladıkları takdirde, ona yüz değnek vurulur ve bir sene hapsedilir. Şâfiîlere göre, her iki halde de o, diyet ödemek mecbûriyetindedir. Hanbelîlerin görüşünü aks ettiren iki rivâyetten birine göre, ya diyet öder yahut kendi değerinden fazlasını ödemez. Diğer rivâyete göre ise, kendi değerini öder. Bundan farklı olan Oniki İmâm'ın görüşü için, krş. Querry, *Droit Musulman*, II, 147 v.dd.

9. İslâm hukukunda evlenme ve cârîye edinme, çok ciddi bir şekilde birbirinden tefrik edilir. Öyle ki, efendi hiçbir sûrette cârîyesiyle evlenme akdi yapamaz. Bu kaideye istisna teşkil eden misâllere nâdiren rastlanır. Zufar'ın arkadaşı Şaddâd b. Hâkim (ölm. 210 = 825)'in, muhtemelen hür bir kadın olduğu bahânesini ileri sürerek, satın almış olduğu bir cârîye ile evlendiği söylenir ('Abd al-Kâdir, *al-Cavâhir al-muzî'a*, I, nr. 668; İbn Kuţlubağa, nşr. Flügel, nr. 81); ve *Fihrist* (s. 207, 15)'te, ihtiyat kaydı ile bildirildiğine göre, al-Tahâvî (ölm. 322 = 934), İbn Tûlûn'un cârîyeler ile (şüphesiz kendi cârîyeleriyle) evlenmesini meşrû saydığına dâir bir eser kaleme almıştır. Ancak, bu haberin tarihe uygunluğu tesbît edilmemiştir. Bunlardan birincisi bir fıkra hâlinde anlatılmıştır. İkincisi ise kulluktan kulağa nakil sûretiyle gelmiştir. Fakat, burada, bir odalığın nikâhlanabileceğine (krş. paragraf 1) dâir eski bir Arap âdetinin izi asla aranmamalıdır. Birinci hikâyeye dindar kişilerin dünyevî işler karşısında duydukları çok büyük bir endişe ile açıklanabilir. İkincisi de aynı şekilde münâkaşalarda emirlere karşı sık sık izhar edilen aşırı hürmetle, Tahâvî'ye isnat edilebilen bir hikâyedir. [Ancak İslâm'da hür bir erkeğin, köle bir kadınla evlenmesi pek tavsiye edilmez (Buḥârî, *Nikâh*, bab 18; İbn Mâca, *Nikâh*, bab 27; *Muvaffa'*, *nikâh*, hadis 28, 29) de, gerek

hür erkeğin cârîye ile, gerek kölenin hür kadınla evlenebileceği esâsı da getirilmiş ve bu tatbik edilmiştir (*Kur'an*, IV, 3, 25; XXIV, 23 ve tefsirleri; *Muvaffa'*, *Nikâh*, 40, 41; al-Dârimî, *Farâiz*, bab 48). Bu husûsu te'yid eden diğer bir âyet için bk. *Kur'an*, II, 221. Peygamber ve eşhâbının köle kadınları âzâd edip onlarla evlenmiş olmaları husûsu, sık sık tavsiye edilen ve hattâ sevap sayılan bir esas hâline gelmiştir (İbn Sa'd, *Tabaḳât*, Beyrut, 1958, VIII, 118 v.dd., 121 v.dd., 129; *Muvaffa'*, *Talâk*, hadis 50, 40, 41; al-Dârimî, *Nikâh*, bab 46; İbn Kaşîr, *Tafsîr*, Kahire, 1952, I, 258; H. Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, İstanbul, 1936, I, 773 ve fıkıh kitapları, ilgili bahisler)].

10. İslâm hukukundaki tekâmülün *umm al-valad*'in durumuna dâir getirmiş olduğu bütün ıslah hareketlerine rağmen, cârîyelerle birleşmelerin ve bu birleşmelerden doğmuş çocukların hor görülmesi, her halde uzun zaman devam etmiştir. Odalık kullanmayı tavsiye etmeyen hadislerden biri, hiç şüphesiz Abbâsîlerin âleyhindeki bir temâyül ile Buḥârî'ye (*Şâhih*, *İmân*, bab 37; *İlâk*, bab 8) ve Muslim'e (*İmân*, Fr. trc., I, 5, 7) kadar gelmiştir; ancak bu hadis başka bir tefsîre uğramıştır. Bu, İslâm öncesi eski telâkkînin son bir aksisadâsıdır. İctimâî şartları tamamen değişmiş olan bugünkü İslâmîlikte, uzun zamandan beri hür bir kadından doğan ile cârîye bir odalıktan dünyaya gelen çocuklar arasında tam bir eşitlik gerçekleşmiştir.

Bibliyografya: 1. ve 10. paragraflar hakkında bk. Lammens, *Le Berceau de l'Islâm*, s. 276—306; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 2. baskı, s. 89—91; Wellhausen, *NGW Göttingen*, 1893, s. 435 v.d.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 136. Bu hususta mühim hadisler için bk. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, bk. „manumission“ „slaves“. Fikihî bükümler için zikri geçen Arapça eserlerden başka bk. Hanbelîler hakkında: İbn Kudâma'nın *al-Mugnî*, XII, 488 v.dd. ve husûsiyle Juynboll, *Handleiding*, 3. baskı, s. 236—238 (*Handbuch*, 2. baskı, s. 206, 236); Sachau, *Muhammedantisches Recht*, 2. baskı, s. 127, 168 v.dd.; Santillana, *Istituzioni*, I, 123 v.d.

(JOSEPH SCHACHT.)

(Bu madde M. NAZİF ŞAHİNOĞLU tarafından tâdîl edilmiştir.)

ÜRDİBEHİŞT. [Bk. ERDİBEHİŞT.]

ÜRDÜN, Mâverâ-yi Ürdün'de bir nehir şebekesinin adı ve bu bölgede kurulmuş olan bir devlet.

I. AL-URDUN (Şarî'a nehri). İbrânî (*ha*) *Yarden*, fakat LXX'de Josephus, Plinius ve başkalarında *ὁ Ἰορδάνης*. Kelimenin istikakı belli değildir; bâzılarınca da yabancı kelime olarak kabul edilmiştir (krş. *Ἰορδάνος* Girit'te ırmak adı). Haçlı se-

ferlerinden sonra Bedeviler arasında en yaygın olan *al-Şarî'a* (*al-kabîra*) "(büyük) hayvan yalığı" adı kullanılmaya başlanmıştır.

Şarî'a, al-Hasbâni, Nahr Leddân ve Nahr Bânyâs ırmaklarının birleşmesinden doğar, az sonra Hüle arâzisine ulaşır ve deniz seviyesi altında, Bahret al-Hêt gölünden geçerek, mecrâsı bugünkü Suriye-İsrâil hudûdu olmak üzere cenupta Tabariya [bk. mad. TABARİYA] gölü (Bağr Tabariya)'ne ulaşır. Seviyesi Akdeniz'den 208 m. alçak olan Tabariya gölünün cenûbundan itibâren nehir, Lut gölünün cenûbundaki üç saat süren mürtefi arâziye kadar Vâdi al-Gör adını taşır [Gör çukurunun fiziki durumu için bk. Necdet Tunçbilek, *Güneybatı Asya, Fizikî Ortam*, İstanbul, 1971, s. 28 v.d.]. Burada nehrin, şimal yarısına nazaran değişik bir şekil aldığı görülür. Nehrin birçok kıvrımlar çizerek aktığı göz kamaştırıcı beyaz kireçli balçık, düzlük kenar dağlarda bulunan bir kimseye kıvrıntılı yeşil bir şerit gibi görünür; zirâ sâhillere, ırmağı saklayan sık bir nebat örtüsü ile kaplıdır. Bunun dışında ovada nebat yetişmez; ancak bilhassa garptaki kenar dağların eteğinde birçok verimli vâha ("Şarî'a'nın bahçeleri" krş. Tabari, *Annales*, I, 1232; bk. mad. RİHÂ) bulunur. Şarî'a, su seviyesi Akdeniz'den 394 m., dibinin en derin noktası 793 m. aşağıda bulunan Lut gölü (Bağr Lût)'nde sona erer; nehrin cenûba veya garba doğru bir akıntısı yoktur ve eskiden de olmamıştır. Şarî'a'nın buraya günde aktığı takriben 6 milyar litre su kırgın sıcakta buharlaştığı için, mevsimlere göre bazı değişikliklere rağmen gölün su seviyesi aym yüksekliği muhafaza eder. Buharlaştıran su, bıraktığı tuz (%30) ve mâdenî unsurlar yüzünden, bütün hayatı mahveden bir hasa kazanır. [Tabariya gölünden sonra Şarî'a'nın Yarmük'la birleştiği mntıkada, III. Arap-İsrâil savaşı (1967)'nden sonra, İsrâil'in burada inşa ettiği hidroelektrik santral dolayısıyla nehrin akışı hayli düzelmiştir]. Lut gölünün cenûbundaki çöküntüye al-'Araba adı verilir; burada ehemmiyetli şekilde yükselen zemin, Akabe körfezine doğru alçalır.

Şarî'a'ya dökülen ırmaklardan şunlar zikre değer: Nehr, Tabariya gölünden çıktıktan hemen sonra sol taraftan mühim bir ırmak olan Şarî'at al-Sağira (Küçük-yalak) veya Eski-çağ'da Yarmük [b. bk.] denilen Şarî'at al-Menâzire'yi ve daha cenupta al-Dâmiya civârında dökülen Nahr al-Zerkâ (eski Yabbak)'yı alır. Sağ taraftan Goliath ('Ayn Câlût) kaynağından çıkıp Bêsân'dan geçerek Şarî'a'ya dökülen Câlût deresi gelir.

Siddetli akışı, birçok kıvrıntı ve sığ yerleri yüzünden Şarî'a, su yolu olarak ulaşımaya elverişli değildir. Öte yandan, daha Eski-çağ'da bu sığ yerler, Garbî Şarî'a bölgesi ile Şarkî Şarî'a topraklarını ve bunlarla, Akdeniz sâhili üzerinden Mısır'ın Şam ile

bağlantısını sağlayan birer geçit idi. Tabariya gölünün şimalinde burlardan 5, cenûbunda 54 tane vardır ve çoğu Bêsân'ın karşısındadır. 'Ahd-i 'A-tîk'te *Ma'bar* veya *Ma'bera* adıyla geçer. İsrâillilerin salları olup olmadığı şüphelidir. 2. Samuel XIX, 19'daki ifade bunu tesbite imkân vermiyor. Öte yandan onların Şarkî Şarî'a topraklarında Ârâ-milerle yaptıkları savaşlarda askerî kuvvetlerini, at ve savaş arabalarını (1. Kırallar, XXII, 35), sığ yerlerden yararlanmak sûretiyle Şarî'a'dan geçirdiklerini düşünmek zordur; fakat, bunu nasıl gerçekleştirdikleri (sallarlar?) hakkında bir şey öğrenememekteyiz. Sıkışınca Şarî'a'ya yüzerek geçmek mümkündü (1. Makabiler, IX, 48); ancak bu, akışı şiddetli olan nehirde mümârese ve kuvvete ihtiyaç gösteren bir işti; yalnız kat'i olan husus köprü bulunmadığıdır. Zirâ, köprüler ancak Romalılar zamanında yapılmaya başlanmıştır. [Aslında İsrâilliler devrinde oldukça ıssız olan nehrin her iki tarafında, iskâna Romalılar zamanında girilmiştir.] Bilhassa tanınmış olanı, Hüle mntıkasının biraz cenûbunda bulunan geçit olup, buradan bir yol Kunêtra üzerinden Şam'a gider. Burada, Romalılar tarafından yapılmış bir yolun bulunup bulunmadığı, P. Thomsen'in ZDPV, XL (krş. s. 33) 'deki haritasından anlaşılmıyor; *Tekvîn*, XXXII, 22'den naklen yanlış olarak Orta-çağ'da Vadum Jacobi diye anılan bu geçit, müteaddit defa zikredilmiş olup, Haçlı seferleri zamanında askerî harekât bakımından büyük bir ehemmiyet arz etmiştir. 1157 senesinde, Balduin III. burada Nûr al-Din tarafından mağlûp edildi ve 1178'de Balduin IV. bu geçidin aşağısında bir kale yaptırdı ise de, müteakip yılda Salâhaddin tarafından zabt ve tahrib edildi. Daha sonra, geçit yerinde büyük bazalt kütlelerinden üç kemerli bir köprü yapıldı (bk. ZDPV, XIII, 74 'teki resim). 1450 tarihinde mevcudiyeti bilinen bu köprünün, bu tarihe yakın bir devrede yapılmış olması muhtemeldir. „Yâkub'un kızlarının köprüsü" mânasına gelen Cîsîr Banât Ya'kûb [b. bk.] adı, eski Vadum Jacobi adıyla ilgili ise de, Yâkub'un müteaddit kızı olmadığı için, garip görünmektedir (krş. I, 1096 ?).

[Polonyalı Simeon 1608-1618 senelerinde yaptığı seyahatlerde Yâkub köprüsünden 9 paraya geçildiğini ve köprü başında harap bir manastırın bulunduğunu kaydetmektedir.

Şam hudûdu ile Kenan ili ve Safed'i birbirine bağlayan bu köprüye yüz adım mesâfede bulunan Cîsîr-i Yâkub hanı, 1082 (1671) tarihinde Canbolat-zâde Hüseyin Paşa tarafından yeniden inşa ettirilmiş ve her iki tarafından da yirmişer arşın uzatılmıştır. Gelip geçeni çok olan köprünün başındaki bu hanın aynı zamanda bir mescidi ve bir havuzu bulunmaktadır (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 525 v.d.).

Şam'dan Garbî Ürdün ülkesine giden yolların en mühimlerinden biri, herhalde eskiden beri Fîk (veya Afîk, muhtemelen Afek: I, 1. Kırallar, XX, 26, 30; krş. XIII, 22) üzerinden, Şarî'a nehrinin gölden çıkışına yakın yerdeki bir geçitten geçtiği, Tabariya gölünün cenup ucuna giden yoldu. Bu geçidin biraz cenûbunda iki taş köprüünün harâbesi vardır: Umm al-Kanâtîr ve Cîsîr al-Sidd. Bunlar hakkında fazla bir şey bilinmemektedir; ancak bunlardan biri, Mu'kaddasî'nin Tabariya'ya tasvirinde zikredilen ve Yâkûb'un 20'den fazla kemeri bulunduğundan bahsettiği, gölün cenup ucunda bulunan köprüdür. Daha XIV. asırda W. de Bal-densel, bu yerde Şarî'a üzerinde bir köprüden geçtiğini yazar (Robinson, *Palästina*, III, 631). Yarmük'un Şarî'a'ya döküldüğü yerin yakınında Cîsîr al-Mucâmi' adında bir köprü olup, buradan Kârî Şartaba dağına aşağısında Mkês ve İrbid'e giden yollar bulunur; daha cenupta Cîsîr al-Dâmiya adında başka bir köprü mevcut olup, nehir kendine yeni bir yatak açtığı için şimdi kuru arâzi üzerinde kalmıştır. Bu köprü, 1266 senesinde, başka yerlerde de muhtelif köprüler yaptırmış olan gayretli Memlûk Sultanı Baybars tarafından inşa ettirilmiştir (krş. Röhricht, *Archives de l'Orient Latin*, II/1, 382; Clermont Ganneau, *J A*, Ser. VIII [1887], X, 518). En çok faydalanılan köprüler arasında, Rihâ [b. bk.]'nın şimal-i şarkisinde bulunup, Vâdi Nim-rin'e yol veren köprü gösterilir.

[Birinci Cihan Harbi sırasında Osmanlılarla İngilizler arasında vuku bulan savaşlarda Şarî'a nehri üzerindeki geçit ve köprülerde mühim çarpışmalar olmuştur. Bu geçit ve köprülerden şunlar zikre değer: Ariha köprüsü ile Bahr-i Lut geçidi: bu geçit kılavuz olmadan geçilemez; al-Salt-Ariha köprüsü her türlü nakil vâsıtalarının geçmesine müsâittir. Umm al-Sart, ahşap bir köprü olup yayalar geçer. Mafid Jozele geçidinden sal ile geçilebilir. al-Dâmiya geçidi, sal ile geçilir (S. Güralp, 1918 senesinde *Türk Ordusunun Filistin ve Suriye'den çekilişinde 3. Sü. Tümenin hareketleri*, İstanbul, 1941, s. 5)].

Arap coğrafyacılarının Şarî'a nehri hakkında verdikleri kısa bilgiler arasında çok dikkate değer bazı teferruat bulunmaktadır. Mu'kaddasî, nehrin gemi işletmesine elverişli olmadığını yazar. Yâkûb, eski bir habere dayanarak Şarî'a'nın Tabariya gölünün yukarısında „Büyük Şarî'a", bu göl ile Lut gölü arasında ise, „Küçük Şarî'a" diye anıldığını kaydeder; ancak bu, herhalde Yarmük'la karıştırılmış olmaktadır doğmuştur (yk. bk.). O, al-Ğavr (bk. mad. RİHÂ)'da bulunan şeker kamışı tarlalarının bu nehirde sulandığını yazar. Dimaşki, Tabariya gölünün yakınında bulunan sıcak kaynaklardan ve Yarmük'un Şarî'a'ya döküldüğü yerde Mucâmi Köprüsü'nden bahseder; sonunda nehrin nihâyetindeki dikkat çekici hâdiseleri iyi anlatır: Şarî'a nehri gece gündüz

taşmadan Lut gölüne akar ve Lut gölünün suları da kış ve yaz eksilip çoğalmaz. İbn Hurdâzbihi (BGA, VI, 219) ve onu tâkip eden coğrafyacılar göre Şam'dan Mısır'a giden ana yol, Fîk üzerinden Tabariya gölünün cenup ucuna, oradan da dolambaçlı bir yolla Tabariya'den Baysân'a varır; buna karşılık XIV. asırda Şarî'a vâdisinde Baysân'dan Mucâmi'e ve İrbid'e giden yolu tâkip etmek üzere oradaki köprüden geçmek sûretiyle „Aclûn'un bir bölgesinden geçilirdi. XV. asırda Şarî'a'yı yukarıda zikr edilen "Yâkub'un kızları köprüsü"-nden geçip, buradan Nu'rân ve Kunêtra üzerinden Şam'a ulaşmak için, bugün İsrâil hudutları içinde bulunan Safed (aş. bk.)'den şarkı doğru gidilirdi. Bu yol bundan sonra hep kullanılmış ve son defa köprüden aşağıya ve tekrar yukarıya giden yolun düzeltilmesiyle daha müsâit bir hâle getirilmiştir.

Bibliyografya: Schwöbel, *Die Landesnatur Palästinas*, 1914, I, 45 v.d.; Mu'kaddasî, BGA, III, 19, 161, 184; İdrisi, ZDPV, VIII, 120 (metin, s. 3); Yâkûb, *Mu'cam*, I, 200; Dimaşki (nşr. Mehren), s. 107; Abu'l-Fidâ (nşr. Reinaud ve de Slane), s. 48; Robinson, *Palästina*, II, 498 v.dd.; Schumacher, *Der Dscholan*, ZDPV, IX, 165 v.dd., bilhassa s. 216; ayn. mll., *Der südliche Basan*, göst. yer., XX, 65 v.dd.; Röhricht, *Geschichte des Königreiches Jerusalem*, s. 289, 382 v.d., 386 v.d.; R. Hartmann, *Die Strasse von Damaskus nach Kairo*, ZDMG, LXIV, 665 v.dd.; Via Maris'in tarihi hakkında: ZDPV, XLI, 53 v.dd.; Balâzurî (nşr. de Goeje), s. 115 v.dd., 126, 131; Tabari (nşr. de Goeje), I, 2090, 2108; Ya'kûbi, BGA, VII, 327 v.dd.; İbn al-Fakih, BGA, V, 116, 226; Mu'kaddasî, BGA, III, 154, 189; İdrisi, ZDPV, VIII, 139 (metin, s. 21); Yâkûb, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 201; İbn Hurdâzbihi, BGA, VI, 78, 246; R. Hartmann, *Palästina unter den Arabern*, s. 14, 16; [Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi* (İstanbul, 1949), s. 130, 148; *Kitâb Dâ'irat al-Ma'ârif* (Beyrut, 1878), III, 35-40; *Encyclopaedia Britannica*, mad. *Jordan*, XIII, 148 v.d.].

(FR. BUHL.)

II. ÜRDÜN, 1949 senesinde resmen istiklâline kavuşan bir devlet olup, cenup ve şarktan Suûdî Arabistan, şimal-i şarkiden Irak, şimalden Suriye ve Lübnan, garptan ise İsrâil devletleri ile çevrili olup eski Mâverâ-yi Ürdün ile buraya 1949 senesinde ilhâk edilen Filistin'i içine alır. Ancak 1967 savaşından sonra Garbî Şarî'a bölgesini İsrâil tamamıyla işgal etmiş olup, nihâi anlaşma henüz yapılmadığı için, Ürdün-İsrâil hudûdu kesin olarak çizilmemiştir. Mesâhası 97.740 km². olan Ürdün'ün nüfûsu 2.900.000 (1978)'dir. Başşehri Amman olup, nüfûsu 691.120 (1976)'dir. İsrâil işgali dışındaki

1949

diğer mühim şehirleri şunlardır: Zarqa (235.000), İrbid (120.000) ve Salt (16.297).

Ürdün halkının %90'ı Arap ve sünni müslüman'dır. Geri kalan nüfusun büyük ekseriyeti hristiyan olup, ayrıca Çerkes, Türkmen, Çeçen, Ermeni ve Dürzi gruplarına da rastlanır. Hristiyanlar daha ziyade cenupta ve Şari'a'nın garbinda yaşamaktadırlar. Şimâl-i şarkide ise bâlâ göçebe kabileler bulunur.

Başlangıcından itibaren ikiye ayrılan Lübnan dağlarının arasında cenûba uzayan Gavr [b. bk.] çukuru (Şari'a vâdisi), Tabariya ve Lut gölleri ile Akabe'ye kadar uzanan Vadi'l-A'raha, Ürdün arazisini meydana getirir. 1967 savaşından sonra İsrail, Şari'a ırmağının garbinda kalan (Garbi Şari'a) muntıkayı ele geçirmiş olup, burada yeni iskân sâhaları meydana getirmiştir.

Akdeniz iklimi kuşağında olmasına rağmen, Lübnan dağlarının bir hâil teşkil etmesi yüzünden, Ürdün'e çöl karakteri hâkim olmuştur. Yine deniz seviyesinden takriben 400 m. aşağıda bulunan Şari'a vâdisi (Gavr çukuru) çok sıcak ve kuraktır. Garp-tan esen rüzgârlar, kış ve ilkbahar mevsiminde yağış getirir. Nehrin çevresi dışında nebat örtüsüne rastlanmaz. Vadi içinde de, bir kısım sebze ve şeker kamışı yetişir.

Beşte dördü çöl karakterini taşıyan ülkede, buğday, tütün ve şeker kamışına münhasır son derece zayıf zirâat yapılır. Az miktarda zeytin de yetişir. Akabe körfezinde balıkçılık geliştirilmektedir. Daha çok koyun ve deveye inlisâr eden hayvancılık, iptidâi durumdadır. Mâdencilik, fosfat, man-ganez ve bakır istihsâline dayanır. En çok fosfat çıkarılır ve ihraç edilir. 1954 senesinde çimento fabrikası da kurulmuştur.

Yalnız Akabe körfezi ile denize açılan Ürdün'de, zayıf bir karayolu ağı vardır; Şam-Maan demiryolu ise işletilmemektedir.

Tarih: Ürdün muntıkası (Mâverâ-yi Ürdün), ilk çağlardan beri dini hüviyeti ağır basan, birtakım tarihî hâdiselere sahne olmuştur. Etnik bakımdan karışık unsurların yaşadığı bu sâhaya İbrâhim Peygamber zamanında Kenânîler gelip yerleşmiştir. Bir süre Bâbil hâkimiyetine giren muntıkayı M.ö. 1700 senelerinde Hiksoslar ele geçirerek İsrâil-oğullarına Mısır'a sevk etmişlerdir. Bu devirden sonra refah bakımından gerileyen kabileler, Ürdün'ün cenûbundaki Edomitlerin idâresine girmişlerdir. Daha sonra Moabitler, Amurîler ve Belka'daki Ammonlar, Mâverâ-yi Ürdün'e hâkim olmuşlardır.

Mısır hâkimiyeti esnâsında Anadolu'da büyük bir devlet kurmuş olan Hititlerin Suriye'ye sarkmaları neticesi ortaya çıkan gerginlik dolayısıyla, Şari'a'nın Tabariya'ya döküldüğü yere yakın muntıkada bulunan Qadas (Kadeş), bu iki ülke ordularının şiddetli bir savaşına sahne oldu (M.ö.

1286). M.ö. XII. asra doğru bölge, Ârâmîlerin hâkimiyeti altına girdi. Bu sıralarda, Mısır ile Mezopotamya ve Arabistan arasında yapılan ticâretten Ürdün şehirleri de zenginleştiler. Beytü'l-Mukaddes'in Süleyman tarafından inşâsından sonra Kudüs, dini bir merkez hâline geldi. Dâvud ve Süleyman zamanında İsrâil-oğulları muntıkadaki bütün kabilelere hâkim olmuşken, Süleyman'ın ölümü (M.ö. 937) üzerine, Ammonlar tekrar istiklâllerini kazandılar. Mühim bir iz bırakmayan Âsûr ve Fenike hâkimiyetlerini, Pers istilâsı takip etti. Makedonyalı İskender'den sonra, Petra, ticârî ehemmiyetini kaybetti. Ptolemaios sülâlesi hükümdarları, Petra dışındaki Mâverâ-yi Ürdün'e hâkim oldularsa da, şimâlden gelen Selevkoslar Ürdün'ü ele geçirdiler. Bu devirde Hellenizm bu sâhada te'sir icrâ etmiştir. M.ö. 64'te, Romalılar, Pompeius idâresinde Suriye'yi alıp, Yahudiler elinde bulunan Filistin ve Ürdün üzerine yürüterek, Ammân ve Caras'a kadar ilerlediler. Bundan sonra Romalılarla Nabatîler arasında dostâne münasebetler başladı. Titus'un Kudüs ve Mâverâ-yi Ürdün'deki bazı şehirleri tahrip etmesi dışında bu münasebetler, uzun zaman devam etti. M.ö. 25-24 senelerinde Aelius Gallus'un giriştiği Yemen seferinde, Nabatî ülkesi üs olarak kullanıldı. Başlangıçta Romalılara karşı istiklâllerini muhafaza edebilen Nabatîler, Akabe körfezinden Akdeniz'e kadar olan sâhada, Mâverâ-yi Ürdün'ü de içine alan bir devlet kurmağa muvaffak olmuş; sulama kanalları açarak ülkede zirâatin gelişmesini ve ticâretin canlanmasını sağlamışlardı. M.s. 106 senesinde İmparator Traianus, ülkenin merkezi olan Petra'ya ele geçirerek, Nabatî kıralığı topraklarının mühim kısmı üzerinde *Provincia Arabia* (Tertia eyâleti)'yi kurdu (bk. mad. NABATİLER).

Roma hâkimiyetinde refah devrini yaşayan ülke, VI. asırdan itibaren iktisaden gerilemeye yüz tutmuş ve cenuptan gelen Arap kabileleri buraya yerleşmiştir.

614 senesinde bu sâhaya hâkim olan Sâsânîler, Kudüs'de büyük bir katliâma giriştilerse de, Bizans İmparatoru Heraklius'un İran seferi sırasında, burasını boşalttılar. İslâm orduları ilk önce Abu 'Ubayda kumandasında Ürdün topraklarına girdi ve bu kumandan zamanında 14 (635) senesinde, dâhilde bulunan yerler fethedildi. Geriye kalan şehirler ise Hâlid b. Valid ve 'Amr b. 'Âş tarafından ele geçirildi. Hâlid, 634 senesinde Acnâdayn'de Bizans ordusunu kat'i bir mağlûbiyete uğrattı [bk. mad. HÂLİD]. Birçok müellifler Şurâhbîl'i fâtihi olarak zikrederler. Tabariya dışında, şehirlerin hepsi güç kullanılarak fethedildi. Tabariya ise elverişli şartlarla kendiliğinden teslim oldu ve bundan dolayı Skythopolis yerine başkent yapıldı.

Nihâyet, 17 (638) senesinde, Cabiya karargâhında Halife Ömer'in huzûrunda imzâlanan anlaş-

ma ile Kudüs teslim oldu. Kudüs ile birlikte Ürdün'ün birçok şehirleri müslümanların eline geçti. Muâviye zamanında ise Şari'a vâdisi ile Filistin'in fethi tamamlandı.

İslâm devrinde, eski taksimatın Palestina Secunda'sına tekabül eden Cund al-Urdunn (Şari'a askerî bölgesi), Şari'a vâdisi ile Şarkî Şari'a'nın garp kesiminden ibâret olan Tabariya ve Lut gölü muntıklarını içine alır. Bu bölgenin genişliği Arap coğrafyacı ve tarihçilerinin saydıkları şehirlerden anlaşılmaktadır. Bunlar, Ürdün askerî muntikasına bağlı şu şehirleri zikrederler:

Balâzuri (ölm. 892): Tabariya, Baysân, Qadas, 'Akkâ, Şûr, Şaffûriya ve Şarkî Şari'a'da Süsiya, 'Afik, Caras, Bayt Râs, al-Cavlân ve Savâd; Ya'kûbî (ölm. 897): Tabariya, Şûr, 'Akkâ, Qadas, Baysân, Şarkî Şari'a'da Fahîl, Caras ve Savâd; İbn al-Fakîh (ölm. 289 = 902): Tabariya, al-Sâmira (= Nablus), Baysân, 'Akkâ, Qadas ve Şûr, Şarkî Şari'a ilinde Fahîl ve Caras; Mu'kaddasî (ölm. 1000): Tabariya, Qadas, Şûr, Faraziya, 'Akkâ, al-Laccûn, Kabûl, Baysân ve Şarkî Şari'a ilinde Azra'ât; İdrîsî (493-560 = 1100-1166): Tabariya, al-Laccûn, al-Sâmira (Nablus), Baysân, Arihâ, (Jéricho), 'Akkâ, Nâşira, Şûr ve Şarkî Şari'a ilinde Zugâr, 'Amatâ (Amathus), Habîs (Yâbis ?), Cadar, Âbil (Abila), Süsiya; Yâkût (ölm. 1229): Tabariya, Baysân, Şaffûriya, Şûr, 'Akkâ ve Şarkî Şari'a ilinde Bayt Râs, Cadar v.b. Bu listeler sınırların her zaman aynı olmadığını göstermektedir.

Ürdün eyâletinin senelik vergisi hakkında Arap müellifleri şu bilgileri [krş. mad. FILİSTİN] vermektedirler: VIII. asrın sonlarına doğru 95.000 dinar; Ma'mûn zamanında 97.000; İbn Hurdâzbih ve İbn al-Fakîh'e göre 350.000, Qudâma'ya göre 109.000; Ya'kûbî'ye göre 100.000, Mu'kaddasî'ye göre ise 170.000 (krş. ZDPV, VII, 225).

Haçlı seferleri zamanındaki mevcut teşkilât ortadan kaldırılarak, bunun yerine Salâhaddin hânedânının mensupları tarafından muhtelif emirlikler kuruldu. 1187'de Kudüs'ü haçlılardan alan Salâhaddin, ülkenin Akdeniz sâhil şeridi dışında kalan yerlerindeki Latinleri kovduktan sonra, merkezi Kerek olmak üzere, Mâverâ-yi Ürdün emîrliğini kardeşi Melik Âdil'e verdi. Ürdün eyâleti, daha ziyade Safed krallığı ile temsil edilmiş ve buraya aynı adı taşıyan şehirden başka, Marc 'Ayyûn, Laccûn, Cinnin, 'Akkâ, Şûr ve Şayda gibi Garbi Şari'a ülkesinde bulunan birtakım şehirler katılmıştır. 1351'de al-Musîr adında, çok istinsah edilen bir eser yazmış olan Şihâb al-Din al-Makdisî'nin taksimatında ise, Şarkî Şari'a ülkesinde başkent Tabariya ile al-Cavr, Yarmûk ve Baysân bölgeleri ön planda yer almaktadır.

Ürdün, sırasıyla Fâtîmî ve Memlûklü idâresinde umûmiyetle sâkin bir hayat yaşadı. Yavuz Sultan Selim, Mercidâbık savaşından sonra, kış mevsimini

geçirmekte olduğu Şam'dan Kahire'ye gönderdiği elçilerin geri dönmemesi üzerine, Sinan Paşa'yı 4.000 kişilik bir ordu ile Memlûklü kumandanı Canbirdi Gazâlî'ye karşı gönderdi. Sinan Paşa, ordusu ile Cisir-i Banât-ı Ya'kûb, Tabariya ve Ramla yolu ile Gazze'ye geldi. Sinan Paşa ile Canbirdi Gazâlî arasında, Gazze civârında Han Yunus'ta vuku bulan savaşta Mısır ordusu ağır bir mağlûbiyete uğradı.

15 kânun I. 1516'da Şam'dan hareket eden Yavuz Sultan Selim, Cisir-i Ya'kûb, Çâh-ı Yusuf ('Yusuf Kuyusu') ve Tabariya gölünü geçerek Ramla'ya geldi. Burada Han Yunus zaferini haber alan pâdişah, Ramla ve Gazze halkının Osmanlı askerlerine kötü davranmaları ve onları katletmeleri yüzünden, bu iki şehri yağma ettirdi. Daha sonra, Evrenos Bey-oğlu İskender Bey'e Kudüs ve İsa Bey-oğlu Mehmed Bey'e Gazze sancaklarının idâresi verilerek Ürdün ve Kudüs Osmanlı hâkimiyetine girdi.

1527 senesinde yapılan bir tahrirî göre, Şam eyâletine bağlı, Kudüs, Gazze ve Nablus sancaklarına ayrılan Ürdün, Kuds-i Şerif ve Gazze, Üveys Bey birâderi Mehmed Bey'e (550.000 hâsıl); Nablus ve Şafad, Hacı Bey'e (500.000); Dayr ve Rağba, Hüseyin Bey'e (170.000 hâsıl) ve Salt ile 'Aclûn, İskender Bey'e (200.000) ümerâ hasları olarak verilmiştir.

Ürdün daha sonra, yine Şam eyâletine bağlı olarak Kuds-i Şerif, Gazze, Şafad, Nablus, 'Aclûn, Kerek ve Şevbek ile Laccûn livâlarına ayrılmıştır. 1596 senesinde yapılan tahrirlere göre bu livâların mülhakatı ile birlikte nüfusları şöyledir: Kudüs 42.155, Nablus 39.960, Laccûn 7.490, Şafad 52.570, Gazze 56.950, 'Aclûn 34.645 ve Havrân kazası da 76.430. Yine bu tahrirlere göre Şafad livâsı 1 zaim ve 90 sipâhi, Kudüs 18 zaim ve 43 sipâhi, 'Aclûn 17 zaim ve 42 sipâhi, Gazze 41 zaim, 86 sipâhi, 'Aclûn 17 zaim ve 42 sipâhi ve Havrân kazası da, 45 zaim ve 80 sipâhi çıkarmakta idi (Wolf-Dieter Hütteroth -Kemal Abdulfattah, *Historical Geography of Palestine, Trans-Jordan and Southern Syria in the Late 16th Century*, Erlangen, 1977, s. 43, 101). Evliyâ Çelebi'nin kayıtlarına göre, bu sancaklardan Şafad, 106 timar ve 9 zeâmet; Nablus, 44 timar, 7 zeâmet; Kudüs, 106 timar ve 9 zeâmet'e taksim olunmuştur. Osmanlı idâresinin zayıf devrelerinde Ürdün'e istiklâl iddiasında olan beyler hâkim oldu. Ma'n-oğlu Fahreddin hâdisesi (XVII. asrın ilk yarısı) ve Napoléon Bonaparte'mın Mısır istilâsından sonra, 'Akkâ'yı kuşatması ve Şafad ile al-Nâşira'ya kadar ilerlemesi, bu bölgede zikre değer başlıca hâdiselerdir. 1831-1840 arasında Ürdün, Mehmed Ali Paşa'nın hâkim olduğu Mısır'a tâbi oldu. 1900'de inşâatına başlanıp, 1904'te Maan'a, 1908'de de Medine'ye ulaşan Hicâz demiryolu, kısa bir müddet Ürdün münâkalâtına kolaylıklar sağladı.

Birinci Cihan Harbi'nde başarısız kanal harekâtından sonra, Ürdün'de İngilizlerle pek şiddetli çarpışmalar vuku buldu. 1915 temmuz ve ağustosunda Sînâ çölünde yapılan harekâtın başarısızlığı ugramasından sonra, İngilizler çölde ilerlemeye başladılar.

Ancak 20 mart 1917'de Gazze'yi ele geçirmek üzere 50.000 kişilik bir kuvvetle taarruza geçen İngilizler, mağlûb olarak geri çekildiler. Aldıkları yeni takviyelerle Kudüs'ü ele geçirmek için 17-20 nisan'da vuku bulan ileri hareketleri ise, Türk süvârî birliklerince püskürtüldü. 1917 yazı devamınca hazırlıklarını sürdüren İngilizler, 31 teşrin I. 1917'de, 138.000 kişilik orduları ile Kudüs üzerine taarruz ederek önce Birüssebi'yi, 12 teşrin II.'de Gazze'yi, 9 kânun I.'de Kudüs'ü ele geçirdiler. Tedricen şimâle doğru çekilmekte olan Osmanlı kuvvetleri İngilizleri ancak 9-11 mart 1918'de Nablus'da durdurabilmişti. İngilizler Medine demiryolunu keserek Hicâz'daki Türk birliklerini arkadan çevirmek ve Der'a ile Şam'ı tehdit etmek gayesi ile Ammân üzerine yürüdükleri gibi 30 nisan'da Salt ve Şarî'a'nın şarkındaki al-Dâmiya üzerine saldırdılar. Ancak belli noktalardan ileri gide-medilerse de asker mevcûdu ve ikmal durumu bakımından İngilizlerin üstünlüğü gün geçtikçe arttı. Nihâyet hava kuvvetinin de desteği ile 15 ve 16 eylül günleri taarruza geçen İngilizler, 7 ağustos 1918'de yeniden VII. ordu kumandanlığına tâyin edilen Mustafa Kemal tarafından durduruldu ise de, 20 eylülde VIII. ordunun çözülmesi, VII. ve IV. orduların çekilmesine sebep oldu. İngilizlerin Der'a-Ammân ve Der'a-Şam ile Der'a-Affula demiryollarını kesip Der'a'ya havadan bombalamaları üzerine, 21 eylül günü Der'a'ya gelen Yıldırım Orduları Grubu kumandanı Liman von Sanders geri çekilme emrini verdi.

Çekilme sırasında, IV. ordunun yan ve geri taraflarına baskınlar tertip eden Emir Faysal'ı İngilizler hava bombardmanı ile desteklediler. 21 eylülde Nâsıra'ya giren İngilizlerin, denizle Şarî'a nehri arasında müdâfaa hattını tutan VII. ordu üzerine yaptıkları taarruzlarını, Mustafa Kemal, Bisan'da durdurmayı başardı. Şarî'a'nın şarkında bulunan IV. ordu ise, çekilmeye devam ettiğinden, İngilizler Ammân'a girdiler. 22-23 eylül günleri Şarî'a'nın şarkına geçen VII. ordu, IV. ordu ile kolayca şimâle çekilme imkânı buldu. Ordumuzun sür'atle Mâverâ-yi Ürdün topraklarından çıkıp Şam'a çekilmesini müteakip bu topraklardaki hâkimiyetimiz son bulmuş oldu.

Ürdün devletinin kuruluşu: Filistin ve Ürdün toprakları üzerinde Türk-İngiliz savaşları devam ederken, Şerif Hüseyin de müstakil bir Ürdün devleti için çalışmakta idi. Kendisi, 1891'de Sultan Abdülhamid II.'in dâveti üzerine İstanbul'a gelmiş, Peygamber ahfadından olması dolayısıyla

pâdişâhın iltifatlarına mazhar olup, 18 yıl kadar İstanbul'da kalarak çocuklarını iyi bir şekilde yetiştirmiş, amcasının ölümü üzerine de Mekke emîrlğine tâyin edilmişti. Şerif Hüseyin, Mekke emîrlğinde bulunurken, oğlu Abdullah, Mekke me'ûsu olarak İstanbul'a gelmiş; küçük oğlu Faysal ise, Birinci Cihan Harbi sırasında Suriye'de Cemâl Paşa'nın maiyetinde bulunmuştur.

İngilizler, Basra'ya indiklerinde, hilâfetin Araplara geçmesi için Şerif Hüseyin'e her türlü yardıma hazır olduklarını bildirerek onu, Osmanlılar aleyhine tahrik ettiler. Bunun üzerine 10 haziran 1916'da filen isyan eden Hüseyin, İngilizlerin desteği ile Cidde'yi ele geçirdiği gibi, Taif'in teslim olması ve Medine müdâfilerinin Şam istikâmetinde çekilmesi üzerine, sür'atle şimâle doğru ilerleyerek, Tebuk, Maan ve Ammân'ı da zapt etti. Birinci Cihan Harbi'nin hemen arkasından Suriye'yi işgal eden Fransızlar, Şerif Faysal'ı bu topraklardan çıkardılar. Faysal Ürdün'e çekildi. Bu sırada, Şerif Hüseyin, Kudüs'e gelmiş bulunan İngiltere müstemlekeler nâzırı Sir Winston Churchill ile görüşmelerde bulunmak üzere oğlu Abdullah'ı vazifelendirdi. Kudüs'te yapılan mülâkat sonunda, Ürdün'ün, Filistin'in diğer kısmından ayrılarak Abdullah'ın emîrlğinde, İngiltere mandası altında bir Arap devleti hâline getirilmesi hususunda şifâhî mutabakata varıldı (mart 1921).

Abdullah'ın emîrligi, 28 ağustos 1923'te Filistin'deki İngiliz yüksek komiseri tarafından tanındı. 20 şubat 1928'de imzalanmış muâhede ile Ürdün'ün İngiltere ile münâsebetleri tesbit edildi (22 mart 1946) ise de, İngiltere, daha sonra bir muâhede ile Ürdün'ü müstakil bir devlet olarak tanıdı. 25 mayıs 1946'da Kral Abdullah, Ammân'da Hâşimî Ürdün krallığı tahtına çıktı. Kralın, 1947 kânun II. unda Türkiye'yi ziyâreti, iki devlet arasında bir dostluk muâhedesini imzalanmasıyla neticelendi (11 kânun II. 1947).

Mart 1945'te Arap birliğinin kurucu üyesi olan Ürdün, 1948-1949 Filistin savaşından sonra eski Kudüs şehri ile Garbî Şarî'a'daki Arap bölgelerini işgal eyledi (nisan-mayıs 1950). 3 nisan 1949 tarihinde Rodos'ta Ürdün ile İsrâil arasında yapılan andlaşma ile iki ülkenin sınırları tesbit edildi. Bu andlaşmaya göre cenupta eski Kudüs, Halil al-Rahmân ve Bayt Lahm, şimâlde ise Nablus ve Ramla Ürdün'de kaldı.

1949 senesinde başarısızlıkla son bulan bir suikastten sonra, Abdullah, ideali olan Büyük Suriye projesini tahakkuk ettirmeden 20 temmuz 1951'de Kudüs'te öldürüldü. Hâtıratının birinci kısmı neşrolunmuştur (Muzakkerâtı, 1945; Philipp P. Graves'in İngilizce trc.: *Memoirs of King Abdullah of Transjordan*, London, 1950). Sıhhati bozuk olan oğlu Tallâl'in ülkeyi idâre edemeyeceği anlaşıncâ, Ürdün Parlamentosu, anayasada değişiklik yapmaya

mecbur olup, Tallâl'in yerine onun, 17 yaşındaki büyük oğlu Hüseyin kral ilân edildi (teşrin I. 1952).

İsrâil'in işgal ettiği topraklardan göçen Arap mültecilerin sürekli çalkantısı, Ürdün'de rejimin varlığını tehlikeye düşürüyordu. İngiltere ile her türlü işbirliğine karşı çıkan ve Arap birliğinin güçlendirilmesi taraftarı olan mülteciler, krallığa karşı gösterilere ve hükûmet darbesi teşebbüslerine geçtiler. 1954 ve 1956'da Ammân'da karışıklıklar çıktı. Hükûmet Bağdad Paketi'ne katılmaktan çekinip Mısır ile askeri bir andlaşma yaptı. Ürdün'ün başlıca askeri gücü olup, İngiliz yardımı ile beslenen Arap Lejyonu kumandanı General Glubb Paşa, mart 1956'da vazifesinden alındı. Ancak, Mısır'ın Ürdün'ün iç siyasetine aşırı müdâhalesi üzerine, idâre ve hükûmette ayıklama yapmağa mecbûr olan Hüseyin, Bedevilerin yardımı ile 1957'deki umûmî grevi kırdı; Suûdî Arabistan ile Irak'ın desteklediği bir hükûmet kurup, Suriye birliklerinin Ürdün'den çıkarılmasını sağladı; Irak'la birleşerek bir Arap konfederasyonu meydana getirdi (şubat 1958) ise de, Irak'ta cumhuriyetin ilânı üzerine, aynı yıl konfederasyon dağıldı. Bir denge siyaseti tâkib eden Hüseyin, kısa süre sonra da İngiliz birliklerinin ülkesinden çıkarılmasını sağlayıp (teşrin I. 1958), orduya dayanarak ülkesinin istiklâlini korumaya çalışmaktadı. Hüseyin, Irak ile diplomatik münâsebet tesis ederek (teşrin I. 1958), Ürdün'ü Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin mahkûm ettiği yalnızlıktan kurtardı. 1962'de Küveyt ile tedâfüî bir muâhede imzalandı. 1965'te de yedi yıllık bir plan hazırlayarak tarımın geliştirilmesini ve Lut gölü fosfatlarının işletilmesini hızlandırdı.

Ürdün, Filistin dâvası yüzünden gelen 800.000 göçmenin devamlı çıkardıkları huzursuzluklardan uzun bir müddet rahatsız oldu. Bunlar Kral Hüseyin'i devirmek için 1966'da bir komplo tertip ettilerse de faaliyet geçilmeden komplo ortaya çıkarıldı ve pek çok kişi tevkif olundu. Aynı yıl teşrin II. de Ürdün'de genel grevler oldu. Kanlı gösterilerden sonra, kral, umûmî seferberlik ilân ederek 18-40 yaş arasındaki erkekleri üç ay silâh altına aldı. 22 kânun I.'da da meclis feshedildi. 15 nisan 1967'de büyük amcası Şerif Hüseyin İbn Nâsır'ın kurduğu seçim hükûmeti, Suûdî Arabistan'la ortak bir kumandanlık teşkilini ve Amerikan yardımının artırılmasını gerçekleştirdi.

Haziran 1967'de vuku bulan ve üç gün süren İsrâil savaşı sonunda Ürdün ordusu bozuldu. Kudüs ve Mâverâ-yi Ürdün, İsrâil tarafından işgal edildi. Ürdün en zengin toprakları kaybedip, Kudüs'ün sağladığı turizm gelirinden mahrum oldu. Ayrıca Filistinli mültecilerin de Ürdün topraklarına yığılması, ülke nizamını altüst etti.

Kral Hüseyin, Filistinli mültecilerle anlaşamadı ve ülkesi bir iç savaşa sürüklendi (7-11 temmuz 1970). 1971'de Ürdün ordusu gerilla kamplarına

salırdı. Filistinliler Lübnan'a geçmek zorunda kaldılar. Bu hâdise, Ürdün ile diğer Arap ülkelerinin arasını açtı. Kral Hüseyin'in son olarak İsrâil işgali altındaki topraklarda kurulacak olan Filistin Federatif Devleti'nin Ürdün ile birleşmesini ve yeni federatif devletin Birleşik Arap Krallığı adını almasını öngören teklifi de gerillalar tarafından reddedildi.

Bibliyografya: M. Şemseddin Cinaltay, *Yakın Şark, III, Suriye ve Filistin* (Ankara, 1974), tür. yer.; I A, madd. KUDÜS, FILİSTİN, EI², madd. ABD ALLAH B. AL-HUSAYN; *Türk Ansiklopedisi*, madd. Filistin (Ankara, 1968), XVI, 324-326; *Der Grosse Brockhaus*, madd. Jordanien (Wiesbaden, 1955), VI, 16 v.d.; *Encyclopaedia Britannica*, madd. Jordan, XIII, 146-148; *Dâ'irât al-Ma'ârif-i Fârisî*, madd. Ürdün, I, 91; Bernard Lewis, *Tarihî Araplar* (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1979, s. 24 v.d., 60, 216 v.d.; Hoca Sa'deddin, *Tâcü't-tevârih*, II, 347-350; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara, 1969), s. 156-160; ayn. mll., *Silahşör'ün Fetihnâme-i Diğâr-i Arab risâlesi*, *Tarih Vesikaları*, I, 313-318; Aynî Ali Efendi, *Kavânir-i Âl-i Osman der hülâsa-i mezâmîn-i Defter-i Divân*, s. 24, 53; İ. Metin Kunt, *Sancağtan eyalete* (İstanbul, 1978); Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 404, 528 (bugün Ürdün idâresinde bulunan meskûn mahallerin ve şehirlerin hemen hepsinden bahsetmektedir); Yusuf Hikmet Bayur, *Türk inkılâbı tarihi* (Ankara, 1957), III, 351-456; Ali Fuad Erden, *Paris'ten Tih Sahrâsına* (Ankara, 1949); *General Allenby'nin raporu*, *Filistin hezimet* (trc. Hikmet), İstanbul, 1315, s. 30-33; Şarîf Abd Allah, *Muzakkerâtı* (Kudüs, 1945), I, 14-183; Anis Şaig, *al-Hâşimîyyün va'l-şavrat al-Arabiyyat al-Kubrâ* (Beyrut, 1966).

(VAHİD ÇABUK.)

ÜRGENÇ. [bk. HÂRİZM.]

ÜSÂME. ÜSÂMA, B. MUNKİZ (1095—1188), asil bir âileye mensup tanınmış bir emîr, edip ve tarihçi olan Mu'ayyad al-Davla Abu'l-Hâriş Usâma b. Murşid b. 'Alî... b. Munkiz al-Kinânî, 27 cemâziyelâhur 488 (4 temmuz 1095)'de Hamâ'nın şimâl-i garbisindeki Şeyzer'de doğdu. Doğumundan dört yıl sonra Kudüs, Haçlılar tarafından zaptedildi. Usâma, uzun bir süre Haçlı savaşlarının en hareketli zamanlarını yakından tâkip etmek ve bu arada Haçlıları iyice tanımak imkânını buldu. Daha onbeş yaşındayken Tankred'in, Şeyzer [b. bk.]'i muhâsarası esnasında Haçlılara karşı çarpıştı. Bu sıralarda babası Murşid, Şeyzer emîrlğini kardeşi Abu'l-Asâkir Sultân'a bırakarak inzivaya çekilip kendini ibâdetle verdi. Amcası Sultân'ın veliahtı yine Usâma idi. Usâma gelecekteki mevkiine uygun bir terbiyeye sâhip olabilesi için bir avcı, muhârip ve edip olarak yetiştirildi.

Bu sırada Şeyzer'e gelmiş olan Trablus'taki Dâr al-İlm'in reisi Abû Abd Allâh al-Tulaylî'den ve başkalarından ders almak sûretiyle geniş bir edebî bilgiye sâhip oldu (*al-l'tibâr*, s. 208 v.d.; *Siyar a'lâm al-nubalâ*, XIII, 389); ayrıca İbn 'Asâkir ile al-Sam'ânî'den hadis okudu. Böyle geniş bir görgü ve bilgiye sâhip olarak yetişmesine rağmen, amcası ona verdiği veliahtlık sözünde durmadı, erkek çocukları dünyaya gelince onu veliahtlıktan azletti. Bunun üzerine, Usâma, 524 (1130) senesinde Dimaşk (Şam)'a gidip Frenklerle yapılan savaşlara katıldı. Kısa bir müddet sonra Dimaşk'tan ayrılarak Zangî'nin hizmetine girdi. Onun maiyetinde Bağdad, Musul, Erbil, Elcezîre ve Suriye'de çeşitli yerlerde dolaştı. 533 (1138/1139) senesinde Bizanslılar ve Frenkler, Şeyzer'i muhâsara edince onlara karşı çırpıştı. Muhârebeden sonra şiirleri girdiğinde babası iki sene önce ölmüş bulunuyordu. Bununla beraber âilesinin çoğu onu sevgi ile karşıladı. Bunu kendi iktidarı için tehlikeli gören amcası Abû'l-'Asâkir Sultân, onu yeniden Şeyzer'den uzaklaştırdı. Usâma ve taraftarları Dimaşk'a gittiler.

Usâma, bu sefer emîr olarak Dimaşk atabeyi Unar'ın hizmetine girip, Dimaşk'lılarla Frenkler arasında yapılan savaşlara ve sulh müzâkerelerine katıldı ve büyük yararlıklar gösterdi. Templîerler arasında arkadaşlar edindi. Zangî'ye karşı Unar'ın Frenklerle işbirliği yapmaya kalkışması üzerine Unar'la arası açıldı ve 539 (1144/1145) senesinde Mısır'a gitti. Orada da büyük itibar görüp, emîrler arasına katıldı. Değerli eserlerinden bir kısmını bu sırada yazdı. Frenklere karşı girişilen bazı seferleri idare etti. Mısır'daki iktidar kavgalarından kaçarak 549 (1154) senesinde Dimaşk'a geldi. Mâceralı geçen bu yolculuğu esnâsında çok miktarda değerli eser ihtivâ eden husûsî kütüphânesini kaybetti (*al-l'tibâr*, s. 35). Dimaşk'ta oturduğu esnâda kendisini çok takdir eden yeni Fâtımî veziri Talâsî'ce b. Ruzzik ile aralarındaki şiirler teatî edildi. Yeni vezir onun telkâr Mısır'a çağırıldı ise de, dönmedi. 552 (1157) senesindeki büyük zelzelede Şeyzer'de bulunan Munkîzî'lerin hepsi öldü. Şehrin sâhipsiz kalmasından faydalanan Nûr al-Dîn Mahmûd b. Zangî, burasını ülkesine bağladı. Usâma'nın, belki buraya hak iddia etmesinden veya başka bir sebepten dolayı Nûr al-Dîn ile arası açıldı. Nûr al-Dîn onun Dimaşk'ta kalmasına müsaade etmedi. Bunun üzerine, Usâma, Hısn Keyfâ'da Fahr al-Dîn Kara Arslan'ın yanına gitti. Nûr al-Dîn'in ölümüne kadar orada kaldı. Bu arada edebiyat ve tarihe dâir bazı eserlerini te'lif etti.

Selâhaddin Eyyûbî ile Munkîzî'lerin araları iyiydi. Usâma'nın oğlu Murhaf, yeğenleri Mubârak, Hîştân v.s. onun emîrleri arasında yer alıyorlardı. 570 (1174) senesinde Selâhaddin'in Şam'a gelmesi üzerine Usâma, Hısn Keyfâ'dan Şam'a döndü ve c vâ an iyi bir kabul gördü. Sultân, eskiden Usâma'ye

âit olan Ma'arrâ'ya bağlı bir çiftliği ve Dimaşk'taki bir evi ona tahsis etti ve ayrıca maaş bağladı. Ömrünün son senelerini Dimaşk'ta huzur içinde geçiren Usâma, 23 ramazan 584 (15 teşrin II. 1188)'te vefat etti ve Cebel-i Kâsyûn mezarlığına gömüldü (*Sana'l-Barğ al-Şamî*, I, 226 v.d., 229).

Usâma, hareket dolu siyâsî ve askerî hayatı yanında, çok verimli bir ilim ve san'at hayatına da sâhip olmuş, şiirleri ve eserleri, zamanındaki büyük edîblerin ve âlimlerin takdîrini kazanmıştır. *Divân*'ının bir kısmını kendisinden okuyan 'İmâd al-Dîn al-Kâtib, *Haridât al-kaşr* ve *Sana'l-Barğ al-Şamî* adlı eserlerinde ondan büyük bir sitâyîle bahseder. al-Kâzî'l-Fazîl, 573 senesinde Selâhaddin Eyyûbî'ye yazdığı bir mektupta „O zamanımızdaki edîblerin emîridir“ der (*al-Barğ* III, 72^a). 'İmâd al-Dîn'in kaydettiğine göre, Selâhaddin onun şiirlerini çok sever, boş zamanlarında *Divân*'ını okurdu. Tecrübelerinden faydalanmak için seferleri ve icrâatıyla ilgili mes'elelerde ona danışır, seferleri esnâsında durumu hakkında mektuplarla ona bilgi verirdi (*Sana'l-Barğ*, I, 228).

Usâma'nın eserlerini edebî ve tarihî olmak üzere iki kısıma ayırmak mümkündür. Edebi eserleri nin başında, kendisi tarafından 570 senesinden önce tertip edilen iki ciltlik *Divân al-Şi'r*'i gelir. Müellif, bu divânını *al-ğazal*, *al-vaşf*, *al-madih*, *al-adab*, *al-risâ* ve *al-musammâtât* olarak beş bâb üzere tertib etmiştir. Şiirleri gerçek hayatla yakından ilgili, tavsif ve teşbihleri kuvvetlidir. 'İmâd al-Dîn, „Abû Tammâm ve al-Buhturî, onun divânını görse, üstünlüğünü kabûl ederlerdi.“ der. Bu divân kısmen zamanımıza kadar gelmiş, önce Derenbourg (*Ousama b. Munkidh*, I, *La vie d'Ousama*, Paris, 1889—1893, s. 336—338, 543—562) tarafından, yakın zamanda ise, daha geniş olarak Ahmed Ahmed Badavî-Hamid 'Abd al-Mâcid (Kahire, 1953) taraflarından iki defa neşredilmiştir. Bu konuda diğer eserlerinden zamanımıza kadar ulaşan edebî san'atlar hakkındaki *al-Badi' fi naqd al-Şi'r* adlı eseri, yine Ahmed Ahmed Badavî-Hamid 'Abd al-Mâcid taraflarından (Kahire, 1380=1960) neşredilmiştir. Pek çok şiir ve 'aşâ ile ilgili masallar ve hikâyeler ihtivâ eden *Kitâb al-'aşâ* 'Abd al-Salâm M. Hârûn tarafından (*Navâdir al-mahtûât*, Kahire, 1370/1951, I, 175—215), Üsâme'nin memleketi Şeyzer ve diğer yerlerdeki harâbeler, yurtlar, *ribâ*, *diman* ve izler (*rusûm*)'e dâir 568 (1172) senelerinde Hısn Keyfâ'da yazdığı *al-Manâzil va'l-diğâr* (Moskova, 1961), Anas Halidof tarafından, başka bir edebî eseri olan *Lubab al-âdâb* (Kahire, 1354/1935) ise, Ahmad M. Şâkir tarafından neşredilmiştir. Bu mevzûda bize kadar gelmeyen eserleri ise şunlardır: *Mağârim al-ahtâk* (Mısır'dayken 20 cilt olarak te'lif etmiştir); *al-Sayb va'l-şobâb*. Bu eserin zeyli; *İstidrâk al-murtâb*, *al-Hanin ilâ'l-arşân*, *Ahbâr al-nisâ* ve *aş'ârîhinnâ*, *Rasâ'il al-sâ'il* (duâlar), *Naşîhat al-*

ru'ât al-Başâra, *al-Na'ım va'l-ahlâm*, *al-Ta'assî va'l-tasallî*, *al-Mahâsin*, *Nuzhat al-nâzir fi imlâ' al-hâtir*, *Rad' al-zâlim va radd al-muzâhim*, *Muntaḥab min aş'ar al-'Arab*, *al-Mumâşala fi'l-Şi'r*, *Ma'ânât al-musâ'id* „alâ ḥaşr al-şavâhid fi'l-Şi'r, *al-Aksâm fi'l-Şi'r*, *Amân al-hâifin fi'l-zuhd*, *al-Dîn va'l-ḥuşûn*, *Kitâb*“ *fihi Şi'ru camâ'atin sa'alahu İbn al-Zubayr 'anhum*, *al-Muḥârim va'l-karam va ri'âyat al-râmam*, *al-Farğ bayn al-mahabba va'l-havâ*, *Zacru 'Amr b. Baḥr al-Câhiz*, *Zavrây al-'alâ*, *Zarbat al-valâ*, *İhtiyârü Şi'ri Abi Tammâm*, *al-Ticâra va'l-marbaḥa*, *Muḥâru Şi'ri Abi Nuwâs*, *Zaylu Yatimat al-dahr*, *Lâmiyyat al-âdâb*, *Azhâr al-anhâr*.

Tarihî eserleri arasında bize kadar gelen en meşhur kitabı aynı zamanda çağındaki edebî nesrin en güzel örneklerinden biri olan, *Kitâb al-l'tibâr*'dır. Gençlik ve olgunluk devrindeki hâtıralarını anlatan bu kitabda, devrinin içtimâî ve siyâsî durumunu, bir asilzâdenin yetiştirilmesini ve hayat tarzını anlatır. Bu eser, Derenbourg (Paris, 1886) ve Ph. Hitti (Princeton, 1930) taraflarından iki defa neşredilmiştir. Ve eser ehemmiyetinden dolayı Derenbourg tarafından Fransızca'ya (Paris, 1895), G. Schuman tarafından Almanca'ya (Innsbruck, 1905), M. Sallier tarafından Rusça'ya (Petersburg, 1922), G. R. Potter (London, 1929) ve Ph. Hitti (Princeton, 1930) tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Tarih sâhasında bize kadar gelen başka bir eseri *Talîş Manâḥib al-'Omara'yn li-İbn al-Cavzi* (Siirt'te hulâsa edilmiştir)'dir. Bu konuda bize kadar gelmeyen eserleri ise, şunlardır: *al-Tarih al-badri* (Peygamber'in ve Bedr savaşına katılanların hayatlarından bahseder, alfabetik olarak tertib edilmiş olup, 5 büyük cilt idi), *Fazâ'il al-Hulafâ* *al-Râşidin*, *Tarih al-İslâm* (Hicret'ten zamanına kadarki hâdiselerden bahseder), *Kitâb*“ *fihi zikr al-bilâd va'l-mulûk a'l-lağîna kânû fi zamanihî*.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. 'İmâd al-Dîn al-Kâtib al-l'ş-fahânî, *al-Barğ al-Şamî*, III, Bodleian Bruce nr. 11, bu eserin tamamının al-Bundârî tarafından yapılan muhtasarı *Sana'l-Barğ al-Şamî* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut, 1971, I; ayn. mll., *Haridât al-kaşr*, *Kism al-Şam* (nşr. Şukri Faysal), Şam, 1375 (1955), I, 498—547; Yâkût, *İrşâd al-arib* (Kahire, 1355/1936); İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân* (Kahire, 1948); Abû Şâma, *al-Ravza-tayn* (Kahire, 1288), I, 264, II, 137; al-Hazracî, *Tarih Daulat al-Akrâd va'l-Atrâk*, Süleymaniye Hekimoğlu kütüp., nr. 695, var. 25^b—27^a; İbn al-Şâbûnî, *Takmilat ikmâl al-ikmâl* (nşr. Mustafa Cavâd), Bağdad, 1377/1957, s. 292; al-Zahabî, *Siyar a'lâm al-nubalâ*, Topkapı sarayı kütüp., III. Ahmed nr. 2910, XIII, 38^a; İbn Fazl-Allâh, *Masâlik al-abşâr*, ayn. kütüp., nr. 2297, X, 249—256^a; al-Şafadî, *al-Vâfi bi'l-vafayât*, ayn. kütüp.

nr. 2920, VIII, 174^a—176^a; al-Makrizî, *al-Mukaffâ*, Süleymaniye kütüp., Pertevniyal nr. 496, I, 172^a—174^b (burada eserlerinin tam listesi verilmektedir); E I, mad. USÂMA; Brockelmann, *GAL*, I, 319 v.d., Suppl. I, 552—554; Kaḥḥâla, *Mu'cam al-mu'allifin*, II, 255; N. Eliasséff, *Nâr ad-Dîn*... (Şam, 1967), s. 20 v.d.; 'Omar Mûsâ Bâşâ, *al-Adab fi bilâd al-Şam* (Şam, 1391/1972); R. Şeşen, *Navâdir al-mahtûât al-'arabiyya fi maktabâti Turkiya* (Beyrut, 1975), I, 331.

(RAMAZAN ŞEŞEN.)

ÜSÂME. USÂMA, B. ZAYD B. HÂRİŞA AL-KALBÎ AL-HÂŞİMÎ, ABÛ MUHAMMED, Hâbeşistanlı âzâdlı bir kadın olan Baraka Umm Aymân'ın oğlu olup, Peygamber'in âzâdlıları arasında yer alır. Nübüvvetin dördüncü senesinde Mekke'de doğmuştur. Hadiste onun henüz çocukken Peygamber tarafından sevildiğine dâir birçok misaller geçer ve *Hibb b. Hibb Rasûl Allâh* lakabını taşır.

Uhud seferi sırasında savaşçıların arasına katıldı ise de, yaşının küçük olması dolayısıyla muharebeden önce geri gönderildi. 'Â'îşe aleyhindeki iftirâ mes'alesinde Peygamber tarafından isticvap edildiği zaman 'Â'îşe lehinde beyanda bulundu. Hayber savaşından sonra kendisine bir maaş bağlandı ve hicretin 8. senesinde Peygamber'in maiyyetinde Mekke'ye girerek onunla birlikte Ka'be'ye ayak bastı. Hunayn'de yığılge savaştı.

Hicretin 11. senesinde Peygamber, Usâma'ye Mu'ta'de şehit düşen babasının intikamını almak üzere bir seferin başkumandanlığını verdi. Peygamber Usâma'nın gençliği dolayısı ile yapılacak tenkitleri itibara almadan, daha hastalığının son günlerinde derhal sefere çıkılmasında ısrar etti. Ancak Peygamber'in ölüm haberinin gelmesi üzerine seferden geri döndü ve böylece Usâma de defn hazırlığını yapanların arasına katıldı.

Kabileler yerlerine yerleştikleri halde yeni seçilen halife, Peygamber'in arzusuna uygun olarak yeniden sefere çıkılmasını emretti. Usâma Suriye'de babası Zayd'in şehid olduğu al-Balkâ' bölgesine ulaşarak Ubna (bngünkü Hân al-Zayt) köyüne hücum etti. Onun zaferi *rida* dolayısıyla meyus duruma düşen Medine'yi sevince boğdu. Bu sûretle bu zafer asıl değeriyle mütenasip olmayan bir ehemmiyet kazanıp sonradan Suriye'nin fethi için girişilen bir seferin başlangıcı olarak değerlendirildi. Ebû Bekr, aynı yıl Zu'l-Kâssa savaşında Usâma'yi başkumandan olarak Medine'de bıraktı.

20 (641) yılında Halife Ömer, Peygamber'in ona ve babasına karşı sevgisinden dolayı, Bedr savaşına katılan kişilere verildiği kadar, Usâma'ye de 4.000 dirhem [b. bk.] tekaüdiye bağladı.

Osman'ın halifelige seçilmesi Usâma'nın karısı Fâtîma bint Kays al-Fihriyya'nın evinde yapıldı.

Muhtemelen o da seçime katılmış ve halifenin tevecühünü kazanmıştı. Zirâ, Osman'dan hediye olarak bir parça arâzi almış ve 34 (654/655) senesinde oradaki siyâsî durum hakkında bir rapor hazırlamak üzere Basra'ya gönderilmişti.

Osman'ın ölümünden sonra, Usâma, Halife Ali'ye biatı reddettiği için Ali taraftarları Medine câniinde ona saldırıp hırpalamışlardı. Usâma bundan sonra evvelâ Vâdî'l-Kurâ, sonra Medine'de münzevî bir hayat sürmüştür. 54 (674)'te al-Curf'da ölmüş ve Medine'de gömülmüştür.

Usâma'nın hadis nakledecekları arasında yeri vardır. Siyâsî hayatı parlak olmasa bile kusurlu da değildir. Serveti hakkında birşey bilinmiyor.

Usâma, siyah görünümlü ve basık burunlu olup, annesine benzerdi. Hadiste Peygamber'in ona karşı olan sevgisinin tebarüz ettirilmesi, kısmen Ali âilesine karşı ona bir pâyeye verilerek istenmesinden ileri gelmektedir; belki bunda Peygamber'in ırk mevzuunda peşin hükümlere yer vermemesinin ve bu bakımdan serbest düşünceli olmasının payı da bulunabilir.

Bibliyografya: İbn Sa'd, IV/1, 42—51; Balâzürî, s. 273, 451; al-Hazracî, *Hulâsat al-tağhib*, I, tab. (Kahire, 1322), s. 22; İbn al-Aşîr, *Usd*, I, 64; al-Tabarî (nşr. de Goeje), I, 2943, 2952, 3072, 3124; III, 2344, 2440; İbn Hişâm (nşr. Wüstenfeld), s. 560, 734, 776, 970, 984, 999, 1008, 1018; Caetani, *Annali dell' İslâm*, cüz II, § 3—5, 9—12, 73, 106—111; cüz 23, § 156, nr. 1; Miednikoff, *Palestina*, I, 363—384; Wellhausen, *Muhammed in Medina*, s. 433 v.d., 436; Lammens, *Fâtima*, s. 20, 28, 31, 72, 103—106, 140.

(V. VACCA.)

ÜSKÜB (Makedonca Skopje, Sırpça-Hırvatça Skoplje), Osmanlılar devrinde Kosova (Kosovo) vilâyetinin başşehri olup, şimdi Yugoslavya Sosyalist Federatif Devleti Makedonya Cumhuriyeti'nin başkentidir. Üsküb, Balkan yarımadasının tam ortasında bulunup, husûsî bir coğrafî ehemmiyeti hâizdir. Bu bölgenin iktisâdî, siyâsî ve kültürel hayatında her devirde mühim rol oynamış olan Üsküb, mühim bir münakalât merkezi olup, Vardar-Morava vâdilerinden geçen ve cənupta Selanik-Ege denizine, şimalde ise Panon havzası (Niş-Belgrad)'na ulaşan ana yolun üzerinde bulunmaktadır. Şehir, Kaçanik boğazından geçen yol ile Kosova-Pristine'ye, şarka giden Kumanova-Kriva Palanka yolu ile Bulgaristan-Sofya'ya, garba giden başka bir yol ile de Arnavutluk'a bağlanmaktadır. Yer yer deniz seviyesinden 220—340 m. yükseklikte bulunan Üsküb, Vardar mecrâsının yukarı kısmında şimal-i garbî—cenûb-i şarkî istikâmetinde uzayan tektonik bir arâzide sıralanmış vâdilerden kendi adını taşıyan geniş ve verimli ovanın şimalinde Vardar nehrinin her iki yakasında

yer almaktadır. Çok girintili ve çıkıntılı olan Kaçanik boğazı ve tektonik Kumanova düzlüğü ile şimalde, Vardar vâdisi vâsıtasıyla da cenûba ve Ege denizine açılır. Bu sebeple Üsküb ve civarında biri şimalden kıt'a, diğeri cenûptan Akdeniz olmak üzere iki ayrı iklime rastlanılır.

Bundan dolayı Üsküb, yazı sıcak ve kuru, kışı rutubetli ve soğuk bir iklime sâhiptir. Yıllık ortalama sıcaklığı 12,4° olan Üsküb'de yazın sıcaklık 40 derecenin üstüne çıkarken, kışın da sık sık sıfır derecenin altına düşmektedir. Akdeniz ikliminin te'siri, ilkbaharın sonbahardan çok daha soğuk olması ve yağış miktarı ile yazın bâzan 3 ay hiç yağmur yağmamasında açıkça görülmektedir.

Adı, bir İllir kabilesinin yerleştiği *Skupi*'den gelmekte olan Üsküb, sonradan Romalıların Dardania adını verdikleri eyâletin başşehri olmuştur. Bugün Üsküb'ün birer semti olan Aşağı Vodno ve Nerez arasındaki antik şehrin arkeolojik kalıntıları, eski Dardanların varlığına delâlet etmektedir. Arnavutların bugün bile Üsküb'ü İllirce'den Skup (Skup) ismi ile adlandırmaları bu antik şehrin ilk sakinlerinin İllir Peonları olduğunu göstermektedir. Batlamyus II. asırda ilk defa Üsküb'den bahsettiği gibi, burası bir asır sonra da Roma İmparatorluğunun yollar haritasında gösterilmiştir. Yedinci Roma legionunun üssü olarak büyüyen ve gelişen Skupi, 518 senesinde vuku bulan büyük bir depremle tamamen yıkılmıştır. Depremden kurtulan halk, burayı yeniden imâr etmeyip, biraz cenûb-i şarkide, Kale ile Gazi Baba arasında Vardar'ın sol kolu olan Serava çayı vâdisinde yerleşmiş ve çok kısa bir zamanda eski zenginlik ve gücünü kazanmıştır; bu ikinci Skupi'nin, bilhassa Bizans imparatoru Justinianos (527—565) zamanında nüfusunun arttığını ve düzenli bir şehir hâlini aldığını görüyoruz. Getirttiği su ve yaptırdığı mimârî eserlerden dolayı bu şehre „Justiniana Prima" adı verilmiştir. Ayrıca, devrinin tarihçileri tarafından Balkan yarımadasının büyük ve parlak bir şehri olarak tavsif edilen Üsküb, sonradan bu yeni ismi koruyamamıştır.

VI. asrın sonunda Üsküb'ün yakınlarında kendini göstermeye başlayan Slavlar (Slovenler), VII. asır boyunca buraya birçok defa baskınlarda bulunmuş, nihâyet 696 yılında şehri almış ve Skupi olan eski adını Skoplje (Skopie, Sköpe, Skopija v.s.) olarak değiştirip buraya yerleşmişlerdir.

Üsküb, Çar Samoil (976—1014) zamanında da gelişerek büyük bir ticarî merkez olmuştur. Bu devletin yıkılmasından sonra ise, Bizanslıların kültür ve iktisâdî bakımdan çok kuvvetli te'siri altında kalmış ve Bizans'ın askerî, idarî ve iktisâdî bir merkezi hâline gelmiştir; XII. asır Arap coğrafyacısı İdrisi (nşr. K. Miller, Stuttgart, 1928) de burasını, 1154 yılındaki dünya haritasında „İskübîa" adıyla zikretmektedir. Üsküb kısa fasılalar dışında 1282 yılına kadar Bizans'a âit idi. Bu tarihten itibaren

Sırp devleti hâkimiyetine giren Üsküb, 110 yıl bu devletin pâyitahtı olmuştur. Bu devirde Üsküb, gelişmiş panayırı ile güçlü bir ticaret merkezi hâlini almış ve Balkan yarımadasının her tarafından tâcirleri kendisine çekmiştir. Nitekim Üsküb'e yerleşenlerin büyük çoğunluğunu Dubrovnik'ten gelen tâcirler teşkil etmiştir.

1389 senesinde Kosova meydan muhârebelerini kazanan Osmanlılar için, Üsküb'ün husûsî bir ehemmiyeti vardı. Bayezid I.'in ilk hükümdarlık senelerinde Üsküb Türk hâkimiyeti altına girdi.

Eski Osmanlı tarihçilerine (Oruç Bey, s. 26; Aşık Paşazâde, nşr. Giese, s. 58 [İstanbul nşri, s. 64]; Neşri-Nöldeke, II, *ZDMG*, XV, 333; Anonymus, Giese, s. 73 [yalnız dipnottaki eleştiride, tercümede yoktur]) göre, Üsküb, İshak Bey'in hocası olan Paşa Yiğit Bey tarafından fethedilmiştir. Ancak bu tarihçiler, şehrin fetih tarihini vermemektedirler. Sadece muasır bir Sırp kitabesinde şehrin 6 kânun II. 1392 (Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi*, I, [Belgrad, 1902], s. 56, nr. 117)'de Türkler tarafından alındığı kaydedilmektedir. Evliyâ Çelebi (V, 553), şehri, Gazi Evrenos Bey'in aldığını kaydetmektedir. Ş. Sâmî (*Kamûsü'l-â'lâm*, II, 932/933) ise, kaynak vermeksizin, 792 (20 kânun I. 1389) senesinde Üsküb'ün Türk fâtihî olarak, Timurtaş Paşa'yı zikretmektedir. Ali Cevad (*Lugat-i Tarihiye ve Coğrafiye*, 1311 = 1895), I, 87) da, muhtemelen Şemseddin Sâmî'den naklen, Timurtaş Paşa'yı şehrin fâtihî olarak kaydetmektedir. H. Şabanović ise, Üsküb'ü Türklerin fethetmediklerini, belki Sırp Vuk Branković (krş. Evliyâ Çelebi, Sırpça trc., s. 278, not 25) ile Türk Sultanı arasında yapılan bir anlaşma neticesinde buranın Türklere verildiğini, ayrıca Üsküb'ün ilk Uc beyinin de Kosova meydan muhârebelerinin kumandanlarından biri olan ve daha sonra Üsküb'de ölüp, Meddah câmiî (bu câmi 1963'teki depremde tamamıyla harab olmuştur) avlusunda medfun bulunan Paşa Yiğit (krş. mad. KOSOVA) olduğunu kaydeder. Üsküb, 1392'den, Sırbistan (1459'da) ve Bosna (1463'te)'nin Osmanlılar eline geçmesine kadarki devrede, buradan Bosna'ya kadar uzanan Türk bölgelerini idâre eden Uc beylerinin başşehri idi. Daha sonra XV. asrın ortalarında da Üsküb sancağı, bölgenin idarî merkezi olmuştur. Şehrin Skupi olan eski adını Türkler, Üsküb (Usküb, Uskiup) olarak değiştirmişler, şehre yerleştirilen Türkler (Menemen ovasından getirilenler ve Anadolu'dan gelen Tatar muhâcirlere, bk. Aşık Paşa-zâde, *ayn. esr.*, s. 74) ile de çok kısa bir zaman içinde Türk-islâm husûsiyetlerini taşıyan bir şehir hâlini almıştır (Mahalleler, dar ve eğri sokaklar, çarşılar, bahçeli ve yüksek duvarlarla çevrilmiş evler, çok sayıda câmi, mescid, medrese, hamam, han, bedesten v.s.). Şehrin kültürel ve iktisâdî hayatı çok hızlı bir şekilde düzene sokulmuştur. Buranın iskânı ve islâmlaştırma yoluyla

Türkleştirilmesi serî bir şekilde cereyan etmiştir. Nitekim daha XV. asrın ortalarında Üsküb'ün 33 mahallesinden 25'ini Türk mahalleleri teşkil ediyordu. Üsküb, cephe gerisinde kaldığı için (1535'te uğradığı zelzele ve 1594'teki yangın felâketlerine rağmen), kısa zamanda iyi bir gelişme göstererek huzur ve refaha kavuşmuştur. Üsküb, şimalde doğru yapılan seferlerde Edirne'den başka ikinci bir merkez oldu. Balmumu, tahıl ve orman mahsulleri, dericilik ve Vardar nehri üzerinde yapılan sal nakliyatı, ticaret ve sanâiinin gelişmesi Üsküb'de yerleşmeyi câzip kılıyordu. Serava çayının yukarı mecrâsı ve Kale ile Gazi Baba arasındaki sâhada iskân edilmiş bugünkü Taşköprü-Vardar, Kapalıçarşı ve Eski Karadağ mahallesine kadar olan sâhada (bk. Yov. Hacı Vasiljeviç, *Skoplje...*, Belgrad, 1930, s. 65 v.d.) İbn-i Payko mahallesi, Taşköprü'den tren istasyonuna doğru olan yerde ise, Gazi Mentaş mahallesi kuruldu. XVI. ve XVII. asırda garplı seyyahlar (msl. B.F. Petančić [1502], ismi bilinmeyen bir İtalyan [1559], M. Bizzi [1604], Dr. Browne [1669]), Üsküb'ü güzel ve büyük bir şehir olarak tavsif etmişlerdir. Kâtib Çelebi (1648) ve Evliyâ Çelebi (1661)'nin bu şehir hakkında verdikleri bilgiler de garplı seyyahlarınkine tamamen uymaktadır. Evliyâ Çelebi, Üsküb'ün 70 mahallesi (bu mâlûmat doğrudur, çünkü daha 1544 senesinde Üsküb'ün 65 mahallesi vardı, krş.: Duşanka Bojanić, *Podaci o Skoplju [Üsküb hakkında bilgiler] iz 951—1594 godine, Prilozi za orijentalnu filologiju* 1952/1953, III, IV, 607—619; Elezović, *Glasnik Skopškog naučnog društva hrj.*, XII, *Ođjeljenje za društvene nauke*, 6, str. 262, nap. I.), 10.060 kadar bir veya daha fazla katlı kârgir, baştanbaşa kırmızı kiremitle örtülü mâmur ev ve konakları bulunduğunu, bunlardan bilhassa Mahmud Paşa, Emin Paşa, Koca Serdar ve Siçan-zâde saraylarının meşhur olduklarını kaydeder (bugün bunlardan hiçbirisi mevcut değildir). Temiz caddeleri, çeşitli çiçeklerle süslenmiş dükkânları ile Bağdad, Halep ve Saray-Bosna'daki çarşılarla mukayese edilebilecek olan Üsküb çarşısının 2.000'den fazla dükkânı (Bitpazarı'ndan Taşköprü istikâmetinde, birkaç defa yangın geçirmiş bulunan kapalıçarşı ve etrafındaki eski dükkânların bir kısmı hâlâ mevcuttur), Vardar kenarında da 700 kadar tabakhane bulunduğu kaydolunur (bugün bunların hiçbirisi yoktur). Ayrıca, Üsküb'de XVII. asrın ikinci yarısında para da basılmıştır.

Üsküb Osmanlılar zamanında bu bölgenin bir ilim merkezi olmuştur. Üsküb'de büyüklü küçüklü 120 kadar câmi ve mescid olup, bunlardan 45'inde cuma namazı kılınırdı. 1912 senesinde ise, sadece 21 câmi, 27 mescid ve 16 tekke vardı (krş. Yov. Hacı Vasiljeviç, *ayn. esr.*, s. 153 v.d.); Şimdi ancak 7 câmi ve 2-3 mescid kalmıştır. Üsküb'ün eskiden 6 medresesi (Sultan Murad, Yahya Paşa, İshak Bey, İsa Bey, Mustafa Paşa ve Karlı-zâde medresesi), 9 dâ-

ri'i-kurrâsı, 70 mektebi ve 20 tekkesi vardı. Zamanımıza kadar gelen Rufât tekkesi metruktur. Bilhassa 1963'te vuku bulan son zelzele ile birçok câmi ve mescid de ortadan kalkmıştır. Bugün dinî bilgiler, imamlar tarafından evlerde ve câmilerde verilir. Osmanlılar devrinde şehirde 110 çeşme, ayrıca 200 kadar sebilhane bulunuyordu. Şehrin suyu İsa Bey'in (XV—XVI. asırda) yaptırdığı su kemerleriyle Kaçanik şehrinden geçen nehirden sağlanmıştır. Üsküb'de vaktiyle büyük hamamlar (hâlen bunlardan san'at galerisi olarak kullanılan Davud Paşa hamamı kalmıştır), şehrin etrafında 1.000 adet su değirmeni, 7 misafirhanesi vardı. Üsküb'ün çok güzel bedesteni, hanları (en meşhurları İsa Bey câmi yanında İsa Bey, Mehmed Ağa, Yahya Paşa ve İshak Bey hanları), 2.150 adet kârgir dükkânı vardı (hâlen Sulu-Han, Bedesten ve Kapalıçarşı caddesi restore edilerek, eski çarşının manzarası muhafaza edilmiştir; Kurşunlu-Han ise müze olmuştur). Fâtih'in şehrin iki yakasını birleştiren Vardar nehri üzerindeki muhteşem taşköprüsü bugün de görülmeye değer. Sultan Murad câmi önündeki yüksek saat kulesi hâlen mevcuttur. Vaktiyle en meşhuru Yahya Paşa'nın olmak üzere gece gündüz çalışan 7 misafirhanesi vardı.

Hafâci (ölm. 1659) gibi meşhur âlimlerin kadılık yaptığı Üsküb'de, XVI. asırda Kadı Atâ (ölm. 930 = 1523/1524), İshak Çelebi (ölm. 949 = 1542/1543) gibi şâirler yetişmiştir. Âşık Çelebi (ölm. 979 = 1572) ve Veysi (ölm. 1037 = 1627/1628) Üsküb'de gömülmüştür (Üsküb'de medfun şâirler için bk. Evliyâ Çelebi, V, 560; H. Şabanoviç, *ayn. esr.*, s. 287 v.d.d.).

İhtilâlcî Sırpların yardımı ile Avusturya Generali Piccolomini'nin 26—27 teşrin I. 1689'da Üsküb'ü alması (krş. M. Kostić, *Južna Srbija*, I, 121—128) ile yalnız şehrin iktisadî hayatı mahvolmakla kalmamış, aynı zamanda ahâlinin etnik bünyesi de değişmiştir: Bölgede hüküm süren veba korkusu veya askerî sebeplerle Piccolomini, Üsküb'ün yakılmasını emretti. yine Kostić'e göre, iki gün süren yangın, o zaman 60.000 nüfuslu Üsküb'ün hemen hemen tamamını harap etti. Veba, yangın ve Avusturyalıların baskı ve zulmünden korkan Üsküb halkı hemen tamamıyla şehri terketti. Türk müslüman halkın bir kısmı İstanbul'a gelip „Üsküb mahallesi" ni kurdular. Bu arada Makedon ahâlisinin bir kısmı Türklerle birlikte göç etti, bir kısmı ise, Avusturyalılarla işbirliği yapan Arseni Srnojević (1674—1708)'e katılarak Yugoslavya'nın şimaline gitti. Bu felâketlerden sonra XVII. asrın sonunda nüfusu 6.000'e düşen şehre yeni sakinler gelmeye başladı. Müslüman halk XVIII. asırda şehrin şimalinde yer alan Çayır ve Gazi Baba civarındaki tepelik sâhada yerleşmişti. Vardar'ın alüvyal düzlüğünde ve onun sol kolu Serava çayı kenarlarında unümiyetle Makedon (hristiyan) hal-

kının yerleştiği görülür. Vardar'ın sol kıyısı ile Kale surlarının altında sıkışık bir şekilde yalnız Yahudiler bulunuyordu. Şarkta, Vardar'ın aşağısındaki ve sağ tarafındaki sâha, 1689'daki yangın ve göçlerden sonra boş kalmıştır.

XIX. asrın ilk yarısında Üsküb'de Makedon nüfusu hızla artmıştır. Gerek merkezi Türk hükûmetinin gerekse mahallî idârecilerin gevşek davranmalarından faydalanan civarda bulunan hristiyanlar, Üsküb'e akın ettiler. XIX. asrın ortalarında 20.000 nüfuslu Üsküb'ün 7.000'i hristiyan idi. 1863 senesindeki Üsküb Ortodoks metropolünün sayımına göre, şehirde 800 hristiyan evi vardı. 1876/1878 Sırp-Türk savaşları ve daha sonra vuku bulan hâdiseler sonunda Üsküb'e Kalkandelen (Tetova), Gostivar ve civarından yeni halk kütelleri gelip yerleşti. Bu da, Vardar'ın sol tarafında (Çayır, Top-hane ve Karadağ mahallelerinde) çok büyük bir nüfus kesafetine sebep oldu ve böylece yeni mahalle ile birleşmiş olan Gazi Mentaş, Hacı Salahaddin ve Çivçi mahalleleri teşekkül etti.

Avusturya'nın 1878'de Bosna ve Hersek'i istilâsı, şehrin topografik gelişmesinde mühim bir rol oynamıştır. O zaman buralardan kaçan büyük bir müslüman-Türk topluluğunun (takriben 2.000 kişi) Üsküb'e geldiği görülmektedir. Bu muhacirler için Türk hükûmeti tarafından Üsküb'de, Vardar'ın sağ yakasında tek katlı küçük evler yaptırılmıştır.

XX. asrın ilk on senesinde yeni gelen muhacirler için Macir (muhacir) adı verilen bir mahalle kurulmuştur. Balkan ve Birinci Cihan Harbi'nden sonra bu muhacirlerin büyük bir kısmı Türkiye'ye göç etti. Bunlardan boşalan muhacir mahallesine Makedonlar yerleştirildi. 1874 senesinde Vardar-Kosova, 1888'de Vardar-Morava demiryolu inşâ edildi ve aynı sene, önceleri bir ilçe merkezi olan Üsküb, Kosova ilinin bir sancağı ve merkezi olarak idârî ve iktisadî bakımdan ehemmiyet kazandı; şehir, cenuptan geçen demiryolu tarafında gelişti. İktisadî ve idârî merkez olarak Üsküb, gurbetçileri de kendine çeken bir şehir oldu. Burada XX. asrın başında Gostivar, Kiçevo (Kırçova), Debre ve civarlarından 3.000 kadar gurbetçi gelip Üsküb'e yerleşti. Eskiya baskınları, Üsküb'e göçü daha da hızlandırdı.

Türkler, fethettileri topraklara yalnız müslümanları değil, Osmanlı hudutları içinde yaşayan diğer halkları da yerleştiriyorlardı. Bu arada İstanbul ve Selânik'ten gelen Yahudi kabileleri önce Üsküb'e, sonra buradaki diğer şehirlere yerleştirilmişlerdir. 1941'de Üsküb'de 3.795 Yahudi vardı. 1943 senesinde Üsküb Yahudileri Treblinka (Polonya)'daki nazi kampına sürülmüş ve bunlardan ancak, dağlara veya Arnavutluk'a kaçan az sayıda kimseler kurtulabilmiştir. Bizans'ın çökmesinden sonra Üsküb'de çok az Yunanlı bulunuyordu. XVIII. ve XIX. asırda ise, sâdece 10 ev

kalmıştı. XVIII. asrın ortalarında Üsküb'e Ulahlar (Vlah) da yerleşti. Bunlar, ilk olarak demirciler gibi, Vardar'ın sağında Viranlık denilen sâhaya yerleşip müstakbel Ulah mahallesinin temelini attılar. Daha sonra şehrin diğer bölgelerine de yerleştiler. 1876—1878 Türk-Sırp savaşlarına kadar çingenelerin sayısı çok azdı ve kendi adlarına kurulan bir mahallede yaşamakta idiler. Sonra da bunlara Sırbistan'da Moravya civarından göç eden çingeneler katıldı. Türkler zamanında Üsküb'de, az sayıda Ermeni ile Yanya, Prizren ve Kosova'daki diğer şehirlerden gelmiş olup, kuyumculukla iştigal eden Katolik Arnavutlar da vardı.

Vilâyetlerin birleştirilmesine çalışan Arnavut reislerinden Süleyman Vokşi 4 kânun II. 1881'de Üsküb'ü zaptetti ise de, Bâbüâlî'den gönderilen Derviş Paşa, 25 mart 1881'de şehri geri aldı [bk. mad. KOSOVA]. 1912 senesinde Sırpların Türklerden aldığı şehri, 1915'te Bulgarlar işgal etti. Nihâyet 11 eylül 1918'de müttefikler burasını Sırlara geri verdi.

Birinci ve İkinci Dünya Harbi arasındaki devrede Üsküb, hiçbir şey kaybetmediği gibi, Vardar hanlığının merkezi olarak, idârî ve iktisadî bakımdan, Vardar Makedonyası'nın Cenubî Sırbistan, Kosova-Metohiya (merkezi Priştina) bölgelerini nüfuzu altına almıştır. Bu da devamlı iskân ve nüfus artışını (1921'de 41.006, 1931'de 68.334, 1935'te 70.716, 1941 senesinde de takriben 80.000) ve dolayısıyla şehrin gelişmesini sağlamıştır.

1941 nisan ayından itibaren Üsküb, Almanların müttefikleri olan Bulgaristan hükûmetinin 4 yıl sürecek mülki idâresine verildi. Bu senelerde Sırp nüfusunun büyük bir kısmı şehri terk etti. Sırpların yerine (1941—1945) Arnavutluk'un mülki idâresine verilmiş bulunan Garbi Makedonya'dan Makedonlar geldi. Öyle ki bu büyük değişmelerden sonra 1944 yılında nüfus takriben 76.000'e düşmüştür. 1945 senesinde Alman istilâsından kurtulduktan sonra kurulan Sosyalist Yugoslavya Federatif Cumhuriyeti'nde Üsküb, Makedonya Sosyalist Cumhuriyeti'nin siyâsî, idârî, iktisadî ve kültür merkezi oldu. Bundan sonra nüfus çok hızlı bir şekilde artmış olup, 1961 nüfus sayımına göre, 172.000, 1965'te ise 220.000'e yükselmiştir. Nihâyet bu rakam 473.000'i bulmuştur. 26 temmuz 1963'te meydana gelen depremde sonra şehir genişleyerek, felâketzedeleri yerleştirebilmek için, bir kaç boş semtte yeni yerleşme bölgeleri kurulmuştur. Böylece, şehir, dış yardımlardan da faydalanılarak modern bir hâle getirilmiştir.

İktisadî ve kültürel durum: Yurtdışı da işaret edildiği gibi eskiden beri bölgenin iktisadî hayatında mühim rol oynayan Üsküb, Türkler zamanında gelişmesinin en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bilhassa Kırım harbinden (1853—1856) sonra Avrupa pazarlarından gelen talebler üzerine

Üsküb'de zirâat ve zanaat daha da artmış ve yerli hammaddeleri işlemeye dayanan ilk sanâyi kuruluşları görünmeye başlamıştır. XX. asrın başında üç un fabrikası, bir bira ve buz fabrikası vardı. 1908'de ayrıca birer deri, tütün ve tuğla fabrikası işletilmeye başlanmıştır. Şehirde devlet matbaasından başka bir de husûsî matbaa vardı. Bunların yanı sıra dericilik, pabuççuluk, kürkçülük, kaftancılık ve pamuk bezi imâlâtı ile uğraşan san'at erbabı vardı.

Bugünkü Sosyalist Yugoslavya'da Makedonya Cumhuriyeti'ndeki bütün endüstrinin üçte birinin yer aldığı Üsküb, bir demir-çelik ve kimya endüstrisi merkezi hâline gelmiştir. 1962'de Üsküb'de 40 sanâyi müessesesi mevcut olup, buralarda çalışan insanların sayısı 16.700 idi. Bunun yanında turizm de gelişmiştir. Hâlen şehir 9 km. genişliğinde ve 23 km. uzunluğunda olup, nüfusu 473.000'dir. Bu nüfusun üçte biri sanâyide çalışmaktadır.

Bugün Eski (Kapalı) çarşı yangınları sonunda o zamanki görünüşünü kaybetmiştir. Aynı zamanda büyük bir kültür merkezi hâlini almış bulunan Üsküb'de bir üniversite, birkaç müze ve tiyatrodan başka Radyo-Televizyon İstasyonu Araştırma Enstitüsü, Arşiv dairesi ve Halk kitaplıkları da bulunmaktadır. Hâlen çok azalmış bulunan Türk ve Arnavutlar için ilk ve orta okul ile lîseler de vardır. Ayrıca, Türkçe-Arnavutça bir gazete çıkınakta, bu iki dilde başka neşriyat da yapılmaktadır. Üsküb Edebiyat Fakültesi'nde 1976/1977 ders yılında bir Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsü kurulmuştur.

Eski Eserler: Üsküb'de VI. asra âit olduğu tahmin edilen Kale hâric tarihî eserlerin çoğu Türk devrine âittir. Bugün kısmen mevcut olan Kale, Evliyâ Çelebi tarafından tavsif edilmiştir. Kitabesine göre, Kale Murad II. tarafından 850=1446'da tâmir ettirilmiştir. Bu sultan, 1436/1437 senesinde halk arasında „Sultan Murad câmi" olarak bilinen „Hünkâr câmi" ni yaptırmıştır. Balkanların en güzel câmilerinden sayılan bu eser 1537'de yanmış, sonradan yapılan tâmirde şekli değiştirilmiştir. 1683'teki depremde epeyce zarar gören ve onu takiben 1689 senesinde Avusturya kumandanı Piccolomini Üsküb'ü yaktığı zaman harab olan câmi, 1712'de yeniden inşâ edilerek bugünkü hâlini almıştır. Ancak şerefesine kadar yıkılmış olan minâresi hâlâ tâmir edilememiştir. Câmiin vaktiyle büyük bir kütüphanesi ve medresesi vardı (krş. H. Şabanoviç, Evliyâ Çelebi, *Seyahatname*, Yugoslavya hakkındaki parçaların Sırpça tercümesi, Sarajevo, 1967, s. 1281, not. 43).

Câmiin avlusunda yer alan Saat kulesi de XVI. asırda yapılmış olup, altı cepheli ve minâre yüksekliğinde, saatinin vuruşu çok uzaklardan duyulabilen (Evliyâ Çelebi'nin dediğine göre, bir günlük yoldan) ve hâlen çalışmayan bu kule, büyük bir

Türk eseridir. Câmî gibi saat kulesi de, gerek 1683'teki depremde, gerekse 1689 yangınında zarar görmüştür (krş. H. Şabanović, *ayn. esr.*, s. 285, not. 59). Saat kulesi de tam olarak tâmir edilmemiştir.

Aynı devreye âit olup Bitpazarı yanında ve „Alaca câmii“ diye adlandırılan, Üsküb Beyi İshak Bey'in yaptırdığı İshak Bey câmii de zikre değer. Alaca câmii ismini de eskiden üzeri renkli çinilerle kaplı olduğundan almıştır. İshak Bey'in torunu, 1519 senesinde câmîin şeklini değiştirmiştir. Eski ve üzeri çeşitli şark motifleri ile süslenmiş kapısı dikkate değer. Ayrıca câmî yanında türbenin içindeki, rivâyete göre İshak Bey'in veznedarının medfun bulunduğu mezarı da belirtmek lâzımdır (krş. H. Şabanović, *ayn. esr.*, s. 282, not 49 v.d.).

Aynı asra âit iki câmî daha vardır: Bunlardan birincisi Üsküb Uc Beyi İshak Bey'in oğlu İsa Bey'in 1475 senesinde yaptırdığı „İsa Bey câmii“ dir. Bu câmî diğer birçok câmiden farklıdır. Aralarında yer yer tuğlaların yer aldığı yontulmuş taşla inşa edilmiş olan bu câmîin kubbesi kurşunla kaplıdır (H. Şabanović, s. 282, not 50). İkincisi ise Üsküb ovasına hâkim olup, şehrin ortasında bulunan tepelikte Kale'nin önünde 1492'de Mustafa Paşa'nın yaptırdığı „Koca Mustafa Paşa câmii“ dir. Büyük bir kubbesi, zarif minâresi, açık sahanlığı, avlu ve şadırvanı vardır. Çok değişik bir şekilde taş ve tuğladan yapılmış olan câmîin cephesi çok süslüdür. Avlusunda Koca Mustafa Paşa (ölm. 1519)'nın türbesi bulunur (H. Şabanović, *ayn. esr.*, s. 282, not 47). Bunlardan başka Üsküb'ün eski kısmında, Bayezid II.'nin vezir ve damadı olan Yahya Paşa'nın 1503 senesinde yaptırdığı „Yahya Paşa câmii“ yer alır. Câmide bir mezarlık, büyük bir avlu ve içinde suyu bol bir şadırvan vardır. Birçok vakıfları olan bu câmîin ayrıca bir medresesi bulunuyordu. Câmî ve şadırvan şehir yangınlarından sonra bugünkü hâlini almıştır (H. Şabanović, *ayn. esr.*, s. 282, not 44). Bu câmîlerin yanı sıra Murat Paşa câmii, XVII. asra âit Kazancılar câmii, Hacı Balaban (Hacı Bekir) mescidi ve birkaç mescid daha vardır. Bunların yanında Altı Ayak türbesi, Kural Kızı türbesi ve 1963 depreminde yıkılıp, bir daha yapılmamış olan Gazi Baba türbesi (Âşık Çelebi [1519—1571]'nin medfun bulunduğu türbe) zikre değer.

Şehrin eski ve yeni kısımlarını birbirine bağlayan, Vardar üzerindeki muhteşem Taşköprü de XV. asrın ilk yarısına âit olup, yine Sultan Murat II. zamanında 1421—1451 yıllarında yaptırılmıştır. (H. Şabanović, *ayn. esr.*, s. 284, not 56). Köprü, işlenmiş büyük blok taşlarla inşa edilerek yarım kavis ve birbirine bağlı sütunlar üzerine kurulmuştur.

XV—XVI. asra âit olan Kurşunlu han, iki katlı murabba şeklinde inşa edilmiştir. 1878 se-

nesinden sonra hâşimane olarak kullanılmış olan bu han şimdi de Arkeoloji Müzesi'dir. Kurşunlu hanın yanında XV. asra âit bir Gürcüler hamamı vardır. Kazancılar câmii gibi bu hamam da 1963'teki depremde harap bir duruma gelmiştir. Yangınlar neticesinde eski şeklini kaybetmiş olan Kapalı (Eski) çarşı'da, hâlen işlek bir bedesten vardır.

Ayrıca yukarıda adı geçen İshak Bey câmîinin bânisi İshak Bey'in yaptırdığı „Sulu-Han“ ve yanındaki „Çifte-Hamam“ da Kapalıçarşı'da bulunmaktadır. Sulu-Han, 1689'daki yangında çok zarar görmüş, sonra tâmir edilmiş ise de, 1963 depreminde yıkılmıştır. Depremden sonra restore edilmiştir. 1531 senesinden önce inşa edilmiş ve uzun süre şehir hamamı olarak kullanılmış bulunan Çifte-Hamam da tâmir edilmeye başlanmıştır.

Bir de 1466 senesinde Üsküb Beyi Davud Paşa tarafından yaptırılmış olup, kendi adıyla anılan hamam, Türk mimârisinin güzel bir eseri sayılır. Son zamanlara kadar kullanılan bu eser, 1948'de yapılan tâmir ve iç düzenleme ile San'at (resim) galerisi olmuştur. Bu mimârî eserlerin yanında bir de Üsküb yakınında eski su kemerleri yer almaktadır.

Bibliyografiya: A. J. Evans, *Antiguarian Researches in Illyricum*, Teil III und IV (= *Archaeologia*, Bd. XLIX), Westminster, 1885, s. 79—152 (Spokia-Scupi'den bir harita ile); Pauly-Wissowa, *Realenzyklop.*, S. V. Scupi (Stuttgart, 1921); Jireček (Sırpça'ya çeviren Radonić), *Istorija Srba*, Bd. I—II, Belgrad, 1922; Hâccî Halîfa, *Rumeli und Bosna* (Übers. von J. v. Hammer), Viyana, 1812, s. 95; Evliyâ Çelebi, *Seyahat-nâme* (İstanbul, 1315), V, 553—562; Türkçeleştirilmiş II. baskısı Zuhuri Danişman (İstanbul, 1971), IX, 97—106; Yugoslavya topraklarına dâir parçaların giriş ve açıklamaları ile Sırpça'ya çeviren H. Şabanović (Evliyâ Çelebi, *Putopis odumci o Jugoslovcukim Zemlanin*), Sarajevo, 1967, s. 278—292; H. Duda, *Balkanische Studien*, Viyana, 1949; E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I—IV, London, 1900—1909; K. N. Kostić, *Naši novi gradovi na Jugu* (Belgrad, 1922), s. 12—25; Y. Dedijer, *Nova Srbija*, 1913; St. Novaković, *S. Morava na Vardar*, 1894; V. Knčov, *Grad Skoplja*, 1898; R. M. Grujić, *Skoplje u Prošlosti*, I, 1923, I—II, 41—49, 81—91; M. Kostić, *Spaljivane Skoplja*, 26 ve 27/10/1689 (Üsküb'ün yakılması), 1922; V. Radovanović, *Skoplje*, 1927; *Narodna Enciklopedija*, Zagreb, 1929, IV, 156—160; *Glasnik Škopskog Naučnog Društva* (1925'ten...); *Yujna Srbija* (1922'den); *Yujni Pregled* (1927'den); N. V. Kusaković, *Po Skoplju*, 1914; St. Novaković, *Srbi i Turci XIV. XV. veka* (Belgrad, 1893), s. 222—223; ayn. mll., *Balkansko Pitajna* (Balkan mes'elele-

ri)..., Belgrad, 1906, s. 21—49 ve bilhassa, s. 76—85; ayn. mll., *Skoplje als Kultur-Zentrum Südserbiens*, *Slavische Rundschau*, I, Prag, 1929, s. 224—245; Gl. Elezović, *Turski izvoori za srpsku istoriju*, 1923; *Turski spomenici u Skoplju*, *Glasnik Škopskog naučnog društva* adlı dergide, Skoplje, 1929, I, 135—176 ve 397—479, II, 241—244; V, 243—261; 1930, VII—VIII, 177—192 (ihtiyatla kullanılmalı); Gl. Elezović, *Stare turske škole u Skoplju*, *Zbornik radova, SAN*, IV, 1, 1950, s. 159—195; Dervişki redovi u Skoplju, *Glasnik Škopskog naučnog društva*, 1926—1941; Yovan Hacı Vasiljević, *Skoplje i njegova okolina, istorijska etnografska i kulturno politička izloaganja*, 180 resim, bir plan, bir kroki ve harita, Belgrad, 1930, Ü. 31—180 (şehir planı ve resimler, fakat tenkidsiz); Yovan Popovski, *Skopje (Turistički savez grada Skoplja)*, Belgrad, 1970; *Spomenitsa 30 godini filološki fakultet 1946—1976* (Üsküb Edebiyat Fakültesi'nin 30. kuruluş yıldönümü münâsebetiyle „Kiril ve Metodiy“ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi nesriyatı), Skopje, 1976; S. Eyice, *Üsküb'de Türk Devri Eserleri, Türk Kültürü* (Ankara, 1963), sayı II, s. 20—30; ayn. mll., *Türk sanat tarihine dâir Yugoslav yayınları, Tarih Dergisi* (İstanbul, 1960), XI, 161—165; ayn. mll., *Türk sanat tarihi ile ilgili Yugoslav yayınları, Belleten* (Ankara, 1965), XXIX, 375—386. (NAZİF HOCA.)

ÜSKÜDAR, İstanbul Boğazı'nın Marmara Denizi'yle birleştiği yerde ve Boğaz'ın cenûb-i şarkisinde İstanbul'a, bağlı bir semt ve kaza merkezi olup, nüfûsu (1980 muvakkat neticelerine göre) 255.899, mülhakatı ile birlikte 401.769'dur. Kocaali yarımadasının cenûb-i garbî ucunda yer alan Üsküdar'ın meskûn sâhası, cenupta Harem deresine kadar uzanmakta, buradan Nuh-Kuyusu—Bağlarbaşı—Beylerbeyi eski şosesi boyunca şimal-i şarkîye doğru devam ederek, Üsküdar iskelesi yakınında denize ulaşan Çavuştepe ve Bülbül dereelerinin kabul havzalarını içine almakta ve şimalde Kuzguncuk deresi yatağında son bulmaktadır.

Üsküdar, Bülbül, Çavuş ve Balaban derelerinin getirdikleri malzemenin Boğaz'ın sularını doldurmaları neticesinde meydana gelen düzlükte yayılmış bulunmaktadır. Bu düzlük şarktan, yükseklikleri 80—90 metreyi geçmeyen Açıktürbe, Toygar, Susuzbağ ve Sultan tepeleri ile çevrilidir. Eskiden Öküz limanı denilen ve Çavuş deresi ile Bülbül deresi vâdilerinin teşkil ettiği koyda bulunan liman, İstanbul'dan Anadolu kıyısına gelen kayak ve gemilerin yanaştığı bir iskele idi. Ancak derelerin zamanla getirdiği alüvyonlarla dolan bu eski liman yerleşme sâhası hâline gelmiştir. Bugün bu sâhada Hâkimiyet-i Milliye Meydanı ile câmiler, kütüphâne, çarşı, evler v. s. bulunmaktadır.

Tarih. Üsküdar'ın en eski adı "Khrysopolis" (msl. bk. Ksenophon, *Anabasis*, VI, 6, 38; *Hellenika*, I, 1, 22) olup, bu kelimenin, M.ö. VII. asırda şehrin kurucusu kâhin Khryses'in kızı Khryseis'in isminden veya "altın" mânasını ifade eden "Khrysos"tan gelmiş olduğu ileri sürülmüştür. Kalkhedon (Kadıköy)'ün limanı olarak kurulan bu şehirde, husûsıyla Pers hâkimiyeti devrinde, civar şehirlerden gelen vergi v. s. paranın toplanması, Khrysopolis (altın şehir) tesmiyesini te'yid eden bir delil sayılmıştır (bk. W. Smith, *A Dictionary of Greece and Roman Antiquities*, mad. *Scutum*). Üsküdar'ın daha sonraki adı, "Skytarion" ise, Grekçe "Skytos" (ham veya tabaklanmış deri) kelimesinin isim-i tasgîridir. "Skytos" kelimesinin Latince "Scutum" olup, bundan türeyen "Scutari" (Anaksilas, *Anthologia*, 548 c.), Roma hâkimiyeti devrinde, Grekçe Skytarion'un karşılığı olarak kullanılmıştır. Antik-Çağ'da, kalkanlar deriden yapıldığı ve imparatorların kalkanlı muhafızları da bu şehirde bulundukları için, Üsküdar'ın ilk adı olan Khrysopolis'in yerini Scutari almıştır.

Üsküdar isminin, "ulak" mânasına gelen Farsça "Esküdâr" (veya "Üsküdâr", "İsküdâr") kelimesiyle alakalı olması ihtimâli (bk. S. Eyice, *İstanbul'un mahalle ve semt adları hakkında bir deneme*, TM, 1965, XIV, 208), bu iki ayrı menş'li kelimenin tesâdüfî telaffuz benzerliğinden doğmuş olmalıdır. Bu yer isminin, Farsça kelime (اسکودار) ile alakası olmadığını, Türk kaynaklarında değişik şekilde yazılması (msl. bk. Matrakî, *Beyân-ı menâzil-i sefer-i İrâkîyn*, nşr. H. G. Yurdaydın, Ankara, 1978, var. 11b: "Üsküder" اسکودر; A. Refik, *Hicri onbirinci asrda İstanbul hayatı*, İstanbul, 1931, s. 22, 27, 29; اسکودار; s. 29: اسکدر) da te'yid etmektedir. Üsküdar adının, Grek ve Latin menş'li olduğunu, aynı kökten gelen başka şehir adlarının bulunması (msl. İskodra [Skodra]'nın Latince aslı "Scutarium" dur) da göstermektedir.

Sırasıyla Khrysopolis, Skutarium, Scutari ve bu sonuncuların Türkçeleşmiş şekli olan Üsküdar adlarıyla anılan şehir, başlangıçtan beri, İstanbul ile Asya yakası arasındaki geçişte, bir iskele, üs ve konak yeri olmak hasebiyle birtakım tarihi hâdiselere sahne olmuştur. M.ö. 410'da, Atinalı kumandan Alkibiades, burasını bir surla çevirtmiş; 404'te, Onbinler, Asya'dan getirdikleri ganîmetleri burada satmışlardır. Bizans devrinde ehemmiyetsiz bir kasaba, Kadıköy'ün bir varoşundan ibâret olan Üsküdar (bk. S. Eyice, *Bizans devrinde Boğaziçi*, İstanbul, 1976, s. 52), müslüman Arapların İstanbul'u muhâsarasında bir üs olarak kullanılmıştır. 52 (672)'de, iclârinde Abû Ayyûb al-Anşâri'nin de bulunduğu islâm ordusu burada karargâh kurmuş; Harûn al-Raşîd, 190 (806)'da bir müddet burada kalmıştır. Bizans'a karşı gazâların efsâne kahramanı Seyyid Battal Gazi'ye âid menkıbelerin bir kısmı, Üskü-

dar ve Kızkulesi ile ilgilidir (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 476; krs. İA, mad. BATTAL).

Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra, Dânişmend Gazi'nin arkadaşlarından Turasan'ın Üsküdar'a gelip Alemdağı üzerinde bir kale yaptırdığına dâir, mevsuk olmayan bir rivâyet vardır. Bizans imparatoru Kantakuzinos'un kızı ile evlenen ikinci Osmanlı hükümdârı Orhan Gazi, muhtemelen 748 (1347)'de Üsküdar'a gelip kayınpederiyle buluşmuş (J. v. Hammer, *Devlet-i Osmâniye tarihi*, c. M. Atâ, I, 185), 753 (1352)'te ise, Venediklilere yenilen Cenevizlerin kendisinden yardım istemesi üzerine, kuvvetler göndererek Üsküdar'ı zabtetmiştir (İ. H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, 1947, I, 25). Bu tarihten itibaren Türk hâkimiyetinde bulunan Üsküdar, Bizans'la olan temaslara sahne olduğu (ayn. esr., I, 157) gibi, 816 (1413)'da burada yapılan bir anlaşma ile, Mehmed Çelebi kuvvetleri, Üsküdar'dan Rumeli yakasına geçmiştir.

Osmanlı devrinde bir liman ve yerleşme yeri olarak inkişâf eden Üsküdar'ın, husûsiyle Asya tarafına sevk edilen orduların, techizat ve mühimmat ikmâli yaptığı ilk konak yeri olması itibarıyla, kaynaklarda adından sık sık bahsedilmektedir (msl. Uzun Hasan üzerine hazırlanan sefer için Fâtih'in otağı çok önceden Üsküdar'da kurulmuştu; bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, II, 97. Selim I., Mısır seferi için, Kanuni ise, 1522, 1534, 1548 seferleri için ordugâhını burada kurduğunu gibi; 1555 ağustosunda, Nahçıvan seferinden dönüşte Üsküdar sarayında kalmış; aynı sene içinde gelen Safevî elçileri Şah-Kulu tekkisinde misafir edilmişlerdi, bk. ayn. esr., II, 450). Kezâ, şark seferine me'mûr edilen serdârların teşyî merâsimi burada yapıldığı gibi, İran'dan gelen kalabalık sefâret hey'etleri de burada karşılanmış. Bütün Anadolu'yu kasıp kavuran büyük Celâli fesadını temizleyen Kuyucu Murad Paşa'nın 1018 (1609) harekâtı, "Üsküdar seferi" nâmıyla meşhurdur. Murad IV., Revan seferine çıkışta burada konakladığı (10-28 mart 1635) gibi, bu seferden dönüşte de Üsküdar sarayında kalmıştır (25-26 kânûn I. 1635); kezâ, Bağdad seferinden avdetinde de (7 haziran 1639), üç gün bu sarayda ikamet etmiştir. Anadolu'ya hâkim olan zorba ve âsilerin Üsküdar'a gelerek hükûmet merkezini tehdit ettikleri görülmüştür. Bu cümleden olarak, Üsküdar üzerine yürüten sipâhi zorbalarından Gürcü Abdünnebî, 1649 temmuzunda, İstanbul'dan gönderilen kuvvetler tarafından püskürtülmüştür. Kezâ, 1808 teşrin II. indiki Alemdar vak'asında, Kandıralı Zorba Mehmed, Üsküdar'ı ele geçirip yağmalamış; bu arada, Selimiye kışlası da yakılmıştır.

Üsküdar'ın, bugünkü iskele civarından başlayarak sırtlara doğru geliştiği anlaşılmaktadır. En eski 3-4 câmiin (Rum Mehmed Paşa, Kaptan Paşa, Da-

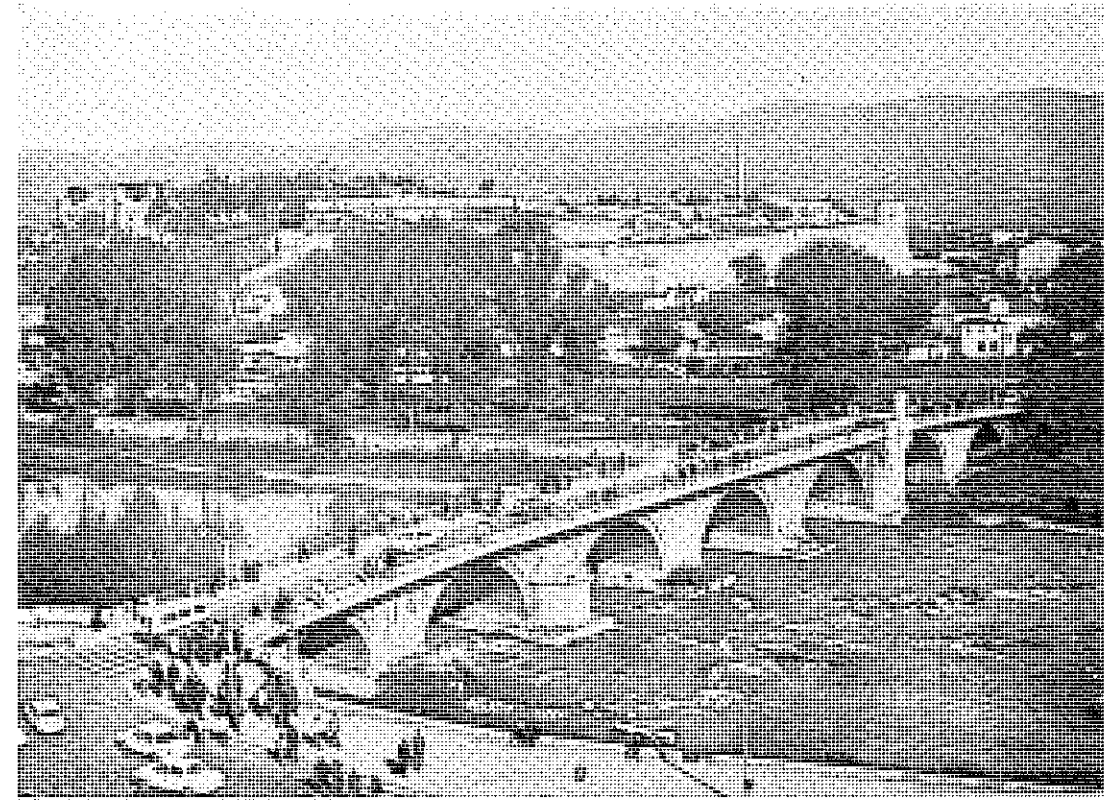
vud Paşa câmileri gibi) burada bulunması, bu husûsu te'yid eder. Câmilerin inşâ tarihlerine bakarak, Üsküdar mahallelerinin takribî teşekkül devrelerini tâyin etmek de mümkün görünmektedir. Nitekim, Mihrümah Sultan külli' esinin 954 (1547)'te tamamlanmış olması, bu tarihlerde iskele ve civarının şenlenmiş olacağına delâlet edeceği gibi, diğer câmilerin inşâ tarihleri de etrâfının iskânı tarihiyle yakından ilgili olmalıdır.

Gerçek bir şehir hüviyetini Türk devrinde kazanan Üsküdar'da, beş asrı aşan zaman içinde, mesken olarak kullanılanlar dışında yapılan tarihi değeri hâiz binâlar şu gruplar içinde incelenebilir:

I. Askerî binâlar: Osmanlı öncesi devrinden herhangi bir askerî tesis izine rastlanmayan Üsküdar'da, burası Türk devrinin ilk asırlarında da sâdece bir askerî üs olarak kullanıldığı için, askerî binâ yapılmamış; ancak geçen asrın başlarından itibaren buna ihtiyaç duyulmuş ve başlıca şu binâlar vücuda getirilmiştir:

1. Selimiye kışlası. Selim III.'in ihdâs ettiği Nizâm-ı Cedid askerinin 3. ortasına tahsis edilen kışlanın inşâsına 1215 (1800/1801)'te başlanmıştır. Alt kısımları taş, üst kısımları ise ahşaptan yapılan kışla, Selim III.'in tahttan indirilip öldürülmesinden (1223=1808) sonra, Yeniçerilerin eline geçti. Mahmud II.'un kurduğu Sekbân-ı Cedid askeri için de kullanılan kışla, Alemdâr vak'asından sonra, Yeniçeriler tarafından yakıldı. Mahmud II., Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adı ile kurduğu askerî birliğin bir kısmını, 1241-1243 (1825-1828)'te yeniden inşâ edilen Üsküdar kışlalarına yerleştirdi. Eskisinden daha geniş bir plana göre yapılan kışla, tekrar yandığından, 1258-1266 (1842-1850) arasında tâmir, ta'dil ve tevsi olundu (Kışlanın tâmir kitâbeleri için bk. İ. H. Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, II, 339-346, 359-361). Kurum harbinde İngiliz askerlerine tahsis edilen kışlanın kendine mahsus bir iskelesi olduğu halde, kuvvetlerin ikmâl ve iâşesi için de Harem iskelesi yapılmıştı. Selimiye külliyesi: kışla, şehriye-hâne (erzak deposu), ahırlar, fırın, techizat deposu, silâh ve techizat imâlâthâneleri, câmi, mektep, hünkâr mahfili, hünkâr danışma dâiresi, hamam, tekke, menzilhâne, han, su terâzileri, çeşmeler, zabıt evleri ve çarşıdan teşekkül etmekte idi. İç kısımları ve tavanları ahşap, dış kısımları kârgir olan Selimiye kışlası, Cumhuriyet'ten sonra, bir ara kendi hâline terk edilmiş ise de, çok geçmeden içi kısım kısım betonla yenilendikten sonra, muhtelif birliklere ve askerî orta-okula tahsis edilmiş; okulun 1963'te kaldırılmasıyla I. Ordu karargâhı emrine verilmiş ve 1980 senesinde ciddi bir tâmir görmüştür.

2. Haydarpaşa askerî hastahanesi. Bugünkü Haydarpaşa Lisesi'nin karşısındadır. Başlangıçta Selim III.'in vezirlerinden Haydar Paşa'nın kışla olarak ahşaptan yaptırdığı bu binâ, 1261 (1845)



1- Üsküb'te Sultan Murad II.'in köprüsü.



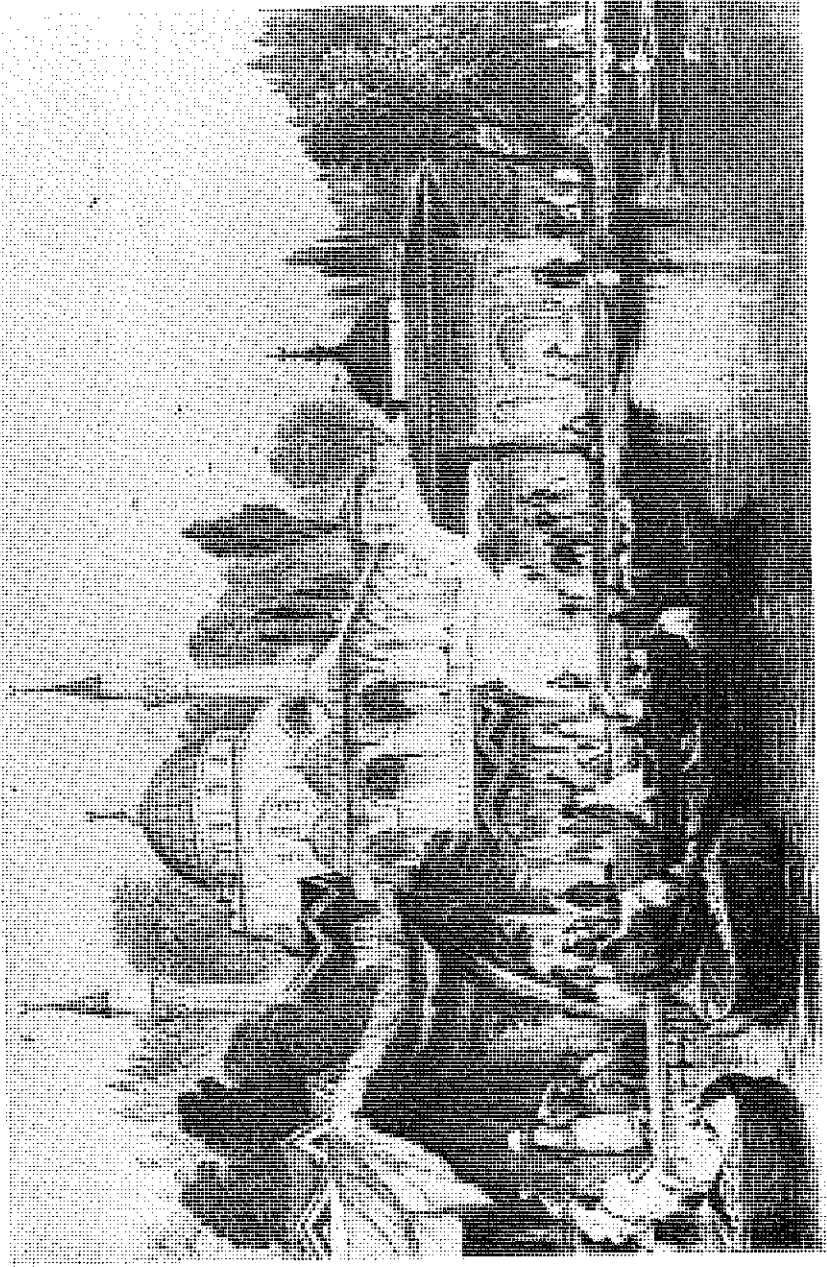
2- XIX. yy. sonlarında Üsküb.



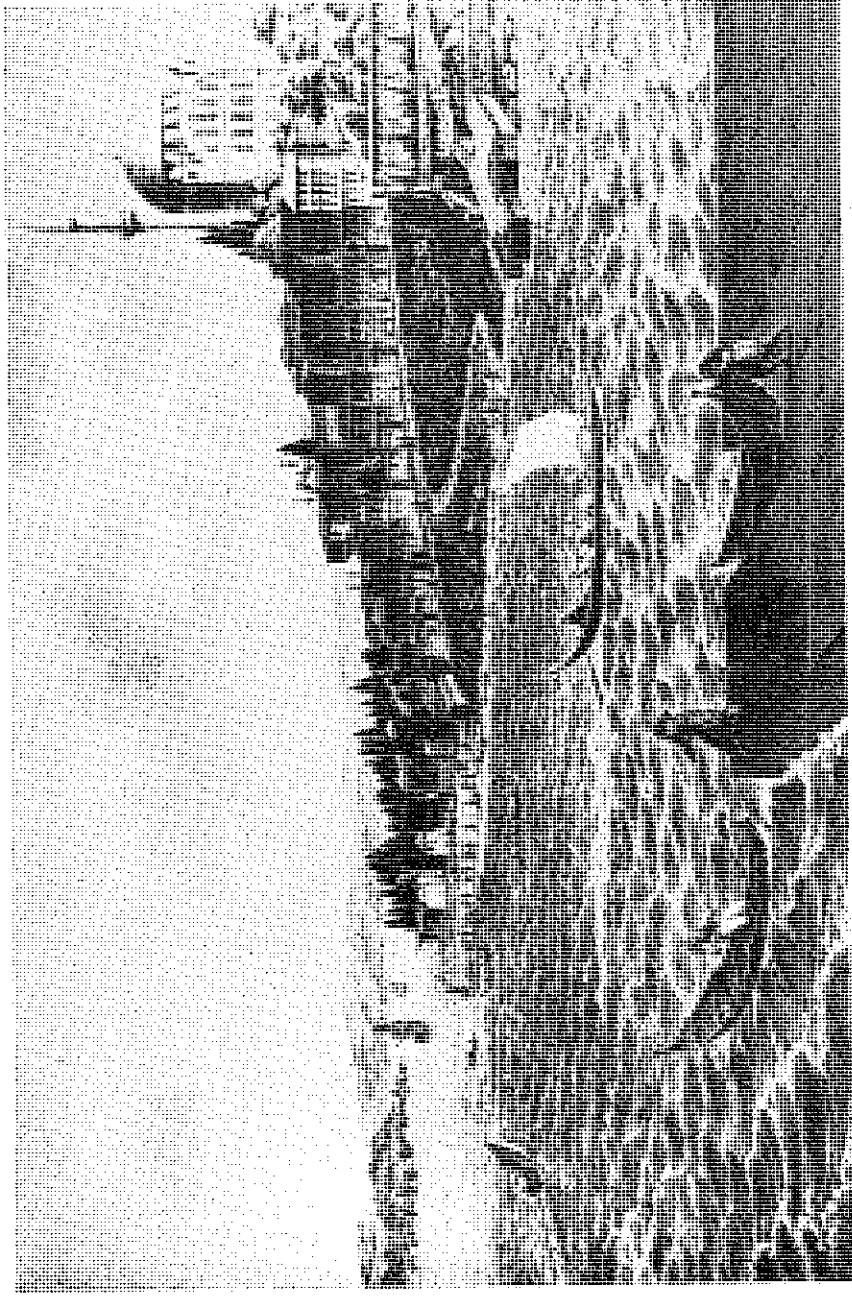
3- Mustafa Paşa Câmii, Üsküb.



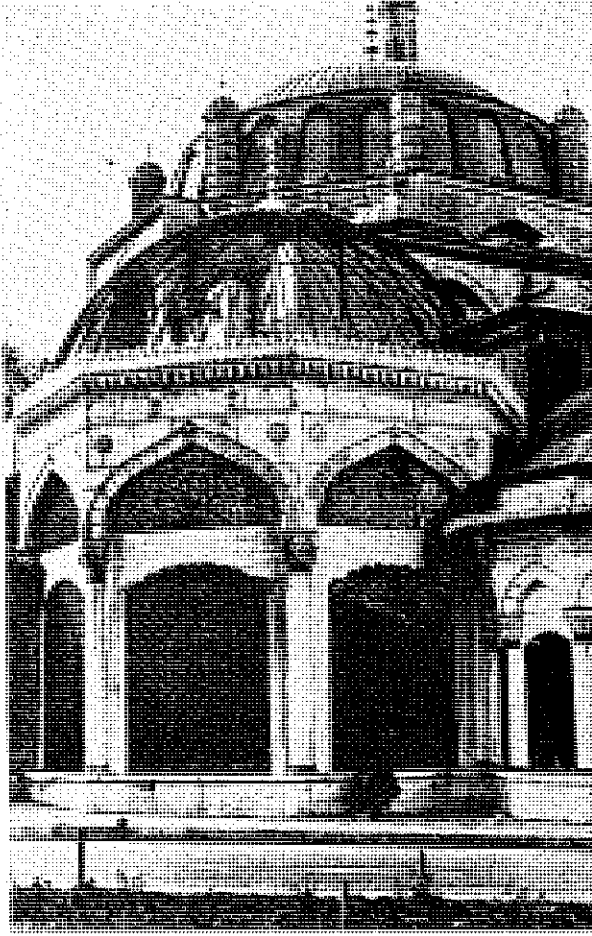
4- Üsküb 'ün bugünkü görünüşü.



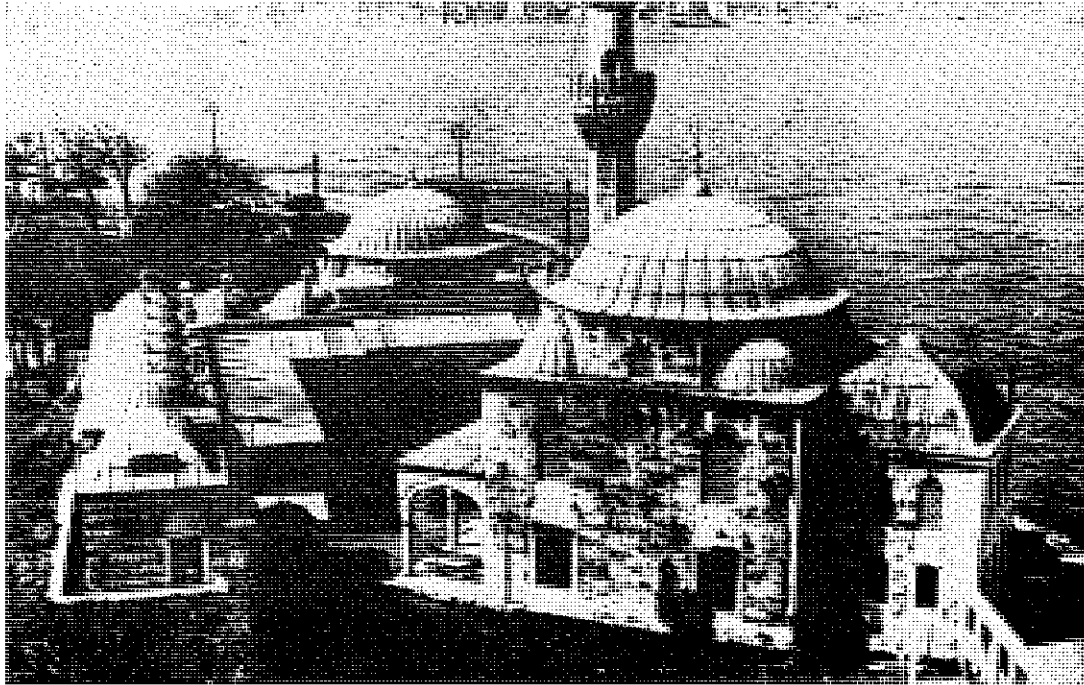
1- Büyük Câmî (Thomas Allon, *Constantinople and the Scenery of Asia Minor illustrated*, London/Paris).



2- Üstüdar 'in eski bir gravürü.



3- Valide-i Cedid Türbesi, Üsküdar.



4- Şemsi Paşa Camii, Medresesi ve Türbesinin dışarıdan görünüşü.

'de hastahane hâline getirilmiş, zamanla kârgir hâle sokulmuştur. Bu hastahane, Kırım harbinde müttefik (İngiliz, Fransız ve Sardunyalı) yaralı ve hastalarının tedâvilerine tahsis edilmiştir. Abdülhamid II. devrinde ise, yeni kurulan (bugünkü Haydarpaşa Lisesi binâsında bulunan) Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'nin tatbikat hastahanesi olarak vazife görmüştür. Tek katlı ahşap hastahane, yeni ihtiyaçlara göre tevsi edilerek, tam teşkilâtli hastahaneler arasında mümtaz bir yer işgal etmiştir.

II. Saray ve kasırlar: Bizans devrine âit Briyas ve Domatris saraylarının bulunduğu dâir bazı kayıtlar (Ch. Texier, *Küçük Asya*, Türk. trc., I, 148) varsa da, bunlara âit olduğu tahmin edilecek her hangi bir ize rastlanmamıştır. Bu da, Üsküdar'ın Türklerden önce gelişmediğini veya yapılan binâların zamanın tahribâtına dayanmadığını göstermektedir.

Üsküdar, İstanbul'un fethinden sonra, şarka yapılan seferlerde bir harekât üssü olarak kullanılmasıyla inkişâf etmiş, gerek hükümdarların ve devlet ricâlinin dinlenmeleri, gerek sefere çıkış ve dönüşlerinde kalabilmeleri için birtakım saray ve kasırlar inşa edilmeye başlanmıştır. Hususiyle İstanbul'la yakın bağı, Boğaz'a nezâreti, sâhib olduğu tabii güzellikleri, Üsküdar'a karşı duyulan alâkayı çoğaltmış, semtteki saray ve kasırların sayılarının artmasına sebep olmuştur. Ancak, sayıları oldukça büyük bir yekûn tutan bu tip binâların, bir kısmı sâdece adlarıyla bilinmekte, diğer kısmının ise adı ve semtleri bilindiği hâlde, kendilerine âit bir bakiye bulunmamaktadır: Üsküdar'da yapılan ilk saray, Fâtih devrine âit olup Üsküdar veya Ayazma sarayı adı ile anılmakta idi. Şemsi Paşa sâhil yolu civârında ve Kızkulesi'nin karşısında, şimdi Ayazma Câmii'nin bulunduğu oldukça geniş bir sâhaya yayıldığı anlaşılan ve muhtelif eserlerde gravürleri bulunan bu saray, sonradan Mimar Sinan tarafından onarılmıştır. Bugün bu saraydan sâdece harap hâlde bir fodla fırını, su deposu ile üç hamamından Mustafa III. tarafından tâmir ettirilen biri kalmıştır. Bu sarayın 1172 (1758)'de tamamen harap olduğu, arsasının bir kısmı ile taşlarının satıldığı anlaşılmaktadır (İ. Konyalı, *Üsküdar tarihi*, II, 267 v.d.).

Bugün külliyesinin bulunduğu semte adını veren Şemsi Paşa'nın o civardaki sarayı ile, Salacak civârında İmrâhor Câmii'nin yakınında bulunduğu anlaşılan Rüstem Paşa sarayından da herhangi bir iz kalmamıştır. Kezâ, Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, I, tür. yer.)'nin bahis konusu ettiği, Üsküdar iskelesinden Kuzguncuk'a giden yolun solunda bulunduğu tahmin edilen Piyâle Paşa sarayı, Karaca-Ahmed'de Sultan Tekkesi yanında yer alan Civan Kapıcıbaşı sarayı, yeri bilinmeyen, muhtemelen Sokollu Mehmed Paşa'nın yaptırdığı Koca Mehmed Paşa sarayı ile, Küçük Çamlıca'da bulunan Meh-

med IV., Cinci Hoca, Hanzâde Sultan, Nazif Paşa-zâde saraylarından günümüze hiçbir iz intikâl etmemiştir. Yine Selimiye külliyesi yerinde bulunduğu anlaşılan Mustafa III. sarayı, Tunus-bağı civârındaki Siyavuş Paşa sarayı, Kavak iskelesinde bulunup, Selim III. devrinde Yeniçeriler tarafından yakılan Kavak sarayı (1794 ağustosunda Üsküdar'a geçen seyyah John B. S. Moritt, Üsküdar ile Kadıköy arasında bulunan bu sarayın ameleler tarafından yıkıldığını görmüş, mermerlerinin güzelliğine hayran kaldığını ifade etmiştir: *The Letters of John B. S. Moritt of Rokeby, Descriptive of Journeys in Europe and Asia Minor in the Years 1794-1796*, s. 85'ten naklen Orhan F. Köprülü, *Türkler ve Türkiye hakkında bilinmeyen veya az bilinen İngilizce kaynaklar*, TKA E, *Cumhuriyetin 50. yılına Armağanı*, Ankara, 1973, s. 161), Selimiye kışlası civârında aynı şelûlde Yeniçeriler tarafından yakılan Sadrazam İsmâil Paşa sarayı ile Doğancılar civârında bulunan Süleyman Paşa, Nakkaştepe'de Mahcup Ağa Çeşmesi karşısındaki Emine Sultan, biri Özbekler tekkesi karşısında, diğeri sâhilde olmak üzere iki Cemile Sultan saraylarından da iz kalmamıştır.

İsimleri bilinen 27 köşk ve kasırdan, hâlen ayakta kalanlar şunlardır: 1. Koşuyolu ile Altûnî-zâde arasındaki geniş bahçe içerisindeki Âdile Sultan kasrı, 2. Abdülaziz için yaptırılmış olup, Vâlidebağı'nda bulunan av köşkü, 3. Büyük Çamlıca'da, Yusuf İzzeddin Efendi kasrı, 4. Küçük Çamlıca'da Serasker Rıza Paşa'nın Yâverler köşkü, 5. Büyük Çamlıca'nın garp mâilesinde Yusuf İzzeddin Efendi köşkü (isim ve yerleri bilinip de bugün herhangi bir izine rastlanmayan kasırlar ile yalı kasırları için bk. İ. H. Konyalı, *ayn. esr.*, II, tür. yer.).

III. Câmiler: İstanbul ve Üsküdar'ın en eski câmii, 876 (1471/1472) senesinde inşa edilen Rûm Mehmed Paşa Câmii olup Şemsi Paşa Câmii'nin biraz yukarısında, yüksek ve geniş kubbesiyle denizden görülmektedir. Bu câmiin yukarısında bulunan ve mahallesine adını veren Kaptan Paşa Câmii, 905 (1499)'te inşa, 1040 (1630)'ta tevsi olunmuş; 1306 (1888) zelzelesinde yıkılınca yeniden yaptırılmıştır. 911 (1505)'de Davud Paşa tarafından yaptırılan bugünkü çarşı içerisinde bulunan Davud Paşa Câmii de bir yangında harâb olunca, 1285 (1868)'te yeniden yapılmıştır. Selman Ağa Câmii, Selman-i Pâk Caddesi'nde olup, Abdullah-oğlu Selman Ağa tarafından 914 (1508)'te inşa edilmiştir.

Kanunî'nin kızı Mihrümâh Sultan [b. bk.] tarafından iskele karşısında 954 (1547)'te inşa edilen ve müştemilâtı ile birlikte bir külliye teşkil eden Mihrümâh Sultan Câmii, kübik sâdeliği ve tenâsübü ile dikkati çeker. Daha sonraki Vâlide câmilerinden ayırd edilmek için "Atik (Eski) Vâlide Câmii" adı verilen mâbed,

medrese, dârülhadis, mektep, imâret, tabhâne ve zâviyesi ile bir külliye teşkil eder. İnşâası Mimar Sinan tarafından gerçekleştirilen bu muhteşem câmi, 991 (1583)'de Murad III.'in annesi Nur-bânû Sultan tarafından yaptırılmıştır. Zaviye, imârethâne, derviş hücreleri, mektep ve meşrûtalari bir külliye teşkil eden ve 1007 (1598/1599)'de inşâ edilen Aziz Mahmud Hüdâî Câmii, bir ara harap olmuş ise de Abdülmecid tarafından 1272 (1855)'de yeniden inşâ ettirilmiştir. Nuh-Kuyusu'nda nefis çinileri dolayısıyla "Çinili" veya Eski ile Yeni Vâlide Câmii'nin arasında bulunduğundan Orta Vâlide Câmii adıyla anılan mâbed, 1050 (1640/1641)'de Kösem Mâhpeyker Vâlide Sultan tarafından inşâ ettirilmiş olup, bir küllide Sultan tarafından inşâ ettirilmiş olup, bir külliye içindedir. Ahmed III.'in annesi Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan adına, 1122 (1710) tarihinde Çarşı içinde inşâ ettirilen Cedid (Yeni) Vâlide Câmii, imâret, türbe, sebîl, çeşme, muvakkithâne, hünkâr mahfili, çarşı, bedesten, meşrûta v.s. ile birlikte büyük bir külliye teşkil eder. Bu câmi, küçük farklarla klasik Osmanlı câmilerinden ayrılmakla beraber, Sinan'ın mimârî üslubunun te'siri altında vücûda getirilmiştir. Kızkulesi karşısındaki hâkim tepede Mustafa III. tarafından annesi Mihrîşâh Emine Hatun ve büyük kardeşi Şehzâde Süleyman adlarına 1171—1174 (1754—1760) seneleri arasında inşâ ettirilmiş olan Ayazma Câmii, sıbyan mektebi, hamam, çeşme ve muvakkithânesiyle bir külliye teşkil eder. Marmara ve Halic'e bakan hâkim bir tepe üzerindeki Selimiye Câmii, 1216—1219 (1801—1804) tarihleri arasında Selim III. tarafından yaptırılmış olup, mahfil, kışla, hamam, tekke, ambar, kumaş ve kadife imâlathâneleri ve meşrûtalariyle bir külliye teşkil eder. Âyan Meclisi âzâsı Müşir Altunî-zâde İsmâil Zühdi Paşa (ölm. 1305=1887) tarafından 1281 (1864/1865)'de Bağlarbaşı'ndan Küçük-Çamlıca'ya giden yol üzerinde yaptırılan, taştan ve tek kubbeli Altunî-zâde Câmii de, hamamı, dükkânı ve mektebiyle bir külliye teşkil eder. Bodrumlu Şeyhülislâm Ömer Lütfî Efendi (ölm. 1314=1896) tarafından 1309 (1891)'da yaptırılan Küçük-Çamlıca'nın şark yamacındaki Bodrumî Câmii, bulunduğu sokağa adını vermiştir. Abdülhamid II. tarafından, 1320 (1902)'de Altunî-zâde'den Beylerbeyi'ne inerken Burhaniye mahallesinde yaptırılan Burhâniye Câmii, kârgir olup üstü ahşaptır (Yerleri ve isimleri bilinmekle beraber, bugün mevcut olmayan mescid ve câmler için bk. İ. H. Konyalı, *ayn. esr.*, tür. yer.).

IV. Medrese ve Mektepler: Üsküdar'da bugün de değişik hizmetler için kullanılan başlıca medreseler şunlardır: İskele karşısında olup, 954 (1547/1548)'te binâ edilen ve bugün dispanser olarak kullanılan Mihrümâh Sultan Medresesi; 987 (1579/1580)'de inşâ edilen ve bugün Üsküdar

Gençlik ve Kültür Derneği Talebe Pansiyonu olarak kullanılan Atik Vâlide Medresesi; 988 (1580)'de inşâ, 1940'larda tâmir edilip bugün Halk Kütüphânesi olarak kullanılan Şemsi Paşa Medresesi; 1050 (1640)'de inşâ olunan ve bugün dershanesinde yazları Kur'ân kursu açılan Çinili (Orta Vâlide) Medresesi; 1134 (1721/1722)'te Emin-zâde Ahmed Ağa tarafından bânisinin adıyla anılan (Ahmediye) mahallede inşâ olunan Ahmediye Medresesi (Bunlar için bk. M. Kütükoğlu, 1869'da faal İstanbul Medreseleri, TED, 1977, sayı 7—8, s. 299 v.d., 355, 386 v.d., 380; ayn. mll., *Dârü'l-hilâfe-ti'l-aliyye medresesi ve kuruluşu arefesinde İstanbul medreseleri*, TED, 1978, VII/1—2, 184, 186—189, 192). Bunların yanında tarihî değeri olan, Altunî-zâde İsmâil Zühdi Paşa tarafından binâ ettirilen ibtidâiye ve rüşdiye mektepleri; Toptaşı caddesinde Atik Vâlide tabhânesi yerine 1292 (1875)'de yapılan askerî rüşdiye; 1318 (1902)'de Kavak Sarayı bahçesinde Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne olarak inşâ edilip, 1934'ten itibaren Haydarpaşa Lisesi'ne inkılâb eden binâ zikr edilebilir.

V. Kütüphâneler: Üsküdar'ın çeşitli kütüphâneleri müesseseleri yanında tarihî kütüphâneleri de ehemmiyetli bir mevki işgal eder. Bunlar arasında müstakil binâları olanlar, Sultantepe'sinde Şeyhülislâm Mirzâ-zâde Mehmed Efendi'nin 1143 (1730)'te yaptırdığı kütüphâne ile, Atlantasi'ndeki Hacı Selim Ağa kütüphânesi (1196=1781), Selimiye Der-gâhı Câmii içinde Pertev Paşa tarafından inşâ ettirilen kütüphâne (1250—1251=1834—1836) ve Aziz Mahmud Hüdâî hankâhı karşısında Lütfî Bey'in yaptırdığı (1307=1889/1890) Aziz Mahmud Hüdâî kütüphanesidir. Bunlardan yalnız Selim Ağa'nunki hâlen kütüphâne olarak kullanılmaktadır. Kütüphâne mimârisinin tipik nümûnelerinden biri olan bu sonuncusu, vâkıfın kitaplarından başka, Atik Vâlide, Aziz Mahmud Hüdâî, Yakup Ağa (Kapu-ağası Câmii civârında 1091'de kurulmuş), Kemankes Emir Hoca (1135'te Atik Vâlide'de kurulmuş) kütüphâneleri koleksiyonlarını da ihtivâ etmektedir.

VI. Tekkeler: Üsküdarlı Seyyid Ahmed Münib Efendi'nin *Mecmua-i tekâyâ* (İstanbul, 1307=1889)'sına göre, Üsküdar'da 47 tekke bulunmakta idi. Buna nazaran, Hayreddin Çavuş mahallesinde, İnâdiye'de, Şeyh Câmii yolunda, Gülfem Hatun mahallesinde, Selâmsız caddesinde, Aziz Mahmud Hüdâî civârında, Ağa-Hamamı'nda, Çamlıca civârında, Pazarbaşı'nda, Tembel Hacı Mehmed mahallesinde, İmrâhor'da ve Bulgurlu'da olmak üzere 12 tekke Celvetî tarikatına; Balaban iskelesinde ve Mehmed Ağa câmii civârındaki 2 tekke Cerrâhiye'ye; Divitçiler mahallesinde bir tekke Bayramiye'ye; Toptaşı'ndaki ve İstavroz deresindeki 2 tekke Bedeviye'ye; Bülbül deresinde, Divitçiler mahallesinde, Selâmsız cad-

desinde, Paşalimanı'nda Büyük Karakolhâne'de, Nuh-Kuyusu'nda, Divitçilerdeki 6 tekke Kâdiriye'ye; Sultantepe'de, Selimiye mahallesinde, Çınar mevkinde, Pazarbaşı mahallesinde, Çinili Câmii civârındaki 5 tekke Nakşibendiye'ye; Tabutçular'da, Debbâğlar mahallesinde, Ahmediye'deki 3 tekke Rifâiye'ye; Tabutçular'da, Çavuşderesi'nde, Ahmediye mahallesindeki 3 tekke Sa'diye'ye; Doğancılar'da, Ahmediye mahallesinde, Atik Vâlide Câmii'nin içinde, Çinili Câmii civârında ve Debbâğlar mahallesindeki 6 tekke Şabâniye'ye; Tabutçular'daki 1 tekke Sünbüliye'ye âit idi. Bu tekkelere günümüze kadar kalanlarından, Sultantepe'de Özbekler Tekkesi diye meşhûr Hacı-Hoca, Karaca-Ahmed, Divitçiler'de Salı, Gündoğumu caddesinde Menzilhâne yokuşunda Seyyid Ahmed Rifâî, Üsküdar-Kuzguncuk yolu üzerinde Yarımcı Dede (veya Bektaşî) tekkeleri zikredilebilir.

VII. İmârethâneler: Asya'dan Avrupa'ya geçerken son durak olması hasebiyle Üsküdar'da gerek yolcular, gerek muhtaçların barınmaları ve iâşesi için kurulan imârethânelerin sayısı, Evliyâ Çelebi zamanında 11'i buluyordu (bk. *Seyahat-nâme*, I, 474). Bunlardan zamanımıza intikal edebilen ikisi, Atik Vâlide ile Aziz Mahmud Hüdâî imâretleridir.

VIII. Hamamlar: Üsküdar'da hâlen tarihî değerini koruyan, bir kısmı harap, bir kısmı ise hâlen kullanılan 15'e yakın hamam vardır. Bunlar arasında, Malatyalı İsmâil Ağa tarafından 1045 (1635)'te yaptırılan Ağa veya Cuma hamamı; Çinili Câmii külliyesi içinde yer alan ve 1050 (1640)'de Mahpeyker Kösem Sultan tarafından inşâ ettirilen, Çinili hamamı; Üsküdar meydanı civârında bulunan Küçük veya Kulluk hamamı; bugün Mimâr Sinan Çarşısı adıyla kullanılan Yeşil-direkli veya (Atik) Vâlide Sultan hamamı zikre değer.

IX. Çeşmeler ve Sebiller: Üsküdar'da yapılmış olan tarihî çeşmeler 90'dan ziyâde olup, bunların en eskisi, 952 (1545/1546)'de inşâ edilen Rüstem Paşa çeşmesi idi. Ahmed III. devrinde Üsküdar'da çeşme inşâsına ehemmiyet verilmiş olup, bu arada, 1141 (1728/1729)'de binâ edilen İskele meydanındaki meşhur çeşme bilhassa zikr edilmelidir (Üsküdar çeşmeleri ve kitâbeleri için bk. İ. H. Konyalı, *ayn. esr.*, II, 1—24). Üsküdar'ın tarihî değer taşıyan sebilleri arasında ise, Ahmediye, Çinili, Yeni-Vâlide, Halil Paşa, Kazasker Sadeddin Efendi sebilleri sayılabilir.

X. Türbeler: Üsküdar'da belli başlı kimseler için yapılmış türbeler şunlardır: Mihrümâh Sultan'ın kızı Ayşe Sultan türbesi; Celvetî tarikatı kurucularından Aziz Mahmud Hüdâî türbesi; Mihrümâh Sultan Câmii haziresinde Kaptan-ı derya Sinan Paşa ile Sadrâzam Edhem Paşa türbeleri; Doğancılar'da, Hacı Ahmed Paşa türbesi; Yeni-çeşme yokuşunda Açıktürbe sokağında Halil Paşa

(ölm. 1039=1629) türbesi; kendi adını taşıyan câmiin kible tarafında Rum Mehmed Paşa türbesi; câmiinin solunda Şemsi Paşa türbesi; İskele meydanında Emetullah Vâlide Sultan türbesi.

XI. Mezarlıklar: İstanbul'un ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en eski ve meşhûr mezarlıklarından biri olan Karaca-Ahmed Mezarlığı gerek mezar taşlarının şekilleri, gerek hat tarihî muhtevâsı itibarıyla büyük bir ehemmiyet taşır. Servileriyle tanınan bu mezarlıkta, mârûf şahsiyetlerin türbeleri de vardır.

Üsküdar'da gayr-ı müslimlere âit olmak üzere, Bağlarbaşı'nda Ermeni, Rum ve Yahudi mezarlığı ile Bağlarbaşı'ndan Kuzguncuk'a inen yol üzerinde Yahudi mezarlığı; Haydarpaşa Askerî Hastahanesi yanında Sivastopol ve Birinci Cihan Harbi'nde ölen İngilizlerin gömüldüğü İngiliz mezarlığı vardır.

Bibliyografi: Maddenin hazırlanmasında büyük ölçüde faydalanan İ. H. Konyalı'nın *Âbideleri ve kitâbeleriyle Üsküdar tarihi* (İstanbul, 1976—1977), I—II adlı eserinden başka bk. Ayvansaraylı, *Hadikatü'l-cevâmî* (İstanbul, 1281), I, 38, 49, 146, 182, 184, 188, 197, 240, 243; II, 96, 165, 167, 169—171, 175, 182 v.d., 189—191, 195 v.d., 198, 201 v.d., 204—207, 210, 213—222, 224, 230 v.d., 233—235, 237, 240—242, 245 v.d., 254, 256 v.d. 261, 267; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1314), I, 70, 87, 255, 287, 323, 468 v.d., 472—476, 481; Charles Texier, *Küçük Asya*, Türk. trc., I, 132, 140, 142—145, 355; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul* (İstanbul, 1314), I, 12, 21, 33, 56, 70, 85 v.d., 88, 91 v.d., 100—102, 111—113, 121, 124, 134—136, 201 v.d., 214, 218, 245; Osman, *İstanbul Câmileri* (İstanbul, 1304), II, 7, 12, 14, 28; Sa'î, *Tezkiretül-bünyân* (İstanbul, 1315), s. 30—35, 37, 39, 42—44; Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i umûr-ı belediye* (İstanbul, 1330—1335), I, 1208, 1638—1649; İzzet Kumbarcılar, *İstanbul Sebilleri* (İstanbul, 1938), s. 17, 19, 25; İ. H. Konyalı, *İstanbul Âbideleri* (1940), s. 52 v.d.; ayn. mll., *İstanbul sarayları* (İstanbul, 1942), s. 25, 34; Semih Mümtaz, *Tarihimizde hayal olmuş hukûkatlar* (İstanbul, 1948), s. 72 v.d., 75; *Boğaziçi* (İstanbul, 1330), s. 119, 126, 131.

(TAHSİN YAZICI.)

ÜSTAD. Öğretici, öğretmen, külli ve cüz'î bilgilere sâhip kişi ve bugünkü Farsça'da üniversite profesörü; ayrıca mesleğinde mâhir, imâm, kılavuz, dellâk, mânalarına gelen bu kelime aslında Pehlevîce olup, *ost* (= ön) ile Yeni Farsça'da *istâden* („durmak, ayakta durmak“) mânasına *stâ* mastarından gelen *stâd*'dan ibârettir. Pehlevî dilinde „ilk duran, önde duran“ mânalarındaki bu mürekkep kelime, Yeni Farsça'da ilk devirlerde *ustâz* ve *üstâz*, sonraları

ustād ve *üstād*, Gilek şivesinde ise *üstā* şekillerinde geçmektedir (bk. *Burhān-ı kāfi*, nşr. M. Mu'in, I, 122, not 9). Yeni Farsça ve Gilek şivesindeki şekilleriyle bu kelime, küçük ses farkı ile (*ustād* ve *usta*) hemen hemen aynı mânalarda Türkçe'ye de girmiştir (*Kamūs-i Türkî*, I, 95). Yeni Farsça'nın ilk devirlerdeki telaffuz şekli (*ustāz*) ile Arapça'ya geçen bu kelimenin Arapça cem'i *asatiz* ve *asātiza* olup, *al-dār* „ev“ kelimesiyle yapılan *ustād al-dār* ise, tarihi bir istilâh olarak, Abbâsiler devrinde halifenin maiyetinde yer alan kişi, Selçuklu ve Memlûk saraylarında, sultanın mallarını tahsil ve sarfa selâhiyetli, sarayda çalışanları murakabe eden âmir mânâsında kullanılmıştır (*ustād al-dār*; çeşitleri ve vazifeleri için bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devleti teşkilâtına medhal*, s. 80, 388 ve bk. *fihrist*). *Ustā*, *üstā* kelimelerinin Arapça cem'i şekilleri ise, *ustavāt*, *ustavāt*, *ustavāt* 'tır.

Bibliyografi: M. Husayn b. Halaf-ı Tabrizi, *Burhān-ı kāfi* (nşr. M. Mu'in), Tahran, 1342 hş, I, 122, not 9 ve burada geçen kaynaklar; M. Mu'in, *Farhang-i Fārisi* (Tahran, 1342 hş.), I, 236; Ş. Sâmî, *Kamūs-i Türkî* (İstanbul, 1317), I, 95; Ioannis August Vullers, *Lexicon Persico latinum* (1855), I, 94; Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, I, 21; C. A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*, 2. tab'ı (Mairland, 1913), s. 185 v.d.

(TAHSİN YAZICI.)

ÜSRÜŞENE. ÜSRÜŞANA, OSRÜŞANA, Māverāünnehr'de bir bölgenin adı. Yâkūt (I, 245), Osrüşana şeklinin tercihe değer olduğunu söylemekte ise de, Ustrüşana imlâsı daha yaygındır. İbn Hürdâzbih'e bâzan Şurüşana şekli olduğu halde al-İştâhri metninin Farsça tercümelerinde ve *Hudūd al-Şâman* (nşr. Barthold) 'in Farsça metninde en çok Surüşana şekli bulunmaktadır. Bu bölge, Semerkand 'ın şimal-i şarkisinde, bu şehir ile Hokand arasında, Sır-Derya (Seyhûn) 'nın cenûbunda bulunmakta olup, Fergana vâdisinin girişini teşkil eder. Şimal-i garbî tarafından bozkır boyunca uzanır. Cenup kısmında, Zar-Afsân 'ın yukarı mecrâsı boyunca uzanan ve Ustrüşana 'nın bir kısmı sayılan But-tam dağları bulunur. Bu bölge hakkındaki bilgiler, hemen hemen münhasıran X. asır coğrafyacılarına istinad etmektedir. Kâtib Çelebi 'ye kadar sonraki coğrafyacılar, sâdece seleflerinin verdiği bilgileri tekrar etmişlerdir: Ustrüşana adının, Orta-çağ sonlarına doğru kullanılmaz olduğu görülmektedir. Sır-Derya 'ya dökülen çok sayıda akarsulardan dolayı vaktiyle zengin bir ülke olan burası, Fergana 'ya giden yol üzerinde bulunduğundan birçok seyyah tarafından ziyaret edilmişti. Coğrafyacılar, Semerkand 'dan Hokand 'a giden, isimleri bugün de mevcud Sâbât ve Zâmin şehirlerinden geçen müteaddit yolları tasvir ederler. X. asırda vâlilerin ikamet ettikleri başşehir, bütün ihtimallere göre Naunancaş

tesmiye ediliyordu; bu isim, bir kısım yazmaların pek güvenilmeyen bilgilerine dayanmış olmalıdır (bil-hassa bk. Balâzurî, s. 420); Yâkūt tarafından verilen ve Barthold tarafından da kabûl edilen Buncikat (Yâkūt, I, 744; fakat IV, 307 'de isim Kunb 'dür) muahhar bir bozulmadır. Bu şehir, anayolun biraz cenûbunda bulunmakta olup, 1894 'te W. Barthold tarafından şimdiki Ura Tube şehrinin cenûbundaki Şahrîstân denilen harâbelerle aynı sayılmıştır; az sonra bu harâbeler P. S. Skvarsky tarafından incelenmiştir. Coğrafyacılar bu şehri iyice tanıtmışlar, bir dereceye kadar ehemmiyetli olan Zâmin ve Dîzak 'den başka bâzı şehirlerin adlarını zikr etmişlerdir. Bununla beraber, al-Yâ'kûbî (BGA, VII, 294) 'nin 400 kale bulunduğunu söylediği bu ülkede, hiçbir şehir mevcut olmayıp kar idâri bölgeleri bulunuyordu. X. asırda burada Marsamanda adında mühim bir pazar yeri vardı. Bölge hakkında bâzı coğrafi bilgiler *Babur-nâme* 'de de bulunmaktadır.

Kutayba b. Muslim idâresindeki ilk Arab istilâsının vuku bulduğu sırada (712—714 'e doğru), Ustrüşana 'de, Afşin ünvânlı (İbn Hürdâzbih, s. 40) emirler tarafından idâre edilen İranlı bir halk oturuyordu. İlk istilâ, fetihle neticelenmedi. Vâli Asad 'ın düşmanları olan Türkler Ustrüşana 'ye çekildi (Tabarî, II, 1613). Naşr b. Sayyâr [b. bk.] ülkeyi 739 'da kısmen itâat altına aldı (Balâzurî, s. 429; Tabarî, II, 1694) ve Afşin, al-Mahdi 'ye lafzen tâbi olduğunu beyân etti (Yâ'kûbî, *Tarih*, II, 479). al-Ma'mûn devrinde ülkenin yeniden zaptı gerekti ise de, 822 'de yeni bir askerî sefer zarûreti doğdu. Bu son seferde islâm ordusuna, Afşin Kāvûs 'un (?), hânedan ihtilâfları sebebiyle Bağdad 'a sığınan oğlu Haydar, kılavuzluk etmekte idi. Bu defa tam hâkimiyet altına alınan ülkede, Kāvûs iktidardan ayrıldı ve Haydar ona halef oldu; kendisi, Mu'tasim devrinde Bağdad sarayında Afşin [b. bk.] sıfatıyla büyük asillerden biri olarak tanınıyordu. Azerbaycan 'daki Sâci 'ler âilesi de, kezâ bu hükümdar soyundan geliyordu. Bu hânedan, 893 'e kadar hüküm sürdü (son emir Sayr b. 'Abd Allâh 'ın 279 [892] tarihli sikkesi Leningrad 'da Ermitaj müzesindedir). Bu tarihten sonra, İranlı unsurun yerini hemen hemen tamamıyla Türklerin aldığı ülkenin, Sâmânîlerin bir eyâleti hâline gelerek, muhtar varlığı sona erdi.

Bibliyografi: Coğrafi tasvirler (İbn Hürdâzbih, al-Yâ'kûbî, al-İştâhri, İbn Hâvkal, al-Makdisî), W. Barthold (*Turkestan down to the Mongol invasion*, 2. tabı, GMS, yeni seri London, 1928, V, 165—169) tarafından tahlil edilmiş ve bunlardan faydalanılmıştır. Bundan başka aynı kitabın ikinci kısmında bütün tarihî kayıtlar (bk. *fihrist*) toplanmıştır; ayrıca bk. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 473 v.dd. (J. H. KRAMERS.)

ÜŞMÖNEYN. AL-ÜŞMÖNAYN, Yukarı Mısır 'da bir şehir. al-Uşmünayn (diğer bir adı ile al-Aşmünayn), Nil ile Bahr Yûsuf arasında 27° 47' şimal arzı üzerinde bulunup, Yukarı Mısır 'daki tren istasyonu Rôza 'ya yakındır. Asrın başında 3.855 (3 mülhakatıyla birlikte 7.729) nüfuslu bir nahiye olup, Asyût eyâletinde Mallavî merkeze bağlı idi.

Bugün pek ehemmiyetsiz olan bu yer, eskiden Mısır 'ın başlıca şehirlerinden biri idi. Tesniye şeklindeki Arapça adı Eski Mısırca Hmûnu, Kiptî dilinde Şmûn 'a tekabül eder; Greklerle Romalılar bu şehre Hermopolis Magna adını vermişlerdir. Bâzı harâbeler bugün de buranın eski büyüklüğünün şahididir. Şehrin kurucusu olarak Kiptî-Mısır efsânesinde Mişr 'in oğlu Eponymus Uşmûn gösterilir. Ancak eski Arap devrinde tesbit edilebilen bugünkü adı, tesniye olarak çift Uşmûn 'a delâlet etmekte olup, Araplar zamanında ortaya çıkmıştır. Gerçekten hicrî I. ve II. asırlara âit papirüslerde Uşmûn al-Suflâ ve Uşmûn al-'Ulâ, yâni Aşağı ve Yukarı Uşmûn olmak üzere iki yer adı geçer. Bu iki şehirden biri, eski Hermopolis 'dir; diğeri ise, hiç şüphesiz yeni bir kuruluş olup, Bahr Yûsuf 'un kuruması veya muhtelif rivâyetlerde nakledildiği gibi, Nil yatağının yerini değiştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Geçiş devresine âit tesniye şeklindeki adı sonradan yeni mevkide devam etmiştir. Eski-çağ 'da Şmûn, nasıl bir voç 'ın başkenti idi ise, islâmî devrede de Aşmünayn bir Kûra 'nın dış mahallesi iken, Fâtımîlerden al-Mustansir zamanında yapılan idâri taksimâtta bir eyâletin merkezi olmuştur. Burası Memlûklerin son zamanlarına kadar parlaklığını muhafaza etti. Ancak, 1720 'de, Nil 'in yatağını yeniden değiştirmesi sonunda, civarda bulunan Mallavî buranın dış mahallesi hâline geldi. Daha sonra benzer hâdiseler, Minia (Munyat al-Haşib) 'yı ön sıraya geçirmiştir. al-Uşmünayn Orta-çağ 'da verimliliği ile meşhurdur. Orada aynı zamanda Ermeni Kırmızı hahırları tarzında kırmızı hahırlar dokunurdu. Civârında çadır kuran Arapların koyuncululuğu sayesinde burası umûmiyetle yün dokumacılığının merkezi olup, mâmul-leri ihraç edilirdi.

Makrizî, efsânevi güzelliğindeki yapılarını anlatırken buranın bilhassa Nil 'in altından geçen bir tünelle Anşinâ 'ya, yâni eski Antinoe 'ye bağlantısından bahseder.

Şehir, Mısır 'ın aynı adda diğer iki mevkii olan Dimyat civârındaki Uşmûn (veya Uşmûm) al-Rummân ve Manûfiya eyâletindeki Uşmûn al-Curaysât ile karıştırılmamalıdır.

[al-Uşmünayn, 'Amr b. al-'Âş tarafından 20 (641) yılında fethedilip islâm hâkimiyetine girmiştir. Halife Ebû Bekr 'in oğlunun Mısır vâililiği zamanında bu muntika ile Mekke ve Cidde iskelesi arasında ticârî bir bağ kurulmuştur. Bu sâyede bu devirden itibaren al-Uşmünayn 'ın sanayi ve ticaretinde bir gelişme olmuştur. Memlûkler devrinde idâri taksimâtta beşinci vilâyet (eyâlet) olarak yer alan al-Uşmünayn, Napoléon Bonapart ve hidivlik zamanında Minya eyâletine bağlı bir sancak olarak kalmıştır (krş. mad. MISIR).

1082 (1671/1672) senesinde buradan geçen Evliyâ Çelebi, şehrin kuruluş efsânesini Şammûn Rif ve Şammûn Gāv adlı iki kardeşe izâfe ederek Şammünayn adının verildiğini ve bu iki kardeşin ayrı ayrı yaptıkları kasırlardan dolayı da, adının aynı zamanda Kasreyn olarak halk arasında yayıldığını bildirir. Ayrıca şehrin mâmur bir belde olmaktan çıktığını söyleyerek, şehirdeki câmi, mektep v.s. hakkında bilgi verir ve havasının çok iyi olduğundan bahseder.

Pek çok tarihi harâbenin, mâbed ve kasr sütunlarının hâlâ görüldüğünü yazan Evliyâ Çelebi, Süleymaniye Câmii 'nin dört sütununun bu şehirden getirildiğini haber vermektedir (Evliyâ Çelebi, *Seyahatname*, X, 822 v.d.).

Bibliyografi: Yâkūt, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 283; İbn Cî'ân, s. 173; Makrizî, *Hişâf*, I, 238; 'Alî Mubârak, *al-Hiştâf al-cadîda*, VIII, 74; Kalkaşandî (trc. Wüstenfeld), s. 94, 105; Quatremère, *Mémoires sur l'Egypte*, I, 490; Amélineau, *Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, s. 167; *Papyri Schott Reinhardt*, I, 21; Boinet Bey, *Dictionnaire Géographique de l'Egypte*, s. 41; Bader, *Egypt and the Sudân* (6. tab), s. 213.

(C. H. BECKER.)

[Bu madde T.H. tarafından ikmâl edilmiştir.]

ÜVEYS. UVAYS, Celâyirli hânedânına mensup iki hükümdârın adıdır:

ÜVEYS I. (Sultan Üveys). 756-776 (1355-1374) seneleri arasında saltanat sürmüş olan Celâyirli [b. bk.] veya İlkânî hânedânının ikinci hükümdârıdır.

Üveys, 742 (1341) senelerine doğru dünyaya gelmiş olup, İlkan Noyon 'un oğlu Akbuga Noyon 'un oğlu Hüseyin Gürkan ("Kurakan" Han 'ın dâmâdı mânâsındadır) 'ın oğlu Hasan Büzürg [b. bk.] 'ün oğludur.

Hasan Büzürg 'ün annesi, Moğul Argun Han 'ın kızı idi. Hasan Büzürg, aynı zamanda Çoban [b. bk. mad. SULDUZ] 'ın oğlu Dimişk Hoca 'nın kızı olan meşhur Dilşâd Hatun 'la da evlenmişti. Önce Ebû Sa'id Han ile, onun ölümünden sonra, 762 (1361) 'de de Süleyman adlı bir emir ile evlenen (*Habib al-siyar*) Dilşâd Hatun, güzelliği ve zekâsı ile tanınmış olup, vezirler, devlet işlerinde kendisine danışarlardı.

Muahhar tarihçilerin çoğuna göre Üveys, babasının 756 (1355/1356) 'da ölümü üzerine onun yerine geçti. Ancak, Cennabi 'ye göre, 757 'de ölen Hasan 'a, cana yakın ve şair tabiatlı Sultan Hüseyin (ölm. 760) halef olmuş idi. Hüseyin ile Üveys 'in tasarruf ettikleri *iktâ* 'ların, kardeşinin ölümü üzerine Üveys 'in uhdesinde birleştiği hakkındaki Markov 'un görüşü kabûl edilebilir.

Sultan Üveys 'in faaliyetlerinin hareket merkezi Bağdad olmuştur. [Emir Çoban 'ın torunu Melik

Eşref'in Arrân, Azerbaycan ve Irak-ı Acem'deki kötü idâresi halkın nefretine ve dolayısıyla Altın-ordu hanı Camı Beg'in bu ülkeye dâvetine yol açmış; 758 (1357) 'de Azerbaycan'a gelen Camı Beg, Melik Eşref'i öldürmüş, oğlu Berdi Beg'i yerine vekil bırakarak Azerbaycan'dan ayrılmıştı. Berdi Beg'in, babasını takiben ülkeyi terki ve kaymakam olarak bırakılan Ahicuk'un idâresinde Azerbaycan'da karışıklıklar çıkması üzerine, 759 (1358) ilkbaharında Sultan Üveys, Bağdad'dan Tebriz üzerine yürüdü. [Sisay (?), Minay (?) (muhtemelen Sahand) dağı yakınlarında Sultan Üveys'le karşılaşmış mağlûb olan Ahicuk, önce Tebriz'e, daha sonra da Nahçıvan'a doğru çekildi. Sultan Üveys ordugâhını Tebriz'de İmâret-i Reşîdî'de kurdu [ve burada uzun seneler devam eden kötü idâreye son verdi]. 759 ramazanında (ağustos 1358) Eşref'in 47 emirini (*Habîb al-siyar*'deki, *umarâ-yi şarhî* terkihi apaçık bir hatâdır), idâm ettirmesi, bunların refiki olan tümerânın Üveys'e karşı duydukları temâyülün kaybolup, Ahicuk'la birlikte Karabağ'a geçmelerine âmîl oldu. Sultan Üveys'in onlara karşı gönderdiği Ali Filtân, davranışlarındaki zaaf yüzünden felâkete dâcâr oldu. Üveys, Bağdad'a çekilmek mecbûriyetinde kaldı. 760 (1358) ilkbaharında Muzafferîlerden Şîrâzlı Muhammed, Ahicuk üzerine yürüyüp onu Tebriz'den tardı etti ve orada birkaç ay kaldı (*Târîh-i Guzîda*, GMS, s. 677-679, 715-717). Fakat o, Sultan Üveys'in Bağdad'dan şîmâle doğru yola çıktığını öğrenince, mukavemet etmeden geri çekildi. Üveys, Tebriz'i yeniden işgal edip Hâcâ Şayh Kaçac (veya Kaçacânî)'in evinde ikamet etti. Bu sırada, Şadr el-Dîn Hâkânî lekabı ile tanınan babasının yanına sığınmış bulunan Ahicuk teslim olunca, Üveys, onu ihânetle ithâm ile idâm ettirdi.

756 (1363) 'da Bağdad vâlisi olan Hâcâ Marcân, isyân etti ise de mukavemeti kısa sürdü. Şehrin kapılarını Üveys'e açan Marcân affedildi ise de, yerine Şâh Hâzin tayin olundu (*Habîb al-siyar*). Ancak bütün Mısır kaynakları 767 (1365) senesinde, Marcân'ın, adına hutbe okutma vaadiyle, Mısır Sultanı Aşraf Şa'bân'ın yardımını te'min teşebbüsünde bulunduğunu kaydeder (Makrizî, *al-Sulâk*, Bibl. Nat. el-yazma. 673, var. 49, 52). Müteâkiben, Marcân'ın basit bir âsi olduğunu açıklamak için Kahire'ye gelen Üveys'in elçisi soğuk karşılandı. Fakat, Üveys, bu arada isyânı önlemişti. Makrizî tarafından verilmiş olan 767 tarihi, her hâlükârda Marcân'ın isyânının oldukça uzun sürdüğünü göstermektedir (Aynı kaynağa göre, Marcân, sonunda kör olmuştur.).

Sultan Üveys, Bağdad'da on bir ay ikamet etti (*Habîb al-Siyar*). [Bu sırada Bağdad'a gelen Mardin Artuklu hükümdarı Mansûr'un elçisi, 767 kırşında Mardin'i kuşatan ve çıkış hareketinde bulunan Artuklu kuvvetlerini bozguna uğratan Kara

-Koyunlu Bayram Hoca'dan şikâyetle bulundu ve Celâyirli hükümdarını, Kara-Koyunlu beyi üzerine yürümeğe teşvik etti. Sultan Üveys, elçiye, baharda harekete geçeceğini bildirdi.

Nitekim, baharda Bağdad'dan çıkan Üveys, önce Tekrit'i sulhen alıp, sonra fazla mukavemet görmeden Musul'u ele geçirerek Bayram Hoca'nın kardeşini idâm etti. Müteâkiben, Mardin'e gelen Üveys, ramazanı burada geçirdikten sonra, Melik Mansûr'u da yanına alarak Beşîrî'ye gitti. Bayram Hoca'nın dar ve geçilmesi zor olan Musul'unun ağzını tutmuş olması dolayısıyla, Çapakçur ve Eshâb-ı Kehf mağarası yolu ile Musul'una indirdi ve burada yaptığı kanlı savaşta Bayram Hoca'yı bozguna uğrattı. Bayram Hoca firar ettiğinden ülkesi yağmalandı. Bundan sonra Bayram Hoca, vergi vermek sûretiyle Sultan Üveys'e tâbi oldu (Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, s. 37-41.) Böylece, boş yere Mısır Memlûklerinden yardım isteyen Mansûr'un ülkesi Mardin, Üveys tarafından zabt edildi (Makrizî, var. 53).

Karakilise (Erzurum ile Doğubayezid arasındaki Karakilise) üzerinden Tebriz'e dönen Üveys, Ahicuk'un kaybolmasını müteâküp, açık şekilde ilhâk eylediği Karabağ ahâlisini Şîrvân hâkimi Kâ'ûs b. Kaykubâd'ın iki def'a Kûr şîmâlindeki Şîrvan'a götürdüğünü öğrendi. Sultan Üveys'in kumandanı Bayram Bey, Kâ'ûs'u, Şîrvan kalesinde muhâsara etti. Zincire vurularak Üveys'in huzuruna getirilen Kâ'ûs Bağdad'a sürgün edildi; Fakat üç ay sonra, Sultan Üveys'in tâbiî olarak itibâra kavuştu (bk. Şîrvan'da basılan Celâyirî sikkeleri).

772 (1370) 'de Esterâbâd hâkimi Tuga Timur [bk. mad. TUGA TİMUR] 'un halefi Amîr Valî, Sultan Üveys'e karşı harekete geçti, fakat Rey yakınlarında mağlûb oldu. 773 (1371) 'te Üveys, bizât Amîr Valî'ye karşı harekete geçti ise de, Ucan'dan geri döndü. Amîr Valî, Sâve'yi işgal etti. 776 'da, Amîr Valî'yi cezâlandırmaya hazırlanan Sultan Üveys, İmâret-i Reşîdî'de 2 cemâziyelevvel 776 (10 teşrin I. 1374) 'da öldü.

Davlat-Şâh (s. 261-263) 'a göre Sultan Üveys o kadar yakışıklı idi ki, Bağdad ahâlisi, onu görmek için, geçeceği yere koşarlardı. Bütün tarihçiler, edebiyatın büyük hâmisî olan Sultan Üveys'in iyilik, adalet ve cesâretini övmekte ittifâk ederler. Başta gelen medih şâiri, onun saltanatının hâdiseleri hakkında bir seri kasîde nazm eden Salmân-i Sâvacî'dir. [Hâcâ Muhammed Aşâr ve 'Ubayd-i Zâkânî'nin yakın dostu olan Üveys, değerli bir şâir, bâzı besteleri bulunan bir mûsikîşinâstı. Aynı zamanda, hattât ve nakkaş olan Üveys'in, karakalem resimleri, zamanın sanatkarlarının hayranlığını celb etmiş idi. Minyatür sanatında İlhanlılarla Timurîlular devri arasında görülen tekâmül içinde, Celâyirli Sultan Ahmed ve Sultan Üveys zamanı bir merhale olmuştur. Timurîlular devrinin

minyatür ustalarından olan Güng ve 'Abd al-Hayy Musavvir, Sultan Üveys'in sarayında yetişmişlerdir. Kendi adına yazılmış olan *Târîh-i Sulţân Uvays*, Leiden Akademi Kütüphânesi'nde bulunmaktadır. Sultan Üveys'in, Tebriz'de Davlat Hâna (Clavijo'da *Tilbatgana*) adıyla büyük bir binâ inşa ettirmiştir ki, bu, muhtemelen günümüzdeki Ark olmalıdır [bk. mad. TEBRİZ].

İyice İranlaşmış bir âilenin neslinden gelen ve anne tarafından da romantik mâceralarıyla tanınmış Çoban âilesine bağlı bulunan Üveys'in, hassas bir tabiata sâhib olduğu görülüyor. O, Bayram Şâh'a olan aşırı sevgisi ile tanınmış olup, onun ölümünde umûmî mâtem tutulmasını emretmiştir. Kardeşi Zâhid'in, sarhoş iken damdan düşerek ölümü, onun, 773 'te Amîr Valî'ye karşı giriştiği seferi iptâl etmesine kâfi gelmişti. Sultan Üveys, verem hastalığından (*dihk*), takriben otuz yaşlarında iken vefât etti. O öleceğini önceden hissediyordu ve kefeni ile tabutunun hazırlanmasını emretmişti.

Sultan Üveys'in, Hasan, Celâleddin Hüseyin, Şeyh Ali, Gıyâseddin Ahmed, Bayezid adlı oğulları ile Tandu isminde bir de kız olmak üzere beş çocuğu vardı. Sultan Üveys, oğullarının en büyüğü olan Hasan'a, Bağdad'ı vermek ve tahtını da Hüseyin'e bırakmak istiyordu. Hasan'a itâatini biat ettirdiği sırada, ricâlin şüphelerini ifade etmeleri üzerine, Üveys, onlara, „ne yapmanız lâzım geleceğini biliyorsunuz” dedi. Bunun üzerine Hasan, Sultan Üveys'in öldüğü gün, öldürüldü.

Muntahâb al-tavârih 'e göre Üveys'in veziri Amîr Zakariyâ ve amîr al-umarâ'sı 'Âdil Ağa idi [bk. mad. SULTÂNİYE].

Sikkeler: Markov, Sultan Üveys adına Bağdad, Vâsıt, Tebriz, Erdebil, Hoy, Nahçıvan, Şâbarân, Bakû, Gustâşî, Berza'a, Sâve, Vastân (?), Tûsân (Ucân?), Bârân (?), Bând (?) ve başka yerlerde basılmış 66 sikkenin tavsifini vermektedir. 758 (Bağdad) tarihli sikkede görülen unvânı *al-Sulţân al-âlim al-âdil*, 762 (Bağdad) 'de basılan sikkede ise, *al-Sulţân al-a'zam şayh Uvays Bahadûr*, olup, 766 (Bağdad) tarihli sikkede adı, Moğullarca kullanılan Uygur yazısıyla darbedilmiştir. Lane-Poole'un kataloğunda, Sultan Üveys adına Tebriz, Sultânîye, Bağdad, Erdebil, Şîrâz ve İsfahan'da basılmış sikkelerden bahsedilir. Yine M. Mübârek, Bağdad, Basra, Hille, Tebriz ve Şîrâz'da basılmış sikkelerin tavsifini vermektedir (766 tarihini taşıyan bu son sikkede, Sultan Üveys'in lekabı *al-Vâstik bi'l-malik al-Baygân* şeklinde verilmektedir.).

Bibliyografya: Mu'in al-Dîn Nâţanzî, *Muntahâb al-tavârih*, Bibl. Nat., Suppl. pers. 1651, var. 327b-328a, Hasan Büzürg hânedenin hakkında bir hulâsa ile hâneden mensupları hakkında bir muhtasar mâlûmat listesi ihtivâ eder; *Şacarât-al-atrâk* (Uluğ Bey'in, *Ulûs-ı*

Arba'a sının muhtasarı), trc. Miles, London, 1838, s. 335-338: H'vandmîr, *Habîb al-Siyar* (Hâfiz-i Abrû'dan naklen [b. bk.]), Tahran, 1271, III/1, 80 v.d.; İbn Tağribirdî, *al-Manhal al-Şâfi*, Bibl. Nat., AY 2069, var. 25; Davlat-Şâh, *Tazkîrat al-Su'arâ* (nşr. Muhammed Kazvinî), s. 261-263 v.d.; Müneccim-bâşî, *Şahâif al-ahbâr*, III, 10 v.d.; D'ohsson, *Histoire de Mongols*, IV, 742 v.d.; Dorn, *Versuch einer Geschichte d. Schirvanshahe* (St. Petersburg, 1841), s. 79 (Üveys ile Kâ'ûs'un münâsebatı; Wüstenfeld, *Die Chroniken d. Stadt Mekka* (1961), IV, 258, 260; Üveys, Kâbe'ye altın ve gümüş şamdanlar gönderince, Mekke Şerifi 'Aclân b. Kumaysa, birkaç yıl onun adına hutbe okuttu; Howorth, *History of Mongols*, III, 654-659; Heyd, *Histoire du commerce du Levant* (Leipzig, 1886), s. 129, 131 (Üveys'in Venedik ve Cenevizlilerle münâsebetleri); Markov, *Katalog Calairshih Monet* (St. Petersburg, 1897) [Arapça yazan tarihçilerden al-'Aynî (1360-1451), Cannâbî (ölm. 1590) v.b. 'na istinâden]; bu eser, 1858 senesinde Ordubâd yakınlarında bulunan 454 sikkelik bir Celâyir hazinesine hasır edilmiştir. Sultan Üveys v.b. 'na âid sikkeleri ihtivâ eden diğer bir hazîne Bakû'da bulunmuştur, bk. Paşomov, *Monetniye kladi Azerbaycana* (Bakû, 1926), s. 59; krş. Lane-Poole, *Cat. of Oriental coins* (1881), VI, 207; ayn. mll., *Addition to the Orientale Collection*, II, 128 ve M. Mübârek, *Catalogue des monnaies Circuissides v.s.* (İstanbul, 1901), s. 194; E. G. Browne, *A History of Persian Literature*, III, *Index*. [F. Sümer, *Karakoyunlular* I, 37-415; A. Z. Velidi Togan, *Umûmî Türk tarihine giriş* (İstanbul, 1971), I², 272, 363, 385; H. Edhem, *Düvel-i İslâmiye* (İstanbul, 1927), s. 391 v.d.]

ÜVEYS II, Sultan Üveys I. 'in oğlu olan Sultan Ali'nin oğlu Sultan Veled'in oğludur. 7. Celâyir hükümdarı olup, 818-824 (1415-1421) seneleri arasında Hûzistan'da ve Vâsıt ile Basra arasında hâkimiyetini sürdürmüştür (krş. Müneccimbâşî, III, 12). Sultan Üveys, Türkmen Şâh Muhammed tarafından öldürüldü (Weil, *Gesch. d. Chalifen*, V, 142). Üveys II. 'in annesi, Hüseyin bin Üveys I. 'in kızı, nüfuz sâhibi bir kadın olan Tandu (ölm. 819 = 1416) idi. *Muntahâb al-tavârih* 'in müellifi-ne göre, Sultan Üveys II. on bir yaşında tahta geçtiği zaman asıl idâre, "vezir" i durumunda bulunan annesinin elinde idi (Daha önce Memlûklerden Berkuk ile evli bulunan bu kadının Cl. Huart (*La Fin de la dynastie Ilkhanienne*, JA, 1876, VII, 344-348) 'a rağmen, Sultan Üveys I. 'in kızı olup Muzafferîlerden, önce Mahmud, sonra Zeynelâbidin ile evlenen Tandu ile aynı olması mümkün değildir.

(V. MINORSKY.)

[Bu madde V. ÇABUK tarafından ikmâl edilmiştir.]

V

VABÂR. [Bk. VEBÂR.]

VACDA. [Bk. ÜCDE.]

VADÂ'Y. [Bk. VEDÂ'Y.]

VÂDÎ ÂŞ. [Bk. GUADIX.]

VÂDÎ AL-BAKR. [Bk. ELEİSTAN.]

VÂDÎ HALFA. [Bk. VÂDÎ HALFA.]

VÂDÎ HALFA. VÂDÎ HALFA veya sâdece *Hal-fa*, Sûdan'da Nil'in sağ kıyısında bir şehir olup, ikinci şelâleye 6 mil mesâfede, Kahire'nin takriben 770 mil cənubunda, 21° 55' şimâl arzında ve 31° 19' şark tülünde bulunmaktadır; Vâdî Halfa, bu adla anılan eyâletin veya *Mudiriya*'nin başşehridir. O, güzel çarşılarla donatılmış yeni bir kenar mahalle olan Tavfiğiya köyünü içine alır: nüfusu, Dabarösa'lı, köylü Nubyeliler de dâhil, 11.006 (1956) rakamını bulur. İslâmî ibâdethaneleri dışında orada, Kiptiler, Grekler ve İngilizlerin kiliseleri vardır. Resmî dâireler, hastahane ve aynı şekilde idârecilerin oturduğu mahalle, şehrin cənubunda yer alır. Rivâyet edildiğine göre, Habeşistan kralı Jean'ın başı, hastahane civârındaki bir ağacın altında bulunmaktadır. Bu yerin, adını borçlu olduğu *halfa otu* bu bölgede bolca yetişir. Bu bölge Firavunlar zamanında Buhen tesmiye olunuyordu. Şehrin karşısında, garp kıyısı üzerinde, Orta imparatorluk devrinde inşâ edilen ve bu adla anılan kadim Mısır kalesinin harâbeleri bulunmaktadır. Batlamyus'da Πυουφ şeklinde geçen Pa-Nebes de buranın civârında idi (Budge, *The Egyptian Sudan*, II, 83).

Sûdan'ın bu fakir ticâret şehrinin, bugün Mısır ve Sûdan hududu üzerinde mühim bir merkez hâline gelebilecek şekilde gelişmesi, sâdece XIX. asrın sonlarına doğru oldu. 1884-1885 seneleri arasında, Britanya kuvvetlerinin askerî bir üssü hâline getirildi. Lord Wolseley'in seferî kuvvetleri, Hartum'daki General Gordon'a yardım etmek üzere giderken Vâdî Halfa'dan geçti. Bu şehir, burayı siyâsî bir hudut hâline getirme kararı ve bir Mısır garnizon kuvvetinin gelip burada yerleştirilmesi ile yeniden ehemmiyet kazandı ve 1896-1898 seneleri arasında Mahdî'ye karşı yapılan savaşlar sı-

rasında tekrar dikkati üzerine çekti. 1899'da Sûdan'ın uzlaşması ile şartlar değişti. Şimdiki hudud, Vâdî Halfa'nın şimâlinde 27 mil mesâfede 22 şimâl arzında tesbit edildi. Hartum'a giden ve Vâdî Halfa'dan hareket eden devlet demiryolu, bu şehrin bugünkü ehemmiyetini kazanmasında büyük rol oynar. Nil buharlı gemileri, onu, şimâlde Mısır devleti demiryollarının son noktası olan Assuan sınırları üzerindeki Şallâl kasabasına bağlar.

Bibliyografya: Baedeker, *Egypt and the Sudan* (Leipzig, 1929); Wallis Budge, *The Egyptian Sudan*, I, 77; ayn. mll., *By Nile and Tigris* (bk. *fihrist*); Re naud, *Géogr. d'Aboul-féda*, II, 139; C. G. Gordon, *Journals*, s. 54, 137; Alford ve Sword, *The Egyptian Soudan*, s. 75 v.dd.; H. G. Lyons, *Physiography of the Nile and its Basin* (Survey Dept. of Egypt), s. 281 v.dd.; H. C. Jackson, *Osman Digna* (bk. *fihrist*); H. A. Mac Michael, *Hist. of the Arabs in the Sudan* (Cambridge, 1922), bk. *fihrist*.

(J. WALKER.)

VÂDÎ'L-ÂŞI. [Bk. GUADIX.]

VÂDÎ'L-HİCÂRA. [Bk. GUADALAJARA.]

VÂDÎ'L-KABİR. [Bk. GUADALQUİVİR.]

VÂDÎ'L-KURÂ. [Bk. VÂDÎ'L-KURÂ.]

VÂDÎ'L-KURÂ. Cenubî Arabistan'ın Suriye'ye doğru giden eski ticâret yolu üzerindeki al-'Alâ ve Medine şehirleri arasındaki havza olup, daha çok Vâdî Daydibbân olarak tanınır. Bu, orta yerlerde birleşen şimâlden gelen Vâdî al-Cizal ile cennuptan gelip, Hanâkiya denilen mevkînin yukarısında Medine civârına inen ve Cabal Hamzî veya Uhud (Ehad) ile Peygamber şehri (Medine) arasında akan Vâdî al-Hamz nehirlerinin kurumuş su yatağıdır. al-'Alâ ve Medine arasındaki yarı yolda, sağda, Haybar'le irtibatı sağlayan Vâdî al-Tube yahut Vâdî al-Silsila'ye açılır. Vâdî'l-Kurâ'nın en mühim iskân bölgesi, hurma zirâatı ve varlığını vâdî tabanındaki sıcak su menbalarına borçlu olduğu hububat tarlaları ile al-'Alâ'dır. Kurh, vaktiyle Vâdî'l-Kurâ'nın en mühim ticâret merkezi idi. Bu şehir, muhtemelen eski Dêdân (Daydân)'ın

yerini aldı. Daydân'ın bugün al-Hırayba diye bilinen harâbeleri, al-'Alâ bahçelerinin şimâl kesiminde bulunmaktadır. Cennuptan Mısır ve Suriye'ye kadar uzanan eski ticâret yolunun belli başlı bir noktası olması bakımından ehemmiyet taşıyan Dêdân vâhası, bir müddet merkezlerini buraya taşıyan Mina emirlerinin tasarrufları altında kalmıştı. al-'Alâ'da bulunan müteaddit Mina kitâbeleri, eski Cenubî Arabistan kitâbeleri ile Tevrat (tekvîn, X, 7; XXV, 3) ve İncil'de Dêdân isminin zikredilişi, eski Cenubî Arabistan devletlerinin bu yerle sıkı sıkıya irtibatlarının bulunduğunu göstermektedir. Yakût, bu iskân bölgesinin eski adını bilmekte ve Daydân'ın bir zamanlar al-Balkâ'dan Hicâz'a giden yol üzerinde büyük bir şehir olduğunu, ancak kendi zamanında harâbe hâline geldiğini mufassalsan anlatmaktadır. Efsâne, Âd kavminin zevali ile Peygamber Hüd'un hikâyesini de bu bölgeye bağlar. Belki, Daydân (Hırayba) civârındaki kayalık arasında açılmış olan mezarlar da bu yakıştırmaya sebep olmuştur.

Vâdî'l-Kurâ, islâmiyetin başlangıcında, Medine'deki dindâşları gibi müslümanlığa karşı düşmanca bir tavır takınan mühim bir Yahudi zümresini barındırıyordu. H. 2 (M. 623/624) senesinde, Vâdî'l-Kurâ ile Suriye arasındaki bölgeye nüfûz etmiş olan Yahudi Kaynuğa kabilesi, Medine'den uzaklaştırıldığı zaman, Vâdî'l-Kurâ'daki Yahudiler tarafından bir ay süreyle barındırıldıktan sonra erzak ve atları verilerek Suriye'ye gönderildiler. H. 5 (M. 626/627) senesinde Vâdî'l-Kurâ Yahudileri, Peygamber'e karşı Taymâ, Fadak ve Haybar Yahudilerini bir araya getiren müdâfâa ittifakına katıldılar. Peygamber'in kuvvetleri ile savaş, ancak onun Haybar'ı fethinden sonra, Vâdî'l-Kurâ'dan Medine'ye giderken, 7 (628) yılında vuku buldu. Vâdînin tabanında kulelerle korunan Yahudi kuvvetleri, Peygamber'in kuvvetlerine karşı boşuna direndiler. Onlar, büyük telefattan sonra teslim olmaya mecbur oldular ise de, topraklarında kalmaya icbar edildiler ve yalnız Medine beytülmaline külliyetli miktarda gelir sağlayan toprağı, kin besledikleri düşmanları için işlemek zorunda kaldılar. Bu tarihten beri, Abû 'Ubayda'nın kumandasında Suriye üzerine yürüten islâm fetih ordusunun da kat'ettiği bu mühim geçiş bölgesi, idârî yönden bir müddet Suriye'ye bağlı olmasına ve Hicâz hududunu teşkil etmesine rağmen, hemen hemen Medine emirlerinin elinde kalmıştır. Yahudiler, bir zaman daha Vâdî'l-Kurâ'da bulunmak zorunda kaldılar. Halife Ömer I. devrinden itibaren kovulup kovulmadıkları kesin olarak bilinmemektedir. Gerçek olan, al-Balâzurî zamanında hiçbir Yahudi'nin Vâdî'de kalmadığı, toprağın çoktan müslümanlara dağıtıldığı ve buranın Medine idârî bölgesine âit olduğudur.

Bibliyografya: al-Mukaddasî, *BGA*, III, 53; Yakût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), II,

639; III, 86, 709; IV, 53, 678; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (Abh. K.M. III/3, Leipzig, 1864), s. 119 v.d., 159; C. M. Doughy, *Travels in Arabia Deserta* (London, 1923), I, 145, 151, 161; L. Caetani, *Annali dell'Islâm* (Milan, 1905), I, 523, § 97, s. 635 v.d., § 55; (Milan, 1907), II, 49 v.d., § 48 ve not. 1, s. 1069, § 277; (Milan, 1911), IV, 352, § 220, s. 366, § 240; A. Musil, *The Northern Heğâz* (American Geographical Society Arabian Explorations and Studies, nr. 1, nşr. J. K. Wright, New-York, 1926), s. 33, not 10; s. 217, not. 52, s. 218, not. 53; s. 230, not. 54; s. 257, 279, 326.

(ADOLF GROHMANN.)

VÂDÎ NÜN. [Bk. VÂDÎ NÜN.]

VÂDÎ NÜN. VÂDÎ NÜN, eski şekli Vâdî Nûl. Bu, bir nehirin adı olmayıp, Cenûb-i garbî Fas'ta Garbî Anti Atlas ile onun denizden yirmi mil uzaklıktaki kısmı arasında yer alan büyük bir ova'dır. Ova, başlıcaları Vâdî Şayyâd ve Vâdî Umm al-'Aşhar olan birçok derelerin sürüklediği kum ve çamurdan teşekkül etmiş olup, bu iki dere birleşerek Vâdî Âsaka'yı meydana getirir; bu nehir kendi adını verdiği uzun bir geçitle, denize dökülür.

Vâdî Nün'da bir miktar vâha bulunup, buralardaki büyük köyler (Avgelmim yahut Gleimim, Kşâbî, Tilivîn, Fask, Dubiyân, Tigmart, Asrîr, Va'rûn, Abbûda v.b.), Büyük Sahrâ'daki göçebelere birer ticâret merkezi olarak hizmet eden ve 3.000—3.500 âileyi ihtivâ eden yerlerdir. Buradakiler Arap-Berberiler olup, büyük bir kısmı Ma'kil ve Lamta [b. bk.]'ya, küçük bir kısmı da Gazûla ve Sanhâca'ye mensupturlar. Bunların hemen hepsi Tekna'ya mensup olup, ancak bir kısmı Ait Ba'am-rân ve Ahsâs'dandırlar, bir miktar da Şorfâ (Şurefâ), Murâbit, Harâtîn ve Yahudi vardır.

„Magrib al-Akşâ“ ile meşgul olup da bu bölgeden bahsetmeyen bir coğrafyacı veya tarihçi hemen hemen yoktur. Burası (Vâdî Nün) ehemmiyetini çeşitli hususlara borçludur: Fas'taki nâdir vâha gruplarından biri olan Vâdî Nün, asırlar boyunca, cennupta Mavritanya'ya âit Adrâr ve Senegal, cenûb-i şarkide Nijer kıvrımı ile irtibatlı olmuştur; Çöl ile Atlas'ın şimâlî sath-ı mâilî arasında Mogador'a kadar uzanan tabii yolun cenuba doğru en kolay çıkış yerindedir. Nihâyet Vâdî Nün'un Okyanus'a olan yakınlığı, ahâlisinin, çeşitli devrelerde Avrupa ile ticârî münâsebetlere girişmesini ve Sûdan'ın zengin mahsûlünün ihracatını emniyet altına almıştır.

Kısa tarihi. Söylenildiğine göre, Vâdî Nün bir zamanlar büyük bir otlak sâhası idi; yerli an'aneye göre, vaktiyle Vâdî Nûk „dişi develerin ırmağı“ olarak adlandırılmıştı. Vâdî Nün adı İbrâ-nice'den gelir ve söylenildiğine göre Nün bir balık ilâhtır. Yahudilere âit menkabelerde, balina Yunus

Peygamber'i Sûs sâhiline atar ve Nüh'un oğlu Joshua'nın hâtırasının Âit 'İsâ kabilesinde yaşatıldığı söylenilir.

M. s. VII. asra doğru Lamta Berberileri bu vâhaların sâhibi idiler. 'Ukba b. Nâfi'nin seferi ile Abd Allâh b. İdris'in Sûs'taki geçici hâkimiyetinin, onları ilk defa olarak islâm ile temasa geçirdiği kolayca düşünülebilir. Bunlar, muhtemelen kalabalık göçebeler olmakla birlikte X. asırda, bugünkü Asrîr kasabasının yerinde bulunan Nül Lamta şehrinin sâhibi idiler. Bu şehrin hangi tarihte kurulduğunu bilmiyorsak da şüphesiz ki oldukça eski olmalıdır. Buranın büyük pazarında ceylan derisinden (lamt) kalkanlar yapılır ve kervanlar Büyük Sahrâ'yı geçerek Sûdan ve Mavritanya'ya gitmek için buradan yola çıkarlardı. Hiç şüphesiz bu ticarî faaliyet erken bir tarihte bir Yahudi kolonisini bu şehre cezbedti.

XI. asırda Nül Lamta'yı zapteden Murâbitlar burayı hareketli üslerinden biri yaptılar ve şehirde bir darphane kurdular. Lamta'lar bu sülâleye sâdikane bir şekilde hizmet ettiler; diğer taraftan Lamta'nın müteâküp asırda Muvahhidlere karşı ayaklanmaları kanlı bir mukabele ile neticelendi. Kısa bir müddet sonra 1218'de Ma'kil Arapları Vadi Nün'u istilâ ettiler ve bunların kabilelerinden Dhvi Hassân çok geçmeden Lamta'larla kaynaştığı için Lamta'ların müstakil rol oynamaları son buldu.

Nül, bundan böyle ehemmiyetini kaybetti ve yerli Büyük Sahrâ'nın limanı olarak Tagaost (modern Kşâbî) tarafından tutuldu ve Avrupa, Vadi Nün'u uzun zaman bu isim ile andı. XV. asırda Kanarya adalarından Afrika sahillerine başlayan seferlerin gayesi köle elde ederek memleketin istismarı idi; bunlar meşhur *entradas*'lar olup, Tagaost'un kapılarına kadar ulaşan büyük bir kısmı burada birçok İspanyol müstahkem mevki kurdular. Bu kalelerden bir tanesi de, Asâka'nın ağzında kurulan ve pek kısa bir zaman süren San Miguel de Saca, Vadi Nün'a çok yakındı. Bu seferler ya hristiyan misyonerlerden önce veya onların refâkatinde yapılan seferlerdi. 1525'te Tagaost, bu muntıkada yaşamış olan münzeviler tarikatından bir Portekizlinin geride bıraktığı hâtıralarını tazimle kabul etti.

Sa'dian hânedânının kuruluşu, hristiyanların uzaklaştırılması ile neticelendi. Nün ahâlisi, müslüman toprağını kurtarmış olan hükümdarların askerî ihtiyaçlarını karşıladı. Fakat çok geçmeden vâhalar, kervanların hareket üssü olmak durumunu kaybetmiş gibi görünmektedir. Tâgmâdâr menşe'li olan Şurefa (Şorfa'), Nijer'in zaptı ile elde ettikleri ganimeti Marâkuş'a tabiatıyla bu yoldan getirmişlerdir.

Bu hâdise, şüphesiz Vadi Nün ahâlisinin bu şerifler (Şorfa') hânedânını çok geçmeden niçin

istemediğini ve benzer sebeplerle Tâfilât yolunu tercih eden Filâlis'lerle her zaman aralarının çok açık olmasını da izah eder. XVII. ve XVIII. asırlarda Vadi Nün, bir ara Sûdan'ı zaptetmek hirsına kapılan ve Tazervâlt Murâbit devletini kurmuş olan Abû Hassûn al-Samlâli'ye bağlanmış gibi görünmektedir. Bu zât ve halefleri her hâl ü kârda Çölün cenûbu ile çok muntazam ticarî bağlar idâme ettirmişlerdir. Bunların hükümrânlığı esnâsında kervanların getirdiği ticarî eşyayı alıp götürmek için Avrupa gemileri muntazam bir şekilde Sûs sâhiline gelmişti. Vadi Nün için bu bir refah devresi olup, XIX. asır başlarına doğru Şeyh Bayrûk hemen hemen müstakil bir devlet kurmuş ve hükûmet merkezi Avgelmîm kısa bir zamanda Tagaost'un yerini almıştı.

Bununla birlikte sultanlar, imparatorluğun cenup eyâletleri ile Avrupa arasındaki bu doğrudan doğruya ticâretten dolayı rahatsız oldular, zirâ bu ticâretin bütün kârını kaybediyorlardı. XVIII. asrın ikinci yarısında Sîdî Muhammed b. 'Abd Allâh cenuptaki limanları ticâret gemilerine kapatarak, onları bundan böyle henüz kurmuş olduğu Mogador'a gelmeğe icbâr etti. Tazervâlt ve Vadi Nün, kervanlarını buraya göndermek ve ihrâc ettikleri maddeler için ağır vergiler ödemek zorunda kaldılar. Bütün gayretleri ve bilhassa Bayrûk ile oğullarının Avrupa hükûmetleriyle doğrudan doğruya münâsebetler sağlayarak, memleketlerini müstakil bir devlet hâline sokmak ve gemileri Sultan'ın emirleri hilâfına cenup sâhilinde gümrük resimleri Mogador'dan daha ucuz olan bir limana getirmeğe matuftu. Vadi Nün Yahudileri ile Avrupalı tüccarların eski münâsebetleri ve XVIII. asır sonlarında bu havâlide (Mogador'da) vukua gelmiş olan birçok deniz kazaları bu siyâseti kolaylaştırarak, Bayrûk'a planını hristiyanlarla müzakere edebilmesi için fırsat verdi. O, ilk olarak 1835—1836'da İngiltere'yi ve sonra 1837'den 1853'e kadar Fransa'yı bu işle ilgilendirmeyi denedi. Nihâyet 1859'daki ölümünden sonra oğullarının müzakerelere giriştikleri İspanya'ya Tetuân andlaşmasıyla bu sahillerde bir balıkçılık istasyonu kurmak imtiyazı verildi. O zamana kadar bu teşebbüsler, zikre değer bir netice vermemişti, Ülâd Bayrûk'un nüfûzu oldukça ehemmiyetsiz görünüyordu ve yine Vadi Nün sahilleri gemiler için kâfi bir sığınak sağlamıyordu. Ancak 1876'dadır ki İngiliz Mackenzie, Cape Juby'de bir ticâret müessesesi kurdu, çok geçmeden bu, Vadi Areksis'deki Avgelmîm yakınında yerleşen hemşehrisi Curtis tarafından geliştirildi. Bunlar, bir seri keşiflerin, Sultan Mavlây al-Hasan'ı endişeye düşüren tecrübelerin başlangıcını teşkil etti. O, 1886'da cenuba bir sefer yapmağa karar verdi. Bu sefer, Tazervâlt ve Vadi Nün'un boyun eğmesi ve İngilizlerin memleketi terkmesiyle son buldu. Büyük Sahrâ'da yabancı

aleyhtarlığı nüfûzu artmakta olan Murâbit Şeyhi Mâ-ül-Ayneyn [b. bk.], bu sahillerdeki hristiyan teşebbüslerini durdurmayı, kendi üzerine aldı. Ancak, onun ölümünden dört yıl sonra 1916'da İspanya Cape Juby'de yerleşti ve bir Alman denizaltısı, bu sıralarda Anti Atlaslarda Fransızların ilerleyişlerine karşı kabilelerin direnişlerini idâre etmekte olan Mâ-ül-Ayneyn'in oğlu Mavlây Ahmed al-Hayba ile ittifak aramak üzere bir hey'eti karaya çıkardıysa da bu gayret netice vermedi. Esâsen Vadi Nün artık Avrupalıların alâkalarını celbeden aynı sebeplere de mâlik değildi. Bayrûk'un kuvveti artık mevcut olmadığı gibi Fransızların Cenubi Cezayir ve aşağı medar muntkasındaki ilerlemeleri Sahrâ'dan geçen trafiğin tedricen azalmasına yol açtı ve Avgelmîm yavaş yavaş bütün ticarî ehemmiyetini kaybetti.

Siyâsî teşkilât. Vadi Nün'daki her kasaba kendine mahsus bir teşkilâta sâhipti: Bir reis ile eşraftan meydana gelen bir meclis. Bu da hemen dâima monarşiye temâyül gösteren bir kabile teşkilâtına bağlı idi. Ekseriyeti, bir ittifak sistemine dâhil bulunan kabileler arasında Teknalar, sahil kabileleri (Ait Camâl) ile dahildeki kabileleri (Ait 'Asmân veya Ait Bella) birbirinden ayırır.

İktisâdî hayat. Vadi Nün'da biraz hububat, üzüm ve tütün yetişir. Burada çıkan tütünün Cenubi Sûdan'da husûsî bir şöreti vardır. Vadi Nün'da hurma ağaçları, incir, nar, portakal, Hind inciri (Mısır inciri) de bulunur. Arı kovanlarından nefis bal istihsal edilir. Memleketin esas zenginliği, yetiştirilen deve, at, sığır ve husûsiyle koyun ve keçidir.

Sanâyi iptidâî olup, bir kaç tane tüfek imalatçısı ve Yahudi kuyumcular vardır. Balıkçılık Tekna'nın muayyen kabileleri tarafından yapılır.

Avgelmîm ve Tigmart pazarları sâdece mahallî bir ehemmiyet taşırlar. En kayda değer panayırılar (müsem, amuggâr) Asrîr, Kşâbî ve Avgelmîm'in kiler olup, yerleşik halk ile göçebelerin yıllık mal mübâdelelerine imkân verir. Büyük Çöl transit ticâreti hemen tamamıyla kaybolmuştur.

Bibliyografya: Vadi Nün'un Avrupa ile münâsebetleri hasebiyle Fas'ın bu eyâletinin bibliyografyası çok ehemmiyetli olup, M. Funck Brentano'nun *Hespéris* (1930, XI, fasikül I—II) 'indeki Garbî Büyük Çöl bibliyografyasında bulunur. — Şimâlî Afrika'nın klasik müverrih ve coğrafyacılarına (al-Bakrî, al-İdrîsî, Abul-Fidâ, İbn Haldûn, Leo Africanus, Marmol) ilâveten burada yalnız en mühim eserleri zikrediyoruz. *Histoire du Naufrage et de la Captivité de M. de Brisson* (Geneva, 1789); R. Adams, *The Narrative of Robert Adams* (London, 1816); J. Riley, *Loss of the American brig Commerce* (London, 1817); F. D. B., *Naufrage du brick la Nossa Senhora-da-Conceição* (Lafond, *Voyages autour du monde et naufrages célèbres*, Paris,

1844—1847, VIII); Cochelet, *Naufrage du brick français la Sophie* (Paris, 1821); Davidson, *Notes taken during Travels in Africa* (London, 1839); Panet, *Relation d'un voyage du Sénégal à Soueïra* (Rev. marit. et Colon., 1850); Bou el Moghdad, *Voyage par terre entre le Sénégal et le Maroc* (Rev. marit. et Colon., mayıs 1861); El Vad Nun y Tekna segun Gatell (Rev. geograph. Commercial, 1865); Jannasch, *Die deutsche Handelsexpedition 1886* (Berlin 1887); Douls, *Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le Sud marocain* (Bull. Soc. de Géogr., Paris, 1888, IX); A. Le Chatelier, *Tribus du Sudouest marocain* (Paris, 1891); P. Marty, *Les Tribus de la Haute Mauritanie* (Paris, 1915); R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (Paris, 1930). (F. DE LA CHAPPELLE.)

VADİ YANA. [Bk. GUADIANA.]

VAFÂ. [Bk. VEFÂ.]

VAFİR. [Bk. VAFİR.]

VAFİR. VAFİR, arüzün dördüncü bahri olup, al-Halîl (ölm. 175 = 791) 'in arüz sisteminde ikinci dâirenin birinci bahri olarak yer almaktadır. Bu isimle adlandırılması tefîlelerindeki hecelerin (*sabab* ve *vatağ*) çokluğu ile ilgilidir (bk. msl. *Lisân al-'Arab*, VII, 152, vfr maddesi; al-Kâmûs tercümesi, I, 144, vfr; *Tâc al-'arûs*, IV, 373, vfr, Küveyt tab'ı). Nitekim al-Halîl, al-Ahşâş (ölm. 207 = 822) 'in, vezinlerin isimlendirilmeleri ile ilgili bir sorusunu cevaplandırırken, vafir'in, tefîlelerinin *vatağ* bakımından zenginliği dolayısıyla bu isimle adlandırıldığını söylemiştir (bk. İbn Raşîk, *al-'Umda*, nşr. Muhammed Muhyî 'd-dîn 'Abd al-Hamid, Beyrut, 1972, s. 136; al-Hâfîz al-Yağmurî, *Nûr al-kabas*, nşr. R. Sellheim, Wiesbaden, 1348 [1964], s. 71).

Vafir'in, dâire sistemindeki aslı *şatr*'ı üç defa *mufa'alatun* 'dür. Aynı cins tefîlelerden meydana gelmesi dolayısıyla al-Cavharî (ölm. 400 = 1009) onu, birinci grubu teşkil eden müfred bahirler (*al-mufradât*) arasına yerleştirir. Tatbikatta *şatr*'ının son tefîlesi *mufa'al* (:fa'ûlun) şeklinde (:al-'arûz al-makṭûf) görülür. Vafir'in iki arûzu ve üç *zarb*'ı vardır.

1. *mufa'alatun mufa'alatun fa'ûlun*
mufa'alatun mufa'alatun fa'ûlun
2. *mufa'alatun mufa'alatun*
mufa'alatun mufa'alatun
mufa'alatun mufa'alatun
mufa'alatun mufa'alatun

Tefîlelerde görülebilen değişiklikler şunlardır: a. *Mufa'alatun* yerine, lâm'ın kısa seslisini kaybetmesiyle *mufa'altun* (:mafâ'ilun) kullanıldığı sıkça görülür. b. Lâm'ın atılmasıyla seyrek olarak *mufa'atun* (:mafâ'ilun) gelebilir. c. Lâm ve nûn'un kısa seslilerini kaybetmesiyle *mufa'altu* (:mafâ'ilu) şekli ise, pek seyrek görülür ('Arûz ve *zarb* dışın-

da bâzan rastlanılan diğer değişiklikler için bk. *al-İkd al-farid*, V, 452).

Vâfir, Arap şiirinde oldukça rağbet görmüş bir bahirdir. İslâmiyetten önceki şâirlerin elimizde mevcut şiirlerinde en çok kullanılan bahirler arasında bu bahir de vardır ve tavil [b. bk.]'den sonra ikinci sırayı alır (bk. msl. *The Divan of the six ancient arabic poets*, nşr. Ahlwardt, London, 1870'te tavil, 71 şiir ile en çok kullanılan bahir olarak başta gelmekte, bunu 35 parça şiirle *vâfir* takib etmektedir). Peygamber'in gözde şâiri Hâssân b. Şâbit'in divânında (bk. *Divân*, nşr. H. Hirschfeld, Kahire, 1347 = 1929) mevcut 35 şiir de bu bahirdendir. Emevîler devrinin meşhur şâiri Zü'l-Rumma'nın divânında yer alan 7 şiirin vezni de vâfirdir (bk. *Divân şîr Zü'l-Rumma*, nşr. C. H. Macartney, Cambridge, 1919). Şiir mecmualarında da bu bahirden şiirlere sık sık rastlanır (bk. msl. *al-Aşma'iyat*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, 'Abdu Salâm Hârûn, Kahire, 1375 = 1955; on şiir).

Bu bahir, İran nazmında, sâdece arûza dâir eserlerde misâl olarak geçmekte olup (bk. msl. Şams-i Kays, *al-Mu'cam fi ma'âir aş'âr al-'Acam*, nşr. Mudarris Razavî, Tahran, 1327, s. 81 v.d.) Türk nazmında da görülmez.

Bibliyografiya: Metinde zikredilenlerden başka bk. İbn-'Abd Rabbihî, *al-İkd al-Farid* (Kahire, 1365), V, 451 v.dd.; al-Cavharî, *Kitâb 'arûz al-varaqa*, el. yaz., Âtif Efendi kütüp. nr. 1991, var. 1b-33b; al-Taḥānavî, *Kaṣṣaf iṣṭilâḥât al-funûn* (Kalküte, 1862), II, 1473; Mohammed Ben Cheneb, *Tuhfat al-adab fi mizân aş'âr al-'Arab* (Paris, 1954), s. 38-41; E I, mad. VÂFİR; Nihad M. Çetin, *Arûz, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1978), fasikül II, 189b v.dd.

(AHMED SUBHI FURAT.)

VAFK. [Bk. VEFK.]

AL-VAFRÂNÎ. [Bk. VEFRÂNÎ.]

AL-VÂH. [Bk. VÂH.]

VÂH. **AL-VÂH** (cemi al-Vâhât), Garbî Mısır'da bulunan bir grup vâhanın adı olup, bunlar üç tanedir: Birincisi Fayyûm'un karşısında yer alıp, Asvan'ın yüksekliğine erişir, vâhaların en genişidir ve birçok kasabayı içine alır; buradaki hurma ağaçları Mısır'daki en iyi hurmaları yetiştirir. İkinci vâha biraz daha küçük ve daha az kalabalıktır. Üçüncüsü vâhaların en küçüğü olup, Santarya kasabası buradadır. Bu mâlûmat Yâkût tarafından verilmiştir. Maḳrîzî ise, iç ve dış olarak tesmiye ettiği bu vâhaları dörde iblâğ eder; onun zamanında Santarya Berber soyundan Siva adını taşıyan ve Zenâta diline yakın bir lehçe ile konuşan 600 kişi kadar bir nüfûsa sâhipti. Vâhalardan şap ve göztaş istihsal edilirdi; Kahire Eyyûbîleri tarafından timar (*muḳṭa'*) sâhiplerine yıllık olarak 1.000 kental (100.000 libre) şap ihraç etmeleri mecburiyeti

yüklenmişti. Daha sonra bu durum ihmal edildi ve nihâyet kesildi. Bu vâhalarındaki su kaynakları asit çeşninde olup, bunlardan çıkan su, sirke yerine kullanılır, diğer bazıları ise ağız buruşturucu ve tuz lezzetindedir. Yirmi tane kadar su kaynağı vardır. Bazı hastalıklar muntıkavî ve humma umûmîdir. Burada hurma, zeytin, incir ağaçlarından meydana gelen ormancıklar ve tüzüm yetişir. Söylendiğine göre, fevkalâde bir limon ağacından yılda 4.000 limon alınmıştı. Buranın münbitliği, nebatatçılardan bir takım misâllerle verimliliğini belirttikleri Aurantiacea ile mukayese edilebilir. 339 (950)'da Nûbe [b. bk.] ordusu tarafından yağma edilen bu vâhalardan birçok da esir götürülmüştür.

Bibliyografiya: Yâkût, *Mu'cam*, IV, 873; Maḳrîzî, *Hiṭâṭ* (Bulak, 1270), I, 234; nşr. Wiet, IV, 113 v.dd. (*M.I.F.A.O.*, XLIX); Mas'ûdî, *Murûc*, III, 50.

(CL. HUART.)

VAHÂN. [Bk. VAHÂN.]

VAHÂN. **VAHÂN** (Arapça'da Vahhân), Pamir'in cenûbunda bir idârî bölge. Vahân, şarktan garba uzanan ve Amu-Derya (Panca) ile onun en cenup kaynağı olan Vahân-Darya nehirlerinin suladığı dar ve uzun bir vâdîdir (bk. mad. AMU-DERYA). Amu-Derya boyunca Vahân'ın uzunluğu 67 mil, Vahân-Darya'nın (Langar-kiş'den Vahcîr geçidine kadar) uzunluğu ise 113 mildir; Efgan kaynakları, İşkâşim'den Sarḥadd'e kadar olan mesâfeyi 66 *ḳurûh* (22 fersah) olarak gösterir.

Vahân'ın cenûbuna doğru, Yukarı İndus memleketlerine çıkan müteaddit geçitlerin bulunduğu Hindu-Kuş silsilesi yükselir. Başlıca geçit olan Baroḡil geçidi (3.788 m.) Citrâl'a çıkar. Vahân'ın şimal yakasında dorukları 6.992 m. yüksekliğe kadar erişen Vahân (Nicolas II.) silsilesi bulunur. Garbî Vahân, Şugnân [b. bk.] hudutlarından girerek şimal istikametine dönen Amu-Derya dirseğine kadar uzanır. Şarkta ise Vahân (Vahcîr yüksek vâdisi üzerinden) Çin toprakları ve Çakmak-ting gölü ile birleşir.

Vahân, geçen asrın sonlarında Rusların elindeki şimal bölgesi ile İngilizlere âit cenup bölgesi arasında, bu iki muntika arasındaki teması kesen bir mâniya gibi idi. Hududu tesbit eden 4 mart 1895'teki Rus-Efgan anlaşmasında hudut: a) Vahân'ın aşağı kısmında, Amu-Derya ırmağının yukarısındaki Langar-kiş'e kadar uzanır. Burada Amu-Derya'nın iki kaynağı birleşmektedir: Biri cenûb-i şarkiden (Küçük Pamir'den) Vahân ırmağı, diğeri şimal-i şarkiden (Büyük Pamir'den) Pamir ırmağıdır; b) Langar-kiş'den itibaren hudut Pamir'in kaynağına (Zor-kul veya Victoria gölü) kadar bu nehrin mecrasını takib eder; c) Daha şark istikametine hudut, tekrar zikzaklar çizerek Cenûbî Çin'e (Beyik geçidi yakınında) varır. Bu itibarla Efgan arâzisi Amu-Derya'nın sol yakası, bütünüyle Va-

hân-Derya vâdisi ve Pamir nehrinin sol yakasındaki bölge ile Ak-su'nun yukarı mecrasının küçük bir kısmını (Çakmak-kul gölü dâhil) içine alır.

Vahân'ın Efgan kısmı garptan şarka başlıca şu 7 idârî bölgeyi: Varg, Ürgand, Hândüd, Kal'a-yi Panca, Bâbâ-Tangî, Nirs-va-Şalak ve Sarḥadd (bu son köy 3.450 m. yükseklikteki Baroḡil geçidinin eteğindedir), bir de, Vahân-Derya tarafından sulanan az nüfuslu Küçük Pamir arâzisini ihtivâ eder.

Efgan tarafında Vahân'da 3.500 kişilik halkıyla 64 köy ve Rusya tarafında 2.000 kişilik nüfusuyla 27 köy bulunmakta idi. Ahâlî (Vahî'ler), büyük çoğunlukla mavi gözlü olmalarıyla VI. asırdan beri Çin'in dikkatini çekmiş olan İran dağlıları ırkı (Galca)'na mensuptur. Vahî lisanı İranî lehçe (Galca)'nın garip bir çeşididir. Vahî'ler, Rus tarafında, Tacikistan Muhtar Cumhuriyeti ahâlisinin bir kısmını teşkil ederler.

Sir Aurel Stein, âbidevî eserlerinde, „en müstakim geçiş yolu“ Vahân geçidinin, Şimâlî Efganistan (Belh) yerleşik bölgeleriyle Çin Türkistanı yerleşik bölgeleri arasında çok eski zamanlardan beri ulaşımı sağlamak için kullanıldığı yolundaki görüşü desteklemektedir.

VII. asırdan itibaren Vahân eski Çin kaynaklarında Hu-mi, Poho gibi isimler altında devamlı zikredilmiştir (bk. Marquart, *Ērānšahr*, Berlin, 1901, s. 243 ve Ed. Chavannes, *Documents sur les Tou-ḳiue occidentaux*, indeks). Hiuen Tsang, buranın yeşilimsi gözlü Ta-mo-si-t'ie-ti halkından (henüz tam olarak açıklanmamış şekli) ve büyük Budist vihâra'sıyla başkenti Hun-t'o-to (= Hândüd)'dan bahseder. 747'de Vahân meşhur Çinli General Kao-sien-çe'nin Tibetlilere karşı askeri harekât sâhası olmuştur (bk. Ed. Chavannes, *ayn. esr.*, s. 152 v.d.). Arap müellifleri arasında İştahrî (Belhî) Vahân'dan, kâfirler memleketi, misk gelen ve Amu-Derya'nın çıktığı yer olarak bahseder (bk. İştahrî, s. 279 v.d., 296; İbn Rusta, s. 91). Mas'ûdî, *Murûc*, I, 213; *Tanbih*, 64, Yukarı Amu-Derya ahâlisi: Avhân (وَهَان, okunuşu وَهَان), Tubbat (Tibetliler) ve Ayḡân (?) için „Türk“ terimini kullanmaktadır. Marquart, İranlı Vahî'ler bakımından „Türk“ teriminin sâdece onların hânedânını gösterdiği görüşündedir. Daha tafsilatlı bilgi *Hudûd al-'Alam*, GMS, 1937, s. 39, 63, 71, 86, 120 v.d., 325, 350, 360 v.dd.'nda verilmektedir. Burada kralın ikamet yeri ve memleketinin başkenti Sikâşim (İşkâşim şeklinde düzeltilir) e Vahân denilmektedir. Vahî'lerin mabet (but-hâna)'leri H-mâz (Hundâd)'dadır ve „onun solunda“ Tibetliler tarafından işgal edilmiş bir kale vardı. Samarkandâk, ahâlisini Hindû, Tibetli ve Vahî'lerin teşkil ettiği Mâverâünnehr'deki tâbillerin en eski sınırı olarak kabûl edilmektedir.

Bibliyografiya: Curzon, *The Pamirs* 1898², s. 32 ve harita; Comte Bobrinskoy, *Gortsi*

verkhov'ieve P'andja (Moskova, 1908); Prens Masalsky, *Turkestan* (1913), s. 99-102 (P. P. Semenov'un *Russie* serisinden, XIX); *Tacikistan* (Taşkent, 1925), tür. yer. (Korzenewsky, Barthold, Semenov v.b. Tacikistan Sovyet Cumhuriyeti hakkında hâtıralar koleksiyonu); Burhân al-Dîn Khân Hûşkaki, *Kattaghān wa-Badakhshan*, Rusça tercüme (Taşkent, 1926), s. 149-170; Sir A. Stein, *Serindia*, 1921, I/111, 60-71 (eski Çin vesikalarından nakiller); ayn. mll., *Innermost Asia*, 1928, II, 863-871 (eski kalıntılar: Hîşâr kenarındaki Zangibâr, Yamçin kenarındaki Zamr-i âtaş-parast); ayn. mll., *On ancient Tracks past the Pamir, The Himalayan Journal*, IV, 1932 (ayrı basım, s. 1-26). Vahî'lerin lisanı hakkında bk. Geiger, *Grundriss d. iran. Phil.*, I/11, 290 v.dd. ve Grierson, *Linguistic Survey of India* (1921), X, 457-465; I A mad. ŞUGNÂN.

(V. MINORSKY.)

VAHB B. MUNABBİH. [Bk. VEHB B. MÜNEBBİH.]

VAHBİ. [Bk. VEHBİ.]

VAHHÂBİYA. [Bk. VEHHÂBİLER.]

VÂHİDİ. [Bk. VÂHİDİ.]

VÂHİDİ. **VÂHİDİ**, Bir 'Alî Amâkîn, Bâl Hâf 'İzzân ve Habbân adlı üç sultanlığa hükmeden bir Cenûbî Arabistan hânedânının adıdır. H. v. Maltzan (s. 222), elde ettiği bilgilere göre, bütün bu hânedâna âit olan bölgeleri iki gruba ayırmaktadır: Sâhil civârındaki Aşağı Vâhîdî, Greenwich'e göre 48°-48' 30" şark tülü ve 14° şimal arzı arasında olup iç kesimine ancak 2 saatte ulaşılır. Yukarı Vâhîdî, Greenwich'e göre 47°-47' 40" şark tülü ile 14° 20'-14° 58' şimal arzı arasında olup, C. v. Landberg (s. 180) sâhil bölgesi sınırları olarak, garpta Râs al-Kusaym ve şarkta al-Huşâ al-Hamrâ'yı göstermektedir. Böylece Vâhîdî hânedânı toprakları, 'Avâlik ve Ku'ayyî arâzisi arasında bulunmaktadı. Râs al-Kusaym'in bir saatlik şarkında denize dökülen ve Vâdî Hâcîr'in aşağı mecrasını teşkil eden Vâdî Mayfa', Aşağı Vâhîdî bölgesine âittir. Buranın en belli başlı mevkii Cûl al-Şayḥ'dir. Kıyı bölgesi, Bir 'Alî 'Amâkîn ve Bâl Hâf 'İzzân sultanlıkları arasında şu şekilde taksim edilmiştir: Birincisi al-Huşâ al-Hamrâ ile Râs al-Raṭl kıyı uzantısı arasındaki bölge, ikincisi de bu nokta ile Râs al-Kusaym arasındaki bölgedir. Vâdî Mayfa', yazın 'İzzân'da ikamet eden Bâl Hâf sultanına âit olmakla beraber, Bir 'Alî sultanının da orada mülkleri vardır. En mühim iki liman, yazın faydalanılan Bir 'Alî ile, kışın faydalanılan Macdâh'dır.

al-Havṭa ile birlikte Vâdî 'Amâkîn, Vâdî Şere, al-Şu'ayb, al-Hanaka, Salmûn, Hadâ ve aynı adı taşıyan en önemli mevkî ile birlikte Habbân, Yukarı Vâhîdî bölgesine âittir. Nu'mân, Sa'd, Namara

ve Himyar'a âit olan Bâ 'Avza, Âl Ahmed, Âl Bâ Serda, al-Şumûş ve al-Ziyâb Bedevî kabîleleri Vâhidî bölgesine dağılmışlardır. Bilhassa vâdiler münbit ve verimli olup, buralarda hububat, hurma, bol miktarda tütün, çivit ve pamuk yetiştirilir. Dokumacılık bilhassa al-Havta'da, doğramacılık ise Habbân'da gelişmiştir. Huşn al-Ğurâb ve Nakab al-Hacar, Sabâ devrinden kalma mühim harâbelerdir.

1870 senesinde Sulţan Hâdî ile Türkiye arasında, iki liman şehri olan Bir 'Alî ve Macdağa'nın, burada karantina kurmak isteyen Türkiye'ye devir ve temlik için müzâkereler yapıldı. 1882'de Türkiye'nin Cenûbî Arabistan'da çok faâl bir halde bulunduğu sırada, Bir 'Alî ve Bâl Hâf sâhiplerini Türkiye'ye kazandırmak için İzzet Paşa vâsıtasıyla yapılan ikinci teşebbüste olduğu gibi, bu proje de İngiltere'nin karşı koyması neticesinde gerçekleşmedi. Bâl Hâf sultanına, bu vesileyle Türk bayrağı verildi. Her hangi bir inkiyat bahis konusu olmaksızın, hutbede Osmanlı sultanının adı zikredildi. İngiltere, bütün ihtimalleri önlemek için 30 nisan 1888'de Bâl Hâf ve Bir 'Alî sultanları ile himâye andlaşmaları yaptı. Bu andlaşmalar gereğince bu sultanlar, yıllık bir ödeme karşılığında İngiltere'nin rızâsı olmaksızın yabancı iktidarlarla hiçbir sûretle müzâkereye girmemeyi taahhüd ediyorlardı. Bu andlaşmalar, 15 mart 1895 ve 1 haziran 1896 tarihlerinde yenilendi.

Bibliyografya: J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*, Almanca şekli, E. Rödiger (Halle, 1842), I, 283 v.dd., 322 v.dd.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien* (Berlin, 1846), VIII/1, 663; A. v. Wrede, *Reise in Hadhramaut* (nşr. H. v. Maltzan), Braunschweig, 1873, s. 160 v.dd.; H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig, 1873), s. 221 v.dd.; C. Landberg, *Arabica* (Leiden, 1897), IV, 67; (Leiden, 1898) V, 179 v.dd.; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England, Hamburgische Forschungen* (Braunschweig, 1916), I, 144, 37*-41*.

(A. GROHMANN.)

VAHİY. VAHY (A.), [bir fikir veya emrin Allah tarafından bir peygamber'e ilhâm olunması. (ayrıca bk. madd. KUR'ÂN, MUHAMMED)]. Kelime, iştikak bakımından, Arapça akraba sâmi dillerden, Yahudi-Ârâmî'de "וָחַי acele etmek", Habeşçe'de, *vaḥaya* "etrafım dolaşmak, gitmek, teşhis etmek" ile ilgilidir. Arapça'da, sür'atle işaret etmek, bir işte sür'at göstermek, yazı yazmak, elçi göndermek, gizlice bir şey söylemek v.s. gibi lügat mânâsı taşıyan *vahy*'in lâdini mânâsı, *Kaşşâf iştilâhât al-funûn'a* göre, *ilhâm bi-sur'a* "sür'atle ilhâm" olarak belirtilmiştir. Fülün, şâirler tarafından kullanılışı hakkında ise bk. *Lisân*, mad. *vahy*. Dinî bir istilâh olarak peygamberlere gönde-

rilen ilâhî kelâm ve haber mânâsındaki vahiy, velîler, san'atkârlar ve başkalarının ilhâm [b.bk.]'ları ile, aynı şekilde bilhassa vahyedilen şey demek olan *tanzîl*'den ve onun gökteki semâvî aslından [bk. ÜMMÜ'L-KİTÂB] vahiy indirmek mânâsına gelen *inzâl*'den ayrılır.

Kur'an'daki kullanılışı: a. *Kur'an*'ın ilk nâzil olan sûrelerinden XCIX. sûrenin 4-5. âyetlerinde, dünya, vahyin muhatabıdır: "O günde yeryüzü bütün haberlerini anlatacaktır, çünkü Rabbi ona [yere] o şekilde vahyetmiştir". XXVIII. sûre, 7. âyetinde vahiyde bulunulan Mûsâ'nın annesidir; al-Bayzâvî, bu istilâhı peygamberlik vahyinden ayırdetmek için onu ilhâm veya "rüyâda bildirmek" şeklinde izah eder. Aynı şekilde XIX. sûre, 11. âyetinde *avhâ* fülünin fâili Zakariya ve mef'ûlü ise, halkıdır. Burada vahiy, *avma'a* ("imâ etti, işaret etti") ile izah edilmiştir. İstilâh, VI. sûre, 112. âyetinde husûsî bir tarzda kullanılmıştır: "Biz (peygamberlerin hepsine de) insan ve cin şeytanlarını böylece düşman yaptık. Onların bâzıları, aldatmak kasdıyla, diğerlerine yaldızlı birtakım söz (ler ve vesveseler) telkin ederler (*Yâhî*)".

Şeytânî ilhâmı ifade için kullanılan istilâh *visvâs*'tır. Allah ile insanoğlu arasında, vâsıtasız veya melekler aracılığıyla vâsıtah konuşma yolu vahiydir. Allah, bir vahiy ile veya bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip de kendi izni ile dileyceğini vahyetmesi hâricinde hiçbir vâsıta ile hitâb edip insanoğlu ile konuşmamıştır (XLII, 51).

Allah'ın melekler ile konuşmasına da vahiy denir: "Rabbim meleklere, şüphesiz ben sizinle beraberim, imân edenlere sebat telkîn edin, diye vahyediyordu..." (VIII, 12).

b. Birçok bölümlerde *vahy* ile *avhâ* fiili önceki ne-bîlerden Nuh (XXIII, 27), Mûsâ (XX, 13 v.d.; XXI, 7; VII, 160) ve Yûsuf (XII, 15) ile ilgilidir. "Biz, senden evvel de, yalnız kendilerine vahyettiğimiz erkekleri (peygamber olarak) gönderdik" (XXI, 7).

c. *Kur'an*'da vahyin esas muhatabı Muhammed'dir (XIII, 30): ("Öncekiler gibi) seni de, kendilerinden evvel nice ümmetler gelip geçmiş olan bir ümmete, sana vahyettiklerimizi onlara okuman için gönderdik". "Doğru yolu bulmuşsam bu da Rabbimin bana vahyetmekte olduğu *Kur'an* sayesindedir" (XXXIV, 50).

Peygamber'in muâsırları ona vahiy gelmesine çok şaşırdılar: „İçlerinden bir kişiye indirdiğimiz vahiy, insanlar (Mekkeliler) için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler..." (X, 2). "Onlara de ki: Size, benim yanımda Allah'ın hazineleri var demiyorum. Ben, gaybı bilmem. Size, hakikaten ben bir meleğim demiyorum. Ben, bana vahyedilmekte olandan başkasına uymam" (VI, 50). Ona böylece vahyolunan Allah'ın sözleri değiştirilemez: "Rabbimin kitabın-

dan sana vahyolunanları oku. Onun sözlerini değiştirebilecek yoktur" (XVIII, 27).

Peygamber'e gelen vahiylerin mâhiyetlerinin ilâhî oluşu, "o, kendisine *inzâl* edilen vahiyden başka bir şey değildir" (LIII, 4) âyetiyle te'kid olunur. Vahyin doğruluğu ise şöyle ifade edilir: "Allah adına yalan uyduran, yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken, bana da vahiy indi, diyenden daha haksız ve tehlikeli kim olabilir?" (VI, 93). Peygamber, bu yüzden Rabbinin ona vahyettiğinden başka hiçbir şeye uymamakla emrolunur (XXXIII, 2; XLIII, 43). "O, hiçbir yiyeceği yasak etmez, zîrâ kendisine vahyolunanlar arasında böyle bir nehiy yoktur" (VI, 145).

d. Vahyin muhtevâsı ve gayesi, çeşitli şekillerde târif edilmiştir (ayrıca bk. MUHAMMED). Âl 'İmrân kıssasının akışı bir ara şu âyet ile kesilir: "Bunlar sana vahyetmekte olduğumuz gayb haberlerindendir" (III, 44). Yûsuf kıssası, Peygamber'e şu âyet ile bildirilir: "Biz sana bu *Kur'an*'ı (bu sûreyi) vahyetmek sûretiyle kıssaların en güzelini anlatacağız. Halbuki sen, daha evvel bundan elbet haberdar olmayanlardandın" (XII, 3). Peygamber'in İbrâhîm Nebî'nin dinine uyması, ilâhî vahyin neticesidir (XVI, 123); aynı şekilde, *Kur'an*'ı dinleyen cinler hakkındaki bilgisi (LXXII, 1) ve insanoğlunun yaradılışı sırasında meleklerin birbirleriyle münâzara ve münâkaşa ettiklerini bilmesi (XXXVIII, 69 v.d.) yine vahiy sebebiyledir.

Kur'an'ın vahyedilmesinin sebebi, VI. sûrenin 19. âyetinde zikredilir: "Bana bu *Kur'an*, sizi ve (sizden sonra ona) erişenleri *inzâr* (gelecekteki tehlikeleri anlatarak ikaz) etmem için vahyolundu".

Kur'an'da vahyin muhtevâsını ifade için çeşitli tâbirler kullanılmıştır: "Ve sana da hak ve kendinden evvelki kitapları tasdik edici... olarak Kitâb'ı gönderdik" (V, 48; krş. XXXIX, 2, 41; XXXII, 3; XXIII, 70; XVII, 105; VI, 92 v.s.). "İşte bunlar, o hikmet dolu kitabın âyetleridir ki (herbiri) iyilik edenler için bir hidâyet ve rahmettir" (XXI, 2-3). *Tâ, Sîn*. Bunlar *Kur'an*'ın (hak ile bâtıl) apaçık gösteren bir kitabın âyetleridir ve mü'minler için bir hidâyet ve müjdedir" (XXVII, 1-2). "Biz onlara, imân edecek herhangi bir kavme hidâyet ve rahmet olması için bir ilme dayanarak tafsîl ettiğimiz bir kitap getirdik" (VII, 52). "Böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Halbuki (daha önce sen) kitap nedir, imân nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarınızdan dilediklerimizi hidâyete erdirmek için bir nur yaptık" (XLII, 52).

Bundan başka vahiy şu mânaları taşır: ilim (III, 61; II, 115, 140), hikmet (XVII, 39), hidâyet (XLV, 2; VII, 52 v.s.), şifâ (XLI, 44), nur (IV, 174; XLII, 52).

Peygamber'in sîresi ile ilgili kaynaklardan vahyin *inzâl* şekilleri hu-

sûsunda şu mütâlar çıkartılabilir: Vahiy, başlangıçta, gerçekteki hâdiselerin önceden idrâk edildiği rüyalarla ibârettir (İbn Hişâm, s. 151; Tabârî, *Tafsîr*, XXX, 138; İbn Sa'd, I/1, 129). Daha sonra bu rüyalarla görülenler aynen husûle gelir. 'Âişa *ifk* hâdisesi diye bilinen ve şahsına karşı yapılmış bir iftira dolayısıyla şüphe altında iken, mâsum olduğunu, Peygamber'e rüyada vahyetmesi için Allah'a dua etmişti (Ahmed b. Hanbal, VI, 197; Buhârî, *Tafsîr*, sûre 24, bâb 6).

Peygamber'e Cebrâil'in "ben Cibrîl'im" diyerek görüldüğü ilk vahiy hâdisesi Hîrâ dağında cereyan etmişti. Peygamber, bunun üzerine Hâdîca'ye koşup "Beni ört" diye seslenmişti (LXXIII, 1 veya LXXIV, 7).

Kur'an'ın ilk nâzil olan kısmı, Peygamber'in inzivâyâ çekildiği ramazan ayında Cebrâil'in gelip, "okul" diyerek gösterdiği bir kumaş parçası üzerinde yazılı olan XCVI. sûredir. Muhammed itiraz edip, okuma bilmediğini söyleyince, Cebrâil, onu göğsünde öyle sıkımsı ki Peygamber boğulacak gibi oldu. Üçüncü tekrarda, Cebrâil'in tebliğ ettikleri Muhammed'in aklında kaldı.

Bundan sonra vahiy inzâlinde bir duraklama (*fatra*) oldu. Bu devrede Muhammed canına kıymayı düşünecek derecede bunalmıştı (Tabârî, nşr. de Goeje, I, 1150; İbn Hişâm, s. 156, 166; İbn Sa'd, I/1, 131). Bu duraklama LXXIV veya XCIII. sûrelerin inzâli ile sona erdi.

Vahiy getiren melek Peygamber'e aslı şekliyle veya insan sûretinde ve başkalarına da sâdece insan sûretinde gözüküyordu (Buhârî, *Fazâ'il al-Kur'an*, bâb I; İbn Hişâm, s. 154, krş. 156; Abû Nu'aym, s. 69). Bir bakıma, göçe çıkış [bk. Mî'râc] ve gece yolculuğu (*İsrâ*) da birer vahiy telâkki edilebilir. Vahiyler, *Kur'an*'da zikredilir: "O gönderilen, vahiyden başka bir şey değildir; onu, müthiş kuvvetlere mâlik, akıl ve fikir bakımından olgun olan Cebrâil öğretti. Hemen (kendi sûretine girip) doğruldu. O, en yüksek ufukta idi. Sonra yakınına gelip iyice yaklaştı, öyleki iki yay kadar yahut daha yakın oldu ve Allah'ın kuluna vahy ettiği neyse onu vahyetti. Onun gördüğünü kalbi yalanlamadı. Şimdi siz onun bu gördüğüne karşı onunla mücadele mi edeceksiniz? Onu bir defasında da *Sidrat al-müntahâ*'nın yanında gördü... (Peygamber'in) gözü (ondan) ayrılmadı; onun ötesine de kaymadı. Hakikaten o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü" (LIII, 4-14, 17-18).

"Şüphesiz o, çok şerefli bir elçinin getirdiği kelâmdır çetin bir kudrete mâlik olan o elçi, Arşın sâhibi (Allah) nezdinde çok itibarlıdır. Orada kendisine itâat olunandır, bir emindir. Sizin bu bildiğiniz ve tanıdığınız kişi bir mecnun değildir. Andolsun o, Cebrâil'i aslı şekliyle apaçık ufukta görmüştür" (LXXXI, 19-23).

Bununla beraber diğer sûrelerde vahiy, işitme yoluyla vâki olmuştur: "Onu acele (kavrayıp ezber) etmen için (Cebrâil vahiy içine bitirmeden) dilini onunla hareket ettirme. Onu (içine) yerleştirmek ve (sana) okutmak şüphesiz bize âttir. Şu hâlde biz onu okuduğumuz vakit sen onun kıraatine uy. Sonra onu açıklamak da bize âttir" (LXXV, 16-19).

Ayrıca Kur'an'ın bütününe ifâdesinde Allah tarafından sık sık tekrarlanan *hul* ("de ki") lafzı, onun işitme yoluyla gelen bir vahiy olduğunu düşündürür.

Peygamber'in işiterek vahiy alması husûsunu ilgilendiren teferruat, sîrede ve bilhassa hadîsde bulunmaktadır.

a. Vahiylerin gelişini Peygamber nasıl farkediyordu? 1. "Bâzan o bir çın-gırağına benzer bir sesle gelir ki bu en zahmetli-sidir. Vahyin inmesi bitince, ben, söylenenleri he-men hatırlarım. Bâzan insan (*racul*) sûretinde bir melek gelir ve benimle konuşur. Ben de onun söylediklerini hatırlımda tutarım" (Buḥârî, *Bad' al-vahy*, bâb 2; *Bad' al-halk*, bâb 6; Muslim, *Fazâ'il*, 87; Tirmizî, *Manâkıb*, bâb 7; Nasâ'î, *İftitâh*, bâb 37; Mâlik, *Muvatta'*, *al-Vuzû' li-man massa'l-Kur'ân*, nr. 7; Ahmed b. Hanbal, II, 222; VI, 158, 163, 256 v.d.).

2. Bu hadîsin bir başka rivâyetinde Peygamber şöyle der: "Bâzan bana onu (vahiy) tevdi eden, genç bir adam (*al-fatâ*) sûretinde gelir" (Nasâ'î, *İftitâh*, bâb. 37).

3. Resulullah, yüzünün yakınında arı vızıldarına benzer bir ses işitti; işte bunun üzerine ona XXIII. sûrenin ilk on âyeti nâzil olmuştu (Tirmizî, *Tafsîr*, sûre XXIII, hadîs 1; Ahmed b. Hanbal, I, 34).

4. Resulullah, vahyin şiddetiyle, onu ezber etmek için dudaklarını kımıldatırdı. Fakat, LXXV. sûre-nin 16. âyeti nâzil olduktan sonra, Cebrâil ayrılıp gidinceye kadar, onu dinlemiş ve sonrada işittiğini tilâvet etmişti (Buḥârî, *Tavhîd*, bâb 43; Nasâ'î, *İftitâh*, bâb 37; Tayâlisî, nr. 2628).

5. " ... Abd Allâh b. 'Omar rivâyeti üze: Pey-gamber'e, vahiy geliyor mu? diye sordum; şöyle cevap verdi: Evet, mâdenî bir esyaya vurulduğunda çıkan sese benzer sesler işitiyorum (krş. bk. I. bend). Sonra susup dinliyorum ve her defasında (duy-duğum ağrıdan dolayı) öleceğimi sanıyorum" (Ahmed b. Hanbal, II, 222).

b. Vahiyler başkaları tarafından nasıl farkedilirdi? 1. Vahiy sırasında so-guk günlerde bile Peygamber'in alnında ter be-lirirdi (Buḥârî, *Bad' al-vahy*, bâb 2; *Tafsîr*, sûre XXIV, bâb 6; Muslim, *Fazâ'il*, nr. 86; Ahmed b. Hanbal, VI, 58, 103, 197, 202, 256 v.d.; krş. III, 21; ayrıca bk. bk. a. 1)

2. Peygamber başını örter, benzi kızarır, uyuyan bir kimse gibi soluk alır, yahut genç bir deve gibi hırıltılı sesler çıkarırdı; bir müddet sonra kendine gelirdi (Buḥârî, *Hacc*, bâb 17; *Umra*, bâb. 10; *Fazâ'il al-Kur'ân*, bâb 2; Muslim, *Hacc*, nr. 6; Ahmed b. Hanbal, IV, 222, 224).

3. Peygamber'in benzi atardı (*tarabbada lahu vacuhu*: Muslim, *Hudûd*, nr. 13, 14; *Fazâ'il*, nr. 88; Ahmed b. Hanbal, V, 317 v.d., 320 v.d., 327; *mutarabbid'ân*: Tabarî, *Tafsîr*, XVIII, 4; *tarabbud' cildihi*: Ahmed b. Hanbal, I, 238 v.d.; *tarabbada li-zâlika casaduhu va vacuhu*: Tayâlisî, nr. 2667).

4. Onun üzerine baygınlığa (*şubât*) benzer bir hal ile kendinden geçerd (Ahmed b. Hanbal, VI, 103).

5. "Bunun üzerine Resulullah ona ('Osmân b. Maz'un'a) doğru dönerek oturdu. Konuşurlarken Resulullah bir müddet semâyâ baktı; az sonra aşı-ğıya sağ tarafına doğru gözlerini indirdi ve onun ba-kışlarını tâkib eden arkadaşından başka yöne doğru döndü ve 'Osmân oturmuş bakıyorken o kendisine söylenen bir şeyi anlamak istercesine başını salladı. Maksadına erişip kendine söyleneni anlayınca Pey-gamber'in bakışları yeniden semâyâ doğru döndü..." (Ahmed b. Hanbal, I, 318).

6. "Peygamber'e bir vahiy geldiği zaman bu ken-disine o kadar zahmet veriyordu ki bizler bunu fark edebiliyorduk. O vakit arkadaşlarından ayrılır ve geride kalırdı. Büyük bir zahmetle karşılaştığı için, başını gömleği ile örtmeğe çalış-ır)dı..." (Ah-med b. Hanbal, I, 464).

7. Zayd b. Şâbit şöyle dedi: "Peygamber'in ya-nında bulunduğum sırada onu *şahîna* [b. bk.] kapladı. Onun dizi benimkine öyle bastırdı ki, baca-ğım kırılacak sandım. Bu hâli düzeldiği zaman bana şöyle dedi: Yaz, ve hen IV. sûre 97. âyeti kaydettim" (Ahmed b. Hanbal, V, 184, 190 v.d.; Abû Dâvûd, *Cihâd*, bâb 19).

8. 'Abd Allâh b. 'Amr şöyle dedi: "al-Mâ'ida sû-resi Resulullah'a, devesine binmiş gidiyorken nâzil oldu. Hayvan buna daha fazla dayanamadı. O de-rece ki Peygamber devesinden inmek zorunda kal-dı" (Ahmed b. Hanbal, II, 176; Asmâ' bint Yâ-zîd'in rivâyet ettiği benzeri diğer bir hadîs için bk. Ahmed b. Hanbal, VI, 455, 458; aynı mâhiyette bir başka hadîs için bk. İbn Sa'd, I/1, 131).

c. Peygamber'e vahyin hangi hal-lerde geldiği. 1. Peygamber'e vahiy, aşağı-daki hususlarda doğrudan doğruya veya dolayısıyla fikri veya kararı sorulduğunda gelmiştir: *Umra* (Buḥârî, *Hacc*, bâb 17; bk. bk. bâb 2) sırasında koku (*itr*) kullanmak; bir gazâ sırasında evde kalmak için öztir beyan etmek (Abû Dâvûd, *Cihâd*, bâb 19; Ahmed b. Hanbal, V, 184); iyiden (*hayr*) kö-tünün (*şarr*) zuhur edip etmeyeceği mes'alesi (Ahmed b. Hanbal, III, 21; Tayâlisî, nr. 2180);

hanımlarının ihtiyaçlarını Medine kenarında te'min etmelerine müsâade edilip edilmediği (Ahmed b. Hanbal, VI, 56); 'Â'îşa'nın berâati mes'alesi (Buḥârî, *Tafsîr*, sûre XXIV, bâb 6; Ahmed b. Hanbal, VI, 103, 197); bir kişinin şahit olduğu bir zinâ hâdisesi sonunda boşanma (Tayâlisî, nr. 2667) ve *zihâr* (Tabarî, *Tafsîr*, XVIII, 2); *zihâr* istilâhı için bk. Ö. N. Bilmen, *Hukuk-ı islâmiyye ve istilâhât-ı fıkhiyye kamusu*, İstanbul, 1950, II, 188).

2. Peygamber binek hayvanı üzerinde iken bk. (bk. bk. 8; Tabarî, *Tafsîr*, XXVI, 39), başı yıkanı-yorken (Tabarî, *Tafsîr*, XVIII, 2), sofrada yemek yiyorken (Ahmed b. Hanbal, VI, 56) ve min-berde hutbede iken (Ahmed b. Hanbal, III, 21) kendisine vahiy gelmişti.

d. Bu vahiyler, her zaman tebliğ edilmezdi, edil-se bile onlar Kur'an'ın birer bölümleri değildiler [yâni, Kur'an'a idhâl edilmek üzere gönderilme-mişlerdi] (krş. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 256, 261), msl. iyiden (*hayr*) kötü-nün (*şarr*) zuhûr edip etmediği husûsunda Peygam-her'in verdiği cevap (Ahmed b. Hanbal, III, 21; Tayâlisî, nr. 2180); hanımlarının şehirden ayrılma-ları husûsunda verilen müsâade (Ahmed b. Hanbal, VI, 56), zinâyâ verilen cezâ (Ahmed b. Hanbal, V, 317 v.d., 320 v.d., 327, *âyat al-racm* değil), Li-'ân hakkındaki müsâade (Tayâlisî, nr. 2667 [istilâh için bk. Bilmen, *ayn. esr.*, II, 189]).

Görebildiğim kadarıyla vahiy mef'hûmu mühim münâkaşalar ortaya çıkarmamıştır. al-İcî ve onun eserinin şârihi al-Curcânî, "vahyin peygamberlere mahsus bir Allah vergisi olduğunu ve bu vâsitayla peygamberlerin melekleri cismanî bir şekilde gör-düklerini ve vahiy vâsitasıyla onların sözlerini işit-tiklerini" ileri süren feylesoflara karşı çıkmışlardır. Herkesin uykusu esnâsında gördüklerini, peygamber-lerin uyanık iken gördükleri husûsu inkâr kabûl etmez. Yâni onlar, ruhları cismanî meşguliyetler-den âzâde olduğu ve kolayca kudsi âlem ile (*'âlam al-kuds*) irtibat kurabildikleri için, söyledikleri söz-ler, gerçekte vâki olan hâdiselere uygun fikirleri ifâde eden, şiire benzeyen sözlerle hitâb eden kim-seler (melekler) görürlerdi. Çoğu defa bu husûsi hâl, onlarda kolayca harekete geçebilen teşekkül et-miş bir meleke hâline gelir. al-İcî'ye göre, feylesof-ların kendi görüşlerine uygun düşmeyen bu vahiy nazariyesi yanlıştır. Nitekim feylesoflara göre me-lekler, bilhassa cismanî varlıklara mahsus, işitilebilecek konuşmaları olmayan birer rûhî varlık oldukları için görülemezler. Bu sebeple feylesofların nazariyesi vahiy, hasta ve mecnun kimselerin dudaklarından dökülen sözler kadar bile gerçekte temeli olmayan hayaller şeklinde izah eder. Bununla beraber içimiz-den biri, neyin doğru ve mâkul olduğuna kendi kendine hükmedip emir ve nehiyde bulursa idi, o, bu sebeple bir peygamber sayılamazdı.

İslâm Ansiklopedisi

Şu hâlde, [feylesofların iddiâ ettiği gibi] "ver-diği emir ve nehiyleri, hiçbir temeli bulunmayan ha-yâllere dayalı bir kimse nasıl peygamber olabilir?" (*Mavâkıf*, s. 172 v.d.).

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sîra* (nşr. Wüstenfeld), s. 150 v.d.; İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. Mittwoch), s. 126 v.d.; Tabarî (nşr. de Goeje), I, 1146 v.d.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 21 v.d.; J. Horowitz, *Kor-anische Untersuchungen*, s. 67 v.d.. Hadis koleksiyonları için bk. Wensinck, *Handbook*, s. 162b, 163a; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammed* (Berlin, 1861), I, 207 v.d.; 1865, III, s. XVIII v.d.; W. Muir, *The Life of Mohammad* (Edinburgh, 1912); F. Buhl, *Das Leben Muhammads* (Leipzig, 1930), s. 134 v. dd.; T. Andrae, *Die Person Muhammads* (Upsa-la, 1917), s. 311; ayn. mll., *Mohammed* (Göt-tingen, 1932), s. 77 v.d.; G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig, 1914); O. Pautz, *Muham-meds Lehre von der Offenbarung* (Leipzig, 1898); Abû Nu'aym Ahmed b. 'Abd Allâh al-İşbahânî, *Dalâ'il al-nubuwa* (Haydarâbâd, 1320), s. 68 v.d.; al-Râğib al-İşbahânî, *al-Mufradât fi ğa-rîb al-Kur'ân* (Kahire, 1324), s. 536 v.d.; 'Azud al-Dîn al-İcî, *Kitâb al-Mavâkıf* (nşr. Soerensen), Leipzig, 1848, s. 172 v.d.; Muhammed 'Alâ b. 'Alî al-Taḥânavî, *Kitâb kaşşâf istilâhât al-funûn* (Kalkite, 1862), s. 1523.

(A. J. WENSINCK.)

VAHŞİ BÂFKİ. [Bk. VAHŞİ BÂFKİ.]

VAHŞİ BÂFKİ. VAHŞİ BÂFKİ (?-1583), İran edebiyatının lirik şâirlerinden ve Safevî devri ediplerinin en meşhurlarından biridir. Şah İsmail I. devrinin son yıllarında, Yezd'e bağlı ve ona 100 km. kadar uzakta bulunan Bâfk kasabasında dünyaya geldi. Onun, Kirman'a bağlı Baft kasabasından gösterilmesi, büyük bir ihtimalle Bâfk'in, Baft ile karıştırılmasının neticesidir. Doğum tarihi kesin ola-rak belli değildir. Hakkında bilinenler, tarihi hâdi-selerle karşılaştırıldığı takdirde onun, Şah İsmail-'in ölüm tarihi (930 = 1524)'nden önce dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Asıl adı Muhammed'dir. Lekabı ise, Faḥr al-Zamânî (*Mayḥâna*, s. 181)'ye göre Şams al-Dîn; Avḥadî-i Kâzarûnî ('*Ura-fât al-âşîkîn*, bk. *Divân-ı Vahşî*, nşr. Hıusayn-i Naha'î, Tahran, 1338, önsöz, s.3)'ye göre de Ka-mâl al-Dîn'dir. Ömrünün büyük bir kısmını Yezd'de geçirdiği için Yazdî nisbesiyle şöhret bulmuş olup, mahlası, bilindiği gibi „Vahşî" dir (*Târîḫ-i 'âlam arâ-i Abbâsî*, Tahran, 1350 hş., I, 181; Azar, *Âtaşkade*, Tahran, 1337-1338 hş., II, 634 v.d.; Hi-dâyat, *Mulḥakât-ı Ravzat al-şafâ*, Tahran, 1339 hş., VII, 572; krş. J. Rypka, *History of Iranian Li-terature*, Dordrecht, 1968, s. 297). Bâzı tezkirelerde

F. 19

"Mavlânâ", „Molla" unvânı ile de anılan şâirin, „Vahşî" mahlasını ne maksatla kullandığı kesin olarak bilinmemektedir. *Mayhâna*'deki mâlûmâtâ (s. 181 v.d.) göre bu mahlası, şâir ağabeyisinin aynı mahlası taşımış olması ve bir beyti dolayısıyla Yezd emîrinin kendisine Vahşî diye hitap etmesi üzerine almıştır. Bunun, kaba ve çirkin yüzü, kel başı dolayısıyla veya bu sebeple insanlardan kaçması neticesinde kendisine verilmiş olması ihtimali de vardır. Nitekim gerek kendisi, gerekse onu hicvedenler, şâirin bu vasıflarını sık sık dile getirmişlerdir (*Divân*, s. 283, 287, önsöz, s. 31 v.d.; krş. *Mayhâna*, s. 183; *Âtaşkada*, III, 1278).

Mayhâna'de kaydedildiği gibi (s. 184), onun 52 yaşında değil, aksine en azından 62 yaşında öldüğünü söylemek imkân dâhiline girer (*Ravzat al-şafâ*, VIII, 572; krş. *Divân*, s. 273/1, 278/2, 282/13, 286/10, 289/18 ve önsöz s. 15-17). Şâirin hayatı, ailesi ve çevresi hakkında çok az şey bilinmemektedir. Vahşî'nin „Murâdî" veya kendisi gibi „Vahşî" mahlaslı bir kardeşi olduğu ve onunla birlikte hem şâir, hem de âlim olan Şaraf al-Din 'Alî-i Bâfkî'nin yanında tahsil yaptığı, bu zatın yetişkin talebelerinden biri olduğu (*Urafât al-âşîkîn*, *Divân*, önsöz s. 5), ilk gençlik senelerinde ağabeyi ile birlikte köyünü terk edip Yezd'e, oradan da Kâşân'a geldiği, burada okul idareciliğine getirilip öğretmenlik yaptığı (*Divân*, s. 113/13; krş. *Mayhâna*, s. 181), bir ara Irak'a geçip fazla kalmadan Bandar-i Hurmuz (Carûn)'e döndüğüne işaret ettiği (*Divân*, s. 279/3-4), sonra tekrar Yezd'e gelip, oradan Taft kasabasına geçtiği, burada Yezd Emiri Mir-i Mirân Giyâş al-Din Muhammed'in hizmetine girdiği, adı geçen emire daha yakın olabilmek kasdı ile Yezd'e dönüp orada yerleştiği, 7 aylık kısa bir süre hâric bütün ömrünü burada geçirdiği (*Divân*, s. 279/10-12; *Mayhâna*, göst. yer.; *Âtaşkada*, II, 634 v.d.; *Ravzat al-şafâ*, VIII, 572; *Târîh-i âlam ârâ-i Abbâsî*, I, 181; Browne, IV, 181), geçimini temin etmek için şiir söylemeğe yönelip (*Nâzîr u Manzûr*, *Divân*, s. 427/16-19, 428/1, 7, 18, 429/2-3), büyüklere ve emirleri övmek zorunda kaldığı (*Divân*, s. 203/3-7, 247/10, 285/10-16), fakirlikten sık sık şikâyet ettiği (*Divân*, s. 249/10, 12, 277/12 v.d., 278/3-4, 279 v.d., 283/1-3, 284/4, 287/3-4; krş. s. 203 göst. yer.; *Divân*, s. 269/20, 271/20-21, 272/1) belirtilmektedir. *Divân*'ında yer alan bir manzûmeden (s. 301-302), kendisinin Şah Ni'mat Allâh Valî'nin türbesini ziyaret için Mâhân'a ve oradan da Kirman'a gittiği çıkarılabilirse de, *Safîna-i Hâşşû*'da ve ona dayanan eserlerde, Hindistan'a gittiğine dair verilen bilgiler gerçekle bağdaşmamaktadır. Şâirin san'at hayatına ne zaman atıldığı da kesin olarak belli değildir. Fahr al-Zamânî-i Kâzvinî onun, kardeşinin ölümünden sonra şiir söylemeğe başladığını nakletmektedir. Ağabeyinin ölümü üzerine söyle-

diği mersiye (*Divân*, s. 327 v.d.), onun oldukça yetişmiş bir şâir olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, şâirliğin geçer akçe olduğunu bilerek şiir söylemeğe yöneldiğini de ifade etmiştir (*Mayhâna*, s. 182). Bütün bunlar Vahşî'nin erken yaşta şiir yazmaya başladığını te'yid eder mahiyettedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Vahşî, fakirlik içinde boşuna ve iş tutmadan (*Divân*, s. 431/6-8, 459/17, 488/5-11; krş. *ayn. esr.*, s. 131/13-15, 138/1-2 v.d., 361/7 v.d.) ömrünü sürdürdükten sonra 991 (1583) senesinde öldü (*Mayhâna*, s. 184; *Urafât al-âşîkîn*, *Divân*, önsöz, s. 4; *Natâ'ic al-afkâr*, s. 733; krş. Browne, *Târîh-i adabî-i Irân*, IV, 181) ve Yezd'in bugün Pirburc diye anılan mahalle mezarlığına gömüldü (*ayn. esr.*, göst. yer.; krş. *Divân*, önsöz, s. 27 v.d.) ve can çektiği sırada söylediği kabul edilen bir gazelinde (*Mayhâna*, s. 183 v.d.), „Nâzîr u Manzûr" adlı mesnevisini 966 hicride bitirdiği zikredildiğine göre, *Tazkîra-i Husaynî*'de şâirin ölüm tarihi olarak gösterilen 961 rakamı yanlıştır.

Bâzı kaynak ve araştırmalarda Vahşî'nin 2 talebesinin ve çok sayıda çağdaşının adı geçer: Talebelerinden biri, kendisine çok bağlı olan sevgilisi tarafından öldürülen Kâsim Beg Kâsamî'dir (*Urafât al-âşîkîn*, *Divân*, önsöz, s. 4; krş. s. 65 v.d.). Bunun ölümü üzerine Vahşî, gayet hazin bir mersiye söyleyerek (*Divân*, s. 313) adını yasatmıştır. Diğer talebesi Şîrâzlı şâirler arasında zikredilen Zuhûrî adındaki şâirdir (*Divân*, önsöz, s. 66). Vahşî Mir-i Mirân Giyâş al-Din Muhammed'e yaklaşmakla birçok kimsenin kiskançlığını üzerine çekmiş ve çağdaşı birçok şâirle mücadele etmek zorunda kalmış (*Divân*, s. 173, 307, 359, 373-378; *Mayhâna*, s. 614, not 1; *Âtaşkada*, III, 1275, not 1; krş. *Divân*, önsöz, s. 77-86) ve sonunda kuvvetli hicivleriyle onları susturmuştu (*ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak Gazanfar-i Culcârî tarafından söylenen ve *Âtaşkada* (III, 1278)'de nakledilen bir hicivde, Vahşî ile ağabeyinin eski kitaplarda gördükleri her şiiri intihal yolu ile aldıkları ve kardeşçe paylaştıkları iddia edilir ise de, bu ancak bir yakıştırmadan ibâret olmalıdır (aş. bk.).

Eserleri: Vahşî'nin bize kadar gelen eserleri, *Divân*'ı ile mesnevilerinden ibârettir. Takî al-Din Avhâdî-i Balyânî (Kâzarûnî) tarafından 9 bin beyit olarak tesbit edilen külliyyâtı (*Urafât al-âşîkîn*, *Divân*, önsöz, s. 4) muhtelif nâşirler tarafından Tahran'da „*Divân-ı kâmil-i Vahşî*" ve başka adlar altında müteaddit defalar basılmıştır (*Fihrist-i kitâbhâ-yi câpî-i Fârsî*, Tahran, 1352, I, 1592 v.d., 1566). Son baskısı, Husayn-i Nâhâ'î tarafından ilâvelerle ve Tahran'da (1355 hş.) „*Divân-ı kâmil-i Vahşî-i Bâfkî*" adı altında ve oldukça iyi bir önsözle birlikte 9.111 beyit olarak neşredilmiştir.

Gazelleri kendisinin şâirliğini belgeliyen aşk dolu orijinal şiirlerdir (aş. bk.). *Divân*'ındaki ga-

zel sayısı 397 olup, 2.366 beyitten ibârettir. Diğer nazım şekillerine nazaran o kadar başarılı sayılmayan kasidelerinde, Peygamber'i, 'Alî'yi ve 8. imam 'Alî Rîzâ ile 11. imam al-Hasan al-'Askarî yanında, daha çok mir-i mirân unvânı ile tanınan Yezd emiri Giyâş al-Din Muhammed, Şah-Tahmâsp, Yezd emîrinin oğlu Halil Allâh, Kirman'da hüküm süren Baktâş Beg (Bektaş Bey)'i, Mirzâ Salmân'ın oğlu İ'timâd al-Davla' 'Abd Allâh Hân gibi şahısları övmüştür. Bize kadar gelen kasideleri 41 adet olup beyit sayısı 1.836'dır. Kit'aları övgü, hiciv, lügaz, ta'ziyet, tarih düşürme v.s. gibi çeşitli mevzulara dâirdir. *Divân*'da ayrıca 590 beyitlik 11 adet terkib-i bend vardır. Bunların ilk ikisine, musammat terkib demek daha doğru olur. Bu musammatları, gerçekten birer şâhser sayılır (Rypka, *History*, s. 298; Zayn al-Âbidin Mu'taman, *Tahavvul-i şî'r-i Fârsî*, Tahran, 1339 hş., s. 31, 40 v.dd.; krş. *ayn. esr.*, s. 34). Murabba ve müseddes terkipleri örnek sayılacak değerdedir (Calâl al-Din-i Humâ'î, *Şinâ'at-i adabî*, Tahran, 1380 hş., s. 259-261). Vahşî'nin *Divân*'ında 126 beyitten ibâret 16 bendlik bir terc-i bend de vardır. Rubâileri ise, Husayn-i Nâhâ'î nesrinde 66 adet olarak tesbit edilmiştir. Böylece tamamı 5.285 beyitten ibâret olan *Divân*'ı, *Mayhâna* (s. 183)'de 4 bin beyit olarak gösterilmiştir.

Mesnevîleri: 1. *Huld-i barîn* (en yüce cennet, cennet-i âlâ), Nizâmî'nin „*Mağzan al-asrâr*"'ı gibi serî bahrinin *muftâ'ilun muftâ'ilun fâ'ilun* vezninde yazılmıştır. 592 beyitten ibâret olan bu eser, öğüt, nasihat, yol gösterici temsil ve hikâyeleri hâvi 6 „*ravza*"'dan teşekkül eder. Oldukça başarılı sayılan mesnevî, Fahr al-Zamânî-i Kâzvinî'ye göre (*Mayhâna*, s. 183) eksik bırakılmış, fakat Takî al-Din Avhâdî'ye göre (*Urafât*, *Divân*, önsöz, s. 4) ise, tamamlanmış küçük bir mesnevîdir. Bu mesnevî, müellifin „*Divân-ı kâmil*" külliyyâtı dışında ayrı olarak da neşredilmiştir (muhtelif baskıları için bk. Hân Baba Muşâr, *Fihrist-i kitâbhâ-yi câpî-i Fârsî*, I, 1284 v.d.; II, 2906). Ancak bu baskıların hiçbirisi ilmi mânada bir neşir değildir.

2. *Nâzîr u Manzûr* (gören ve görülen), aşk mevzuunda yazılmış bir mesnevî olup Nizâmî'nin „*Husrav u Şîrin*"'i gibi hezec bahrinin *mafâ'ilun mafâ'ilun fa'ulun* vezninde söylenmiş ve 966'da ikmâl edilmiştir (*Divân*, s. 490). Luţf 'Alî Beg Âzar'in başarısız (*Âtaşkada*, II, 635) saydığı bu mesnevî, başkalarının başarılı bir eser olarak kabul edilmektedir (muhtelif baskıları için bk. Hân Baba Muşâr, *ayn. esr.*, göst. yer.).

3. *Farhâd u Şîrin* de Nizâmî'nin „*Husrav u Şîrin*"'inin yazıldığı vezinde nazmedilmiştir. Aslı „*Urafât al-âşîkîn*" sâhibine göre 1.150 beyit (*Divân*, önsöz, s. 4), *Mayhâna* (s. 183) sâhibine göre ise, iki bin beyte yakındır. Müellifi tarafından ikmâl edilemeyen bu mesnevî, 271 yıl sonra Vişâl-i Şîrâzî

(ölm. 1262 = 1845/1846) tarafından 1.251 beyit ilâve edilmek sûretiyle muvaffakiyetli bir şekilde tamamlanmıştır (*Ravzat al-şafâ*, X, 132; krş. *Divân*, önsöz, s. 89; Browne, IV, 181). Ancak Şâbir-i Şîrâzî'ye göre, Vişâl de bu mesnevîyi eksik bırakmış, kendisi ona 304 beyit daha ekliyerek eseri ikmâl etmiştir (*Divân*, önsöz, göst. yer.). Vahşî'nin günümüze kadar gelen bu mesnevîsi, 1.070 beyit olup, her yerde, bilhassa İran ve Hindistan-ı 'da çok tutulmuş, beğenilmiştir (*Âtaşkada*, II, 635; *Hidâyat*, *Mulhâkât-ı Ravzat al-şafâ*, VIII, 573; *Macma' al-fuşahâ*, IV, 107). *Farhâd u Şîrin*'in gerek İran'da, gerekse Hindistan'da muhtelif taş baskıları yapılmıştır (bk. Hân Baba Muşâr, *ayn. esr.*, II, 2906). Bu baskılar da ilmi olmaktan uzaktır.

4. Dağınık mesnevîleri, şikâyet, medih, hiciv, mir-i mirân köşkünün medhi, bir hanımın inşâ tarihi ve seyahate çıkmış bir sevgiliye mektuptan ibârettir.

Edebi şahsiyeti ve san'atı: dinî akide bakımından şiî olan Bâfkî, daha çok içkiye düşkünlüğü (*Âtaşkada*, II, 635) ile tanınmıştır. Kendisi mizac itibarıyla, iki yüzlülükten ve müdâhaneden hoşlanmayan, alçakgönüllü, yalnızlığı seven bir insan olarak göze çarpar.

Oldukça iyi bir şâir olan Vahşî bilhassa lirik gazelleriyle tanınır (*Mayhâna*, s. 181; *Urafât al-âşîkîn*, *Divân*, önsöz, s. 3-4; *Âtaşkada*, II, 635; krş. *Natâ'ic al-afkâr*, s. 733). Ancak kaside türünde, hattâ *Farhâd u Şîrin* mesnevîsi dışında bâzı mesnevî denemelerinde başarılı sayılmaz (*Macma' al-fuşahâ*, IV, 107; Browne, IV, 181). Ayrıca terkib-i bend ve musammatlarında oldukça başarılı sayılabilir. Bilhassa gazelleri kendi devrindekiler ve sonradan gelenler tarafından çok beğenilmiştir (*Tahavvul-i şî'r-i Fârsî*, s. 385 ve krş. s. 72; Luţf 'Alî Beg Âzar, *ayn. esr.*, göst. yer. ile Rîzâ Kullî Hân Hidâyat, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Üslûbu: Hicrî IX. asrın sonları ile X. asrın başlarında ortaya çıkıp, kısa bir zaman sonra Câmî (ölm. 898=1493), Baba Figânî (ölm. 925=1519), bilhassa Şaraf Cihân-i Kâzvinî (ölm. 962 veya 964=1555 veya 1557) ve diğerlerinin gayretiyle gelişip olgunlaşan üslûp, nihâyet Vahşî'nin elinde en mükemmel şekline almış olup, daha sonra ortaya çıkan Hind üslûbu ile hemen hemen aynılık göstermektedir. Gerçekten de kelimelerin seçimi ve terkiplerin tanzimi ve bunların gerektiği yere oturtulması ile temin ettiği husûsî bir âhenk, ağır ve uzun vezinleri kullanması bakımından Hind üslûbu ile hemen hemen aynıdır. Vahşî'nin Hind üslûbundan biraz farklı tarafı, onun, devrinin şivesine tâbi olması, külfetli edebiyat dilinin kelimelerinden uzak ve fakat büyük ölçüde halkın ve yaşadığı çevrenin diline, konuşma tarzına ve ifade âhengine yakın bir dil ve eda ile şiirlerini terennüm etmesidir.

Ayrıca Vahşî'nin gazelleri, beyit sayısı bakımından

da Hind üslûbu ile söylenmiş gazellerden daha kırsadır. Nitekim ikisi istisna edilirse (*Divân*, s. 68-70), en uzun gazeli 9 ve en kıyası 4 beyittir (*Divân*, s. 18 v.d., 11, 38, 40, 49 v.d., 80, 139). Hind üslûbundaki gazellerde felsefe, ahlâk ve tasavvuf gibi muhtelif konulara dokunulduğu halde, Vahşi'nin gazellerinde sâdece aşka yer verilmiştir.

Netice olarak Vahşi, orta derecede bir şâir olmakla beraber bilhassa gazel nev'inde gösterdiği mahâret ve aşk konusunu işlemekteki başarısı ile, Safevî devrini tenkid edilmekten kurtarmağa namzet iki üç şâirden birisidir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka, bk. Afşar İrac, *Şâiri ki ba-mayhâna mord*, *Macallâ-i Dâniş*, yıl 2, s. 254-258; Aşâr-i Vahşi-i Kirmânî, *Manhûl az safina-i Şâib*, *Macallâ-i Armağan*, yıl 19, s. 197-200, 314; E. G. Browne, *History of Persian Literature in Modern Times* (Cambridge, 1924), s. 238; ayn. mll., *Descriptive Catalogue* (Kalküte, 1942), s. 300; *Farhâd-i Nişâmî ve Farhâd-i Vahşi*, *Macallâ-i suhan*, yıl 3, s. 214-221; Husaynî (Mir Husayn Düst), *Tazkira-i Husaynî* (Laknav, 1292), s. 358 v.d.; İsmâ'il Hamîd al-Mulk, „*Şarh-i ahuâl-i Mavlânâ Vahşi*“, *Divân-i Mavlânâ Vahşi* (Tahrân, 1348 hş.), s. 3-16; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-zunûn* (İstanbul, 1943), II, 1921; Mirzâ Muhammed Tahîr, Naşrâbâdî, *Tazkira-i Naşrâbâdî* (Tahrân, 1317 hş.), s. 472; Raşîd Yâsamî, „*Vahşi-i Bâfkî*“, *Macallâ-i Ayanda*, yıl 1, s. 186-190, 257-265, 346-350, 424 v.d. 440-443; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (London, 1881), II, 663 v.d.; M. Şabâ, *Rûz u ravşan* (Hüpal, 1297), s. 555 v. dd.; Şâdik Amîr al-mulk Sayyid Muhammed, *Şam'-i ancuman* (Hindistan, 1293), s. 522; Şâdîkî Kitâbdâr, *Macma' al-havâşş* (Teb-riz, 1327 hş.), s. 141-144; Sipahsâlâr, *Fihrist-i kitâbhâna-i Maclis-i Şûrâ-yi millî* (Tahrân, 1318-1321 hş.), s. 609 v. dd.; Tamkîn Zayn al-Âbidîn-i Şîrvânî, *Riyâz al-sayyâha* (İsfahan, 1329 hş.), s. 218 v.d.; Tavhîdî Pür, *Gulhâ-yi Cavidân dar büstân-ı adab-i İran* (Tahrân, 1326 hş.), s. 253-264; Zünûzî İbn 'Abd al-Rasûl al-Husaynî, *Riyâz al-canna*, Üniv. Kütüp., FY, nr. 578.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

VAHY. [Bk. VAHİY.]

VÂ'İL. [Bk. TAGLİB.]

VAKÂLA. [Bk. VEKÂLET.]

VAK'A NUVİS-VAKÂYİ' NUVİS. [Bk. VEKÂ-YİNÜVİS.]

VAKAP (Malaya ve Cava'da bu şekilde, yahut Şarkî Hindistan adalar grubundaki müslüman halk arasında küçük değişiklikler ile vakf [b. bk.]'ın aynı olarak geçer.) Vakf, bilinmektedir; ancak *vakap* edilen emlak, münferid olarak mevcut olup,

dâima dinî maksad için kullanılır. Vakaplara kanunî hükümler uygulanır. Bunun mahallî hukuk ile ihtilafı hâlinde, Minangkabau ve Merkezî Sumatra'da olduğu gibi, münferid şahsın şahsî hukuku bulunmadığı yerlerde vakap yapılamaz; şahsî esas hak, daha üstün bir kanun tarafından tahdîd edilmedikçe, meselâ Cava adasının Cavalılarla meskûn kısmında olduğu gibi, hiçbir arâzi parçası ferdler tarafından vakap yapılamaz. Umûmî kanâat, kanuna uygun olarak, dinî maksatlara hizmet eden halk müesseselerini vakap olarak kabûl eder. Meselâ, şart tâyin edilmese bile üzerinde câmler bina edilen ve mezarlık hâline getirilen arâzi dahi vakap telâkki edilir. Bilhassa Cava ve Madura'da olduğu gibi, vakaf arâzisinin idâresi, dinî mahkemelerin bulunduğu yerlerde, o mahkemeyi temsil eden bir hâkime âittir. Diğer yerlerde, eğer bir *nâzir* yok ise, o câmin müstahdeminin vakapı idâre etmesi usûlündendir.

Bibliyografya: C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië* (Leyden, 1931), II, 166 v. dd.; Koesomah Atmadja, *De Mohammedaansche vrome stichtingen in Indië*, La Haye, 1922 (bilinen vakapların bir listesini ihtivâ eder.).

(R. A. KERN.)

VAKÂR. [Bk. VAKÂR.]

VAKÂR. VAKÂR. Mahlası Vakâr (Browne'da Viqâr şeklinde harekelenmiş) olan Mirzâ Ahmed Şîrâzî İranlı bir şâir olup, şâir Vişâl'in altı oğlunun en büyüğüdür. Beş kardeşi de şâir olarak tanınmıştır. Vişâl'in şiirine âit örnekler Rizâ Kuli Hân'ın *Macma' al-Fuşahâ*, II, 528 v. dd. ve Browne'nın *Persian literature in Modern Times*, s. 318, adlı eserlerinde bulunmaktadır. Son zikredilen eserin 301,319 v. dd. ve 323 v. dd. 'de aynı zamanda Vakâr'ın diğer kardeşleri Farhang ve Dâvarî'nin eserlerinden örnekler de bulunmaktadır. *Macma'* (II, 103 v. dd.) 'da Vişâl'in ikinci oğlu Mahmûd Hâkîm'in iki tane daha şiiri, 384. sahifesinde ise, Farhang'in şiirleri yer almaktadır. Vakâr ve beş kardeşinin Naşîr al-Dîn Şâh hakkında yazdıkları altı kaside Rieu (*Supplement*, British Museum, yazma, nr. 370) 'de verilmiştir. Rizâ Kuli Hân (*ayn. esr.*, II, 82 v. dd.), Vişâl'in diğer bir oğlu olan Tavhîd (Mirzâ İsmâ'il Şîrâzî)'in birkaç şiirini verir.

Vakâr 1232 (1817) 'de doğmuş olmalıdır (bk. Rieu, *Supplement*, s. 230; Browne, *ayn. esr.*, s. 300). Vakâr, babasının ölümü (1262 = 1846) 'nden birkaç yıl sonra, kardeşi Mahmûd ile birlikte Hindistan'a gitti. Takriben 1266 (1849) 'dan, *navvâb* Nuşrat al-Davla'den kendisinin Şîrâz'a dönmeye sebep olan mektubu aldığı 1268 (1851) 'e kadar Bombay'da kaldı. Rizâ Kuli Hân, Vakâr'ın Bombay'da çok itibar gördüğünü söyler. Ancak şâir burada vatan hasreti çekmiş görünmektedir. *Macma'* (II, 552) 'daki mısralar, Hindistan'daki muvakkat kalışını gösterir.

Vakâr 1274 (1857/1858) 'te kendisini hil'at ve aylıkla şerefliendiren Şâh Naşîr al-Dîn'in huzuruna çıkartıldı. Şâirin ölüm tarihi kesin olarak kaydedilmiş görünmüyor. Rizâ Kuli Hân, sâdece iyi bir Arap dili âlimi değil, aynı zamanda iyi bir hattat olan Vakâr tarafından Hindistan'da istinsah edilmiş, Calâl al-Dîn-i Rûmî'ye âit bir *Mesnevî* nüshasından bahseder.

Eserleri : *Bahrâm u Bihruz*, bir mesnevî olup bu eser ve içindekiler için bk. Rieu, *Supplement*, s. 229 v. dd.; *Ancuman-i Dâniş*, Sa'dî'nin *Gülîstân*'ı tarzında, kısa hikâye ve fıkralardan meydana gelen bir eserdir. Rieu (*ayn. esr.*, s. 230) 'ye göre, taş basması olarak 1281 (1864/1865) 'de tamamlanan bu eser, şâir tarafından 1289'da Tahrân'da basılmıştır.

Vakâr'ın lirik şiirlerinden seçmeler *Macma' al-Fuşahâ* (II, 548 v. dd.) 'da bulunmaktadır. Bu şiirler, Kaçarlar devrinin (bk. Browne, *ayn. esr.*, s. 299) ilk yarısında yaşamış olan bir şâirden bekleneceği tarzda, Moğul öncesi devirdeki, eski an'anevi benzerlerine göre yazılmıştır. Vakâr'ın kaside, kıt'a v. b. ve musammatları da vardır. Moğul devrinden önce bile itibardan düşmüş olmasına rağmen, bu tarz şiir Kaçar devrinde yeniden revaç bulmuştur (Browne, *ayn. esr.*, s. 163).

Vakâr, Naşîr al-Dîn Şâh'dan başka, Tahmâsp Mirzâ Mu'ayyid al-Davla ve Nuşrat al-Davla Fîrûz için de medhiyeler yazmıştır. Bilhassa medhiyelerinde tamamıyla Orta-çağ saray şâirlerini hatırlatan kıssalara sık sık rastlanır (msl. *Macma'*, II, 550).

Klasik tarzdaki çok ince teşbihlerinden biri, onun bir kasidesinde mevcuttur. Kar bulutu, ağzı köpüklü ve başlığı kırılmış bir deveye benzetilir; deve Aden'den gelen incilerle yüklüdür; ancak yük çözülmüş ve inciler etrafa saçılmıştır (*Macma'*, II, 552). İran medhiyelerine yabancı olmayan, fakat garbin yadırgadığı tasvirler Nuşrat al-Davla Fîrûz'a yazılmış kasidede bulunur (*Macma'*, II, 553).

Kezâ klasik devre edebî san'atları da bu şiirlerde yer alır; msl. Şayh-i sâlih'ard ve Şayh-i Hürdsâl (*Macma'*, II, 550) kelimeleri arasındaki tecnis zikredilebilir. Vakâr bâzan iç kafiye kullanır (msl. *Macma'*, II, 551, 555). Teşbihler eski şeklindeki tabiat tasvirlerini yahut âşıkâne mevzûları ihtivâ eder. Âşıkâne olanlar arasında bir tanesi (*Macma'*, II, 549), Vakâr'ın kardeşi Dâvarî'nin hoş bir musammatı (Browne, *ayn. esr.*, s. 319 v. dd.) ile bazı benzerlikler gösterir.

Vakâr'ın lirik şiirlerinin muhtevâsı, diğerlerine nazaran daha az alâka çekicidir. Esas itibarıyla Vakâr, Orta-çağ şiirindeki fikirler dairesi içerisinde kalmıştır. Medhiyelerinden başka dinî ve ahlâkî muhtevâlî şiirleri de vardır (bunlar onun en iyi şiirlerinden değildir). Şîrâz depremi üzerine babasına manzum olarak yazdığı bir mektubu vardır. Hattâ o, humma üzerine de bir şiir yazmıştır.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka bk. *Grundriss der Iran. Philologie*, II, 314. (C. F. BUCHNER.)

VAKF. [Bk. VAKIF.]

AL-VAKİ'A. [Bk. VAKİ'A.]

VAKİ'A. AL-VAKİ'A, *Kur'ân*'ın LV. sûresi-nin adıdır. Sâdece 81. ve 82. âyetlerinin Medine'de nâzil olduğu rivâyet edildiğinden, bütünüyle Mekki, yâni Hicret'ten önce Mekke devrine âit olduğu kabûl edilen bu sûre, *Kur'ân*'ın sonlarına doğru 27. cüzde yer almaktadır. Sûrenin adı olan *al-Vakî'a* kelimesi „vukua gelen, vukuu muhakkak olan hâdise“ mânasına gelmekte ve ilk âyetinde bulunmaktadır. Âyetlerinin sayısı üzerinde bâzı farklı rakamlar verilmiştir: Hicâz ve Şam kırâat mütehasşısı 99, Basralılar 97, Kûfeliler ise, 96 âyet kabûl etmekte olup, bugün yaygın olan *Kur'ân* nüshalarında bu son sayı görülmektedir. Sûrenin 1,278 kelime, 7,053 harf ihtivâ ettiği de tesbit edilmiş olup, fâsılları *t,a,n,m,d,b* ve *l* harfleridir ki müfessirler bunları hatırlanması kolay olsun diye „la budde minbu“ ifâdesinde toplarlar.

Kırâat ve dil âlimleri sûrenin bâzı kelimelerinin okunuş ve i'râbında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. 19. âyetinde bulunan „la yunzifûne“ (akıllarını gidermezler) fiilinin zay harfinin okunuşu ile ilgili olarak, Medine ve Basra kırâatçileri mezkûr harfi fethalı, Kûfeli kırâatçiler ise, yukarıda kaydedildiği şekilde kesreli okumuşlardır (*Tafsîr al-Tabarî*, Bulak, XVII, 91; al-Dânî, *K. al-Taysîr fi'l-kirâat al-sab'*, nşr. Otto Pretzl, İstanbul, 1920, s. 207). al-Tabarî her iki okunuşun da doğru olduğunu kaydeder (*Tafsîr*, XVII, 91). 22. âyetin i'râbı da farklı şekillerde düşünülmüştür: Kûfeli kırâatçiler ile bâzı Medineli kırâatçiler âyeti, daha önceki âyetlerin başında yer alan „al-fâkîha“ ve „al-laḥm“ kelimelerinin i'râbına uyarak kesre ile „ḥûrin'inin“ diye okurlar ki bu şekilde okuyanlar arasında Abû Ca'far (ölm. 130=747), Hamza (ölm. 156=773) ve al-Kisâ'î (ölm. 189=804) vardır (bk. İbn al-Cazârî, *al-Naşr fi'l-kirâat al-âşr*, nşr. 'Alî Muhammed al-Dabbâ', II, 383; ayrıca bk. al-Dânî, *K. al-Taysîr*, s. 207). Medineli diğer kırâatçilerle, Mekkelî, Kûfeli ve bâzı Basralılar ise, bunu mübteda kabûl edip, bugün *Kur'ân* nüshalarında mevcut merfû şekliyle okumuşlardır. al-Tabarî bu iki kırâat şeklinin de doğru olduğunu kabûl etmektedir (*Tafsîr*, XVII, 91). Kırâat ve i'râba ilgili belli başlı diğer farklı rivâyetler de şunlardır:

29. âyetin başında yer alan „talḥin“ kelimesini, 'Alî b. Abî Tâlib'in „tal'in“ diye okuduğu rivâyet edilir (*Tafsîr al-Tabarî*, XVII, 93). 37. âyetteki „uruben“ Medineli ve Kûfeli bâzı kırâatçilerce, yazıldığı şekilde okunduğu halde, bâzı Kûfeli ve Basralılar tarafından „urben“ diye okunmuştur ki, bu okunuş Temîm ve Bekr lehçelerine uygundur. Ancak al-Tabarî „uruben“ şeklinin

daha doğru olacağı görüşündedir (*Tafsîr*, XVII, 97). 52. âyetle geçen „şacarin“ kelimesi ‘Abdullah’ın kırâatinde „şacaratın“ şeklindedir (*Tafsîr*, XVII, 101). 55. âyetteki „şurb“ kelimesi, Medineli ve Kûfeli bütün kırâatçilerce yazıldığı şekilde; fakat bazı Mekke, Basra ve Şamlılarca „şarb“ diye okunmaktadır. al-Tabarî, her iki okunuş arasında mânada değişikliğe sebep olacak bir fark olmadığını ilâve etmektedir (XVII, 101). 75. âyetle yer alan „mavâzî“ kelimesini Medine ve Basralı kırâatçilerle bazı Kûfeli kırâatçiler bu cemi şekliyle okudukları halde, ekseriyeti teşkil eden diğer Kûfeliler müfred olarak „mavâzî“ diye okumuşlardır [İbn al-Cazari bu meyanda Hamza, al-Kisâ’î ve Halaf (229=844)’in adını verir (*al-Naşr*, II, 383). al-Dâni, sâdece ilk iki kırâatçinin adını kaydeder (*K. al-Tafsîr*, s. 207)]. Ancak al-Tabarî’ye göre, bu iki okunuş da doğrudur (XVII, 105); ayrıca bk. Abû Dâvûd al-Sicistânî, *K. al-Maâşîh* (nşr. A. Jeffery, Leyden, 1937, s. 72). 89. âyetteki „ravhûn“ kelimesi bütün kırâatçiler tarafından yazıldığı şekilde okunmuş, ancak al-Hasan al-Basrî „ruhûn“ diye okumuştur. al-Tabarî, mezkûr iki okunuş arasında ilkinin, kırâatçilerinin gösterdiği delilde birleşmeleri dolayısıyla, daha doğru olacağı görüşündedir (XVII, 109).

Vakî’a sûresinin, evvelinde yer alan LIV. *Rahmân* sûresiyle muhtevâ bakımından bazı münâsebetleri olduğu da iddia edilmiştir. Mezkûr sûrede müminlere nimetler, mücrimlere ise, azab verileceği kaydedilmiş, müminlerin fazilette farklı iki zümreye ayrıldığı ihvas edilmiştir. Böylece ortaya çıkan üç zümrenin bu sûrede de muhtelif yönleriyle ele alındığı görülür. Bunların, *Rahmân* sûresinin son âyetinde yer alan celâl ve ikrâmın bir tecellisi olduğu da iddia edilmiştir. Fihakika ilk sûrede göğün yarılacağı zikredilmiş, bu sûreye ise, kıyamet koptuğu zaman yerin ve dağların sarsılıp dağılacakının hatırlatılmasıyla başlanılarak her iki sûrenin muhtevâsı arasında mâkul bir sıralamanın mevcûdiyetine dikkat çekilmiştir.

Mezkûr üç zümrenin karşılaşılabilecek durumlar, sûrede esas ağırlığı teşkil eder. Kıyametin kopmasıyla belirecek bu üç zümreden cennete gireceklerin *Aşhâb al-maymana* (âyet 8; *aşhâb al-yamîn*, âyet 27, 38, 91) ile daha üstün olanlar (*al-sâbiqîn*, âyet 10; *al-Muğarrabûn*, âyet 11) in gıpta edilecek nimetlere (âyet 17, 23; 28, 34; 36, 37), işledikleri amellerin bir mükâfatı olarak (âyet 24) nâil olacakları kaydedilmektedir. Cehennem gidecekler, dünyada günahlarında ısrar eden (âyet 46), ba’s olunacaklarını inkâr eden (âyet 47), *aşhâb al-ma’sûma* (âyet 9; *aşhâb al-sîmâl*, âyet 41) ler olup, karşılaşılabilecek feci durumlar (âyet 42, 44; 52, 55) hatırlatılmakta, hayatın (âyet 57), ölümün (âyet 60), kâinattaki herşeyin, suyun (âyet 69), ateş (âyet 71), ağaç (âyet 73) in hakiki sâhibinin sâ-

dece Allah olduğu belirtilerek, bunların birer mükâta (tezkire) ve istifade vesilesi olarak yaratmanın tâzim edilmesi ihvas ve ihtar edilir (âyet 74, 96).

Bibliyografya: Metinde kaydedilenlerden başka bk. al-Zamahşarî, *al-Kaşşâf* (Kahire, 1308), II, 428, 433; al-Bayzâvî, *Anvâr al-tanzîl* (İstanbul, 1305), s. 709, 714; al-Âlûsî, *Rûh al-ma’ânî* (Kahire, 1301), VIII, 310, 336; Râşid al-Dîn Maybudî, *Kaşf al-asrâr va’uddat al-ab-râr* (nşr. ‘Alî Asgâr Hikmat), Tahran, 1380, IX, 436, 472; al-Râzî, *Mafâtîh al-ğayb* (Kahire, 1278), VI, 186, 227; M. Hamdi Yazır, *Hak dîni Kur’an dili* (İstanbul, 1936), s. 4699-4727.

(AHMED SUBHI FURAT.)

AL-VAKİDİ. [Bk. VAKİDİ.]

VAKİDİ. AL-VAKİDİ. İlk büyük islâm tarihçilerinden Abû ‘Abd Allâh Muhammed b. ‘Omar b. Vakîd al-Aslamî al-Madanî, 130 (747) yılı başlarında, Medine’de Mavâlî’den bir âileden dünyaya geldi. Dedesi Vakîd’e nisbetle al-Vakîdî, dedesinin Banû Sahm’dan ‘Abd Allâh b. Buraydat al-Aslamî’nin mevlâsı olması dolayısıyla al-Aslamî, Medineli olması dolayısıyla al-Madanî nisbelerini aldı. İbn Hurdâzbeh’ten yapılan bir nakle göre, annesi İranlı esirlerden Medineli meşhur muğanni Şâib Hâşir’in torunlarından ‘İsâ b. Ca’far’in kızıdır (*al-Ağânî*, Dâr al-Kutüb tab’ı, VIII, 322). İbn İshâk, Abû Ma’sar ve zamanındaki bir çok tarihçi gibi bir mevlâ olan al-Vakîdî, tarihinin kültür bakımından en parlak devrini yaşayan Medine muhitinde yetişti. Medine’de Malik b. Anas, Usâma b. Zayd b. Aslam, Abû Ma’sar Naciî al-Sindî, Mekke’de İbn Curayc, Hicâz ve Irak muhitlerinde Sufyân al-Şavri, Ma’mar b. Râşid, İbn Abû Zî‘b, Dimâşk’ta Sa’îd b. ‘Abd al-‘Azîz, al-Avzâ‘î, Hişâm b. al-Ğâz, Sa’îd b. Başîr, Humus’ta Sazer b. Yazîd, Mu’aviya b. Sâlih v. s.’den ders aldı. Talebeleri arasında ise, kâtibi Muhammed b. Sa’d, al-Şâfi‘î, İbn Abî Şayba, Abû ‘Ubayd al-Kâsim b. Sallâm gibi ünlü kişiler bulunmaktadır (hocalarının ve talebelerinin tafsillatlı listesi hakkında bk. İbn Sa’d, II/1, 1; IV/11, 77; *Tarih Bağdâd*, III, 3; İbn ‘Asâkir, X, 1b—2a; *Tarih al-İslâm*, VI, 107b; *Siyar a’lâm*, VI, 130a; *İkd al-cumân*, VIII, 169b—170a; *Tahzîb al-tahzîb*, IX, 363). Vakîdî, fıkıh ve tarih sâhalarında kendini gösterdi. Fıkıh sâhasında Malik b. Anas, Sufyân al-Şavri ve al-Avzâ‘î’nin, tarihte Abû Ma’sar, Ma’mar b. Râşid ve adından bahsetmemesine rağmen İbn İshâk’ın te’siri altında kaldı. Kırk yaşlarına kadar onun ne yaptığı hakkında açık bir bilgiye sâhip değiliz. Kaynakların bir kısmında imâ edildiği gibi bu devirde tahsilini tamamlamakla meşgul olmuş, Medine’de mağâzî ve siyer okunmuş olmalıdır (bk. *Tarih Bağdâd*, III, 7; *Tarih Dimâşk*, X, 4a; *Mir’ât*, IX, 43a; *Tarih al-İslâm*, VI, 108b; *Siyar a’lâm*, VI, 131a). Bu sıralarda siyer ve mağâzî sâhalarında kendini kabul ettirmiş olmalı ki, 170

(786)’te, veziri Yahyâ b. Halîd al-Barmakî ile hac ziyaretleri esnâsında (Tabarî, III, 605), Medine’ye gelen Halife Hârûn al-Râşid şehrin mukaddes mahallerini ve bu mahallerle ilgili Peygamber’in hâtıralarını en iyi bilen bir kişinin rehber verilmesini isteyince, kendisine, al-Vakîdî tavsiye edilmiştir (İbn Sa’d, V, 315; İbn ‘Asâkir, X, 7a—b; *İkd al-cumân*, VIII, 170b; *Siyar a’lâm*, VI, 132a). Halife ve veziri tarafından takdir edilen al-Vakîdî mühimce bir meblağ ile mükâfatlandırılmıştır.

Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre o, saray ile arasında meydana gelen bu münâsebetten 180 (796) senesindeki sıkıntılı ânında faydalandı. Buğday ticâretinden iflâş edip, 100.000 dirhem borca girmesi üzerine, karsının tavsiyesiyle aynı yılın şâban (teşrin I)’ında Bağdâd’a gitti. Halife ile vezirinin Rakka’da olduğunu öğrenince, Fırat üzerinden gemiyle oraya geçti. Rakka’da Medine’ye yeni kadı tayin edilen yakın arkadaşı Balkâr al-Zubayrî’nin tavassutu ile Vezir Yahyâ’nın huzuruna çıktı. Vezir onu iyi karşılayarak himâyesine aldı. Böylece Vakîdî, halifeden ve vezirden aldığı paralarla durumunu düzeltti. Bundan sonra Bağdâd’da yerleşti (İbn Sa’d, V, 315—319, VII/11, 77; *Tarih Bağdâd*, III, 4; İbn ‘Asâkir, X, 7b—8b; *Siyar a’lâm*, VI, 132a—b, v. s.). Bermekilerin gözden düşmesinden sonra bile Yahyâ’yı medhetmesi, gerçek hâmisinin o olduğunu göstermektedir (İbn Sa’d, V, 319—321; *Murûc* [Kahire tab’ı], II, 237; *İrşâd*, VII, 57). Hârûn al-Râşid ve oğlu al-Amîn devrinde onun Bağdâd’ın şark kısmında kadı olduğu söylenir (*Tarih Bağdâd*, III, 3; İbn ‘Asâkir, X, 8a; *İrşâd*, VII, 56; *Tahzîb al-tahzîb*, IX, 364; 187=803 yılında kadı; al-Sahmî, *Tarih Curcân*, Haydarâbâd, 1369=1950, s. 165).

204 (819) başlarında Ma’mûn halife olunca Vakîdî’nin yıldızının parladığı görüldü. Halife onu Bağdâd’ın şark kısmındaki, ‘Askar al-Mahdî (sonraları al-Ruşafa)’ye kadı tayin etti. O, bu vazifede iken 78 yaşında Bağdâd’da öldü (11 zilhicce 207=27 nisan 823) ve ertesi gün al-Hayzurân kabristanına gömüldü. Borçları Halife Ma’mûn tarafından ödenmiştir (İbn Sa’d, V, 321, VII/11; ve diğer kaynaklar). Kendi adını ve künyesini taşıyan oğlu *Kitâb al-tarih*’ini rivâyet etmiştir (*Mir’ât al-zamân*, IX, 43b).

Kaynakların ittifakına göre al-Vakîdî, *Kur’ân*, fıkıh, hadîste geniş bilgi sâhibi, bilhassa siyer, mağâzî, futûh, tabakât ve tarih sâhalarında da büyük bir âlimdi. Bu mevzulardaki görüşlerini çeşitli eserlerinde toplamıştır (İbn Sa’d, V, 314; VII/11, 77 ve diğer kaynaklar). Bunların listesi İbn al-Nadîm, Yâkût ve al-Safadî tarafından verilmektedir (*al-Fihrist*, s. 98 v. d.; *İrşâd*, VII, 57 v. d.; al-Vâfi, IV, 239). Bunlardan fıkıh, *Kur’ân* ilimleri ve hadîs sâhalarıyla ilgili olanlar *Kitâb al-manâkıh*, *Zikr al-Kur’ân*, *al-Targîb fî ilm al-Kur’ân*, *Ğalağ al-ricâl*,

Ğalağ al-hadîs, *al-Sunna va’l-camâ’a va zamm al-havâ va tarğ al-hurûc fî’l-fitan*, *İhtilâf ahl al-Madîna va’l-Küfe fî abvâb al-fikh*, *Kitâb al-âdâb*; tarih sâhasındaki eserleri ise *Kitâb al-tarih va’l-mağâzî va’l-mab’as*, *Aşhâb Maḥka*, *Kitâb al-tabakât*, *Futuḥ al-Şa’m*, *Futuḥ al-İrâk*, *Kitâb al-camal*, *Maḥtal al-Husayn*, *al-Sıra*, *Azvâc al-Nabl*, *Kitâb al-Ridda va’l-Dâr*, *Harb al-Avs v’al-Hazrac*, *Kitâb Şiffin*, *Vafât al-Nabl*, *Amr al-Habaşa va’l-Fil*, *Kitâb al-sakîfa va bay’at Abî Bakr*, *Sirat Abî Bakr va vafâtuhâ*, *Marâ’i Kurayş va’l-Anşâr fî’l-Kaṭâ’i’ va vaz’ ‘Omar al-davâ’in va taṣrîf al-ḥabâ’il va marâtibuhâ va ansâbuhâ*, *al-Tarih al-ḥabîr*’dir. Bunlardan başka, al-Safadî, *Zikr al-azân*, İbn Sa’d, *Tu’am al-Nabl* (VII/11, 48), İbn Abû’l-Hadîd, *Kitâb al-sürâ* (*Şarḥ Nahc al-balâğa*, IX, 15 v. d.), İbn ‘Asâkir, *Kitâb al-şavâ’if* (*Tarih Dimâşk*, I, 385) adlı eserlerinden bahsetmektedirler. Bu son dört eserden ilk ikisinin diğer eserlerinin fasılları olması muhtemeldir.

Görüldüğü gibi Vakîdî’nin eserlerinden büyük bir kısmı tarih sâhasındadır. İslâm müellifleri, onu islâm tarihinin başlıca kaynaklarından sayarlar. Bununla beraber tarihe dâir eserlerinde fıkıh ve hadîsle ilgili bilgiler de vermektedir. Fıkıh bakımından kuvvetli sayılan al-Vakîdî, hocalarından Malik b. Anas ve Sufyân al-Şavri mekteplerinin te’siri altındaydı (İbn ‘Asâkir, X, 3b; *İrşâd*, VII, 55; İbn Farḥûn, *al-Dibâc al-muzahhab*, s. 230; İbn Sa’d, V, 314). Hadîs sâhasında geniş bilgi sâhibi olmasına rağmen *şîka* veya *za’îf* olduğuna dâir de görüşler ileri sürülmüştür. Ahmed b. Hanbal, Buhârî ve muhaddislerin çoğuna göre, *za’îf*, yalancı hadîsçiler arasında yer alır. İbn Abû Şayba, İbn al-Mubârak, Abû ‘Ubayd al-Kâsim b. Sallâm ve bir kısım muhaddis ise, onu *şîka* (Sağlam) hadîsçilerden sayarak hakında sitâyîşkâr sözler söylerler (*Tarih Bağdâd*, III, 8—19; İbn ‘Asâkir, X, 4a—6a; *İrşâd*, VII, 56; *al-Vâfi*, IV, 238 v. d.; *Siyar a’lâm*, VI, 130b—131b; *Tarih al-İslâm*, VI, 107a—108a; *İkd al-cumân*, VIII, 170a; *Tahzîb al-tahzîb*, IX, 364 v. d.). Şîbî b. al-Cavzi onun lehinde ve aleyhinde söylenenleri sıraladıktan sonra kesin hükmü Allah’a havale eder (*Mir’ât al-zamân*, IX, 43b—44a). Kitapları arasında *Ğalağ al-hadîs* ve *Ğalağ al-ricâl* gibi eserlerin bulunması onun ilk hadîs tenkitçilerinden olduğunu gösterir. Onu bu bakımdan tenkit edenler, bilhassa yakın rivâyetlerin metinlerini ve senedlerini ayrı ayrı değil, birleştirilerek zikretmesi üzerinde dururlar (*Tarih Dimâşk*, X, 6a). Daha aşağıda görüleceği üzere tarihte de aynı üslûlî tâkib etmiştir. Bu onun rivâyetler arasındaki mukâyese kabiliyetini ve şekilcililiğe fazla ehemmiyet vermediğini gösterir. Zîrâ, hadîs kitaplarında sâdece senedlerde farklılık gösteren, ancak mâna bakımından değişmeyen tekarırlar vardır. Bize göre, hadîsçilerin onu tenkid etmesi kendi baş düşmanları olan Ma’mûn ile onun

iyi münasebetler içinde bulunmasındandır. Böyle bir şahsın Ahmed b. Hanbal ve taraftarlarınca şüpheyle karşılanması pek tabiidir. İbn al-Nadim onun takiiye gösteren mutedil bir şii olduğunu kaydeder. Bu iddiasını desteklemek için „Musa'nın asası, İsa'nın ölümleri diriltmesi gibi, Ali de Peygamber'in mucizelerindendir“ hadisini onun rivayet ettiğini söyler (*al-Fihrist*, s. 98). Fakat, İbn al-Nadim bu hususta yalnız kalır. İtikâdî mevzulara çok ehemmiyet veren ve bu hususta ince eleyp sık dokuyan hadisçiler, diğer müellifler ve şî'a ricâl kitapları onun şiliğinden hiç bahsetmezler. Bu konuda ihtiyatlı davranan devrimiz araştırmacılarından J. Horovitz, onun takiiyesini isbat etmek için, Ali'nin iştirak ettiği kesin olan hadislerde onun adını bâzan anmadığını ve eserine Ali'ye düşman rivayetleri de aldığını söyler (Horovitz, *De Vakidi libro*, s. 43 v.d.; ayrıca Noldeke, *ZDMG*, LII, 31; W. Sarasin, *Das Bild Alis*, s. 21 v.d.). Aynı araştırmacı, Vakidi'nin *Mavlid al-Hasan va'l-Husayn* adında bir eser yazmasını ve Peygamber'in 'Ali'nin kollarında öldüğünü destekleyen deliller toplamış (bk. İbn Sa'd, II/1, 50, 51, 61, 76, 86) nın da onun şiliğini destekleyen hususlardan olduğunu ifade eder. Vakidi ile Abbâsîler arasındaki sıkı münasebetler ise, mümkün olduğu kadar onu, Abbâs'ın islâm tarihindeki rolünü lehte göstermeye sevk etmiştir. Bu sebeple, Bedr esirleri arasında onun adını vermez (Horovitz, *ayn. esr.*, s. 44 v.d.; Noldeke, *ayn. esr.*, s. 21). Caetani ise, *Annali*, II, 89'da, İbn İshâk'tan naklen Abbâs'ın esir alınış hakkındaki Tabari (I, 1341)'nin kaydını Vakidi'nin bilmediğini söyler. Halbuki, Vakidi'nin bu hikâyeyi bildiği anlaşılıyor (bk. İbn Sa'd, IV/II, 6). Ömer'in divanda Abbâs'ın isteklerine ön planda yer verdiği ve onun Hicret'ten önce islâmiyeti kabûl etmesi gerektiği mes'alesinde ise, Vakidi başlıca kaynak olarak görülür (İbn Sa'd, VI, 20; ayrıca bk. Caetani, *Annali*, h. 20. yıl hadiseleri, 264, 266 ve 341).

Vakidi'nin asıl söz sâhibi olduğu tarih sâhasına gelince, yukarıdaki eserlerinin listesinden de anlaşılacağı üzere bazı kaynaklarda onun Câhiliye devrini bilmediği söylenmesine rağmen (bk. *Tarih Dimashk*, X, 3; *Siyyar a'lâm*, VI, 130b) o, yalnız islâm devriyle değil aynı zamanda islâm öncesi Mekke ve Medine tarihi ile de meşgul olmuştur. Ancak bu husûsa dâir eserleri bize kadar gelmediği gibi bu hususlarda ondan kimlerin faydalandığı da bilinmemektedir. Islâm devri hakkındaki eserleri ise umûmî tarihler, sıret, mağâzî, futûh, tahakât kitapları, kültür tarihine dâir olanlar gibi çeşitli mevzulara ayrılır. Bütün bunlardan bize kadar geldiği kesin olarak bilinen *Kitâb al-mağâzî*'dir. Bankipore, nr. 1042'deki *Kitâb al-Ridda* ile *Zâhiriyye* (sıra nr. 74)'deki *Mavlid al-Nabi*'nin nüshaları üzerinde henüz çalışma yapılmamış ve bunların gerçek nüshalar olup olmadığı tesbit edilmemiştir.

186 (802) senesi hâdiselerinden de bahseden *Kitâb al-tahakât*'tan, *al-sıra* (bk. Bibl. Arab. Hisp., IX, 231)'den, *Kitâb al-mab'as va'l-mağâzî*'den, *Kitâb al-azvâc*'tan ve diğer eserlerinden, İbn Sa'd, *al-Tahakât al-kabîr*'de bol bol istifade etmiştir. Klasik islâm kaynakları, İbn Sa'd'ın ondan nakillerinin sağlamlığında ittifak hâlinde dirler. Hattâ, İbn Sa'd'ın eserindeki ilgili kısımların hepsinde başlıca kaynak, hocası al-Vakidi'dir. Tabari, en azından 179 (795) senesine kadar gelmesi gereken *al-Tarih al-kabîr*'den sık sık bahseder (bk. Tabari, III, 639). Onun bazı eserlerinden ve *Kitâb Şiffin*'den İbn Abî'l-Hâdid, *Şarh Nahc al-balâğa* II, 267; III, 19—23, 28 v.d., 35—37, 55—58; XV, 1—71; XVII, 257—284; XVIII, 7—21'de ve İbn Hacer, *al-İşâba*, I, 533, 617, 652; II, 716, 920; III, 66, 922, 937, 963, 1205; IV, 184, 339, 401'de nakillerde bulunurlar. *Kitâb al-Ridda*'nın nüshalarını gören İbn Hallikân, onun bu eserinde kusur göstermediğini, mevzuu ile alakalı her şeyi tafsilâtıyla anlattığını söyler (*Vafayât*, III, 473). Bu eserden İbn Hubayş (ölm. s. 584 = 1188), çeşitli iktibaslarda bulunur (bk. Caetani, *Annali*, II, indeks: Vakidi; ayrıca Bibl. Arab. Hisp., IX, 237). Bu eser bazı kaynaklarda *Kitâb al-Ridda va'l-Dâr* şeklinde geçer. Buradaki „al-Dâr“ kelimesi „Osman'ın şehid edildiği „Yavn al-Dâr“ı göstermektedir. Vakidi, *al-Ridda* ile *al-Dâr*'ı niçin aynı kitaba konu almıştır? Yoksa bunlar ayrı eserler miydi? Bu hususta açık bir bilgiye rastlanmıyor. Tabari ve diğer müelliflerin bol miktarda istifade ettikleri „Futûh“ kitaplarının da hiçbir zamanımıza ulaşmamıştır. Birçok nüshaları bulunan ve bir kısmı tab'edilen *Futûh al-Sâm*, *Futûh al-İrak*, *Futûh Misr*, *Futûh al-Cazira va'l-Habûr va Diyârbakr*, *Futûh Amid*, *Futûh Bahnasâ*, *Futûh İfrîkiyya* (bk. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I, 296) adlarındaki ona isnat edilen eserler ise, başta VII. (XIII.) asırda yaşayan varız Abû'l Hasan Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed al-Bakri al-Basri (bk. Brockelmann, *GAL*, I, 362; *Suppl.*, I, 616 ve *Lisân al-mûzân*, I, 202) olmak üzere çeşitli kassâslar tarafından çok sonraları meydana getirilmişlerdir. Her sahte eserde mümkün olduğu gibi, bunlarda da bazı sağlam rivayetlere rastlanmaktadır.

Bize kadar tam olarak intikal eden *Kitâb al-mağâzî*'ye gelince, Brit. Mus. ve Viyana Millî kütüphanesinde nüshaları bulunan (bk. F. Sezgin, *GAS*, I, 295) bu kitabın üçte bir kadarı A. von Kremer (*History of Mohammed's Campaigns*, Bibliotheca Indica, Kalküte, 1856), tam metni ise, „Abbâs al-Şirbânî (Kahire, 1948) ve J.M.B. Jones (London, 1966, 3 cild hâlinde) taraflarından neşredilmiştir. Wellhausen tarafından ise, Almanca'ya hulâsa olarak tercüme edilmiştir (*Mohammed in Medina*, Berlin, 1882). Bu eserin İbn Hacer tarafından yapılan bir muhtasarı da mevcuttur (bk. *GAL*, II, 67; F. Sezgin, *GAS*, I, 295). Vakidi bu eserinin başında en meşhur kay-

naklarının bir listesini verir. Bu liste, İbn Sa'd, II/1, 1; III/1, 1; VII/11, 77'de ve hayatından bahseden diğer kaynaklarda tekrarlanır. Sachau tarafından (*MSOS* As., VII, 11 v.d., 21 v.d.) uzun uzadıya şerhedilen liste, Medine menş'eli olan veya Medine'de oturan ve bilgilerini al-Zuhri, 'Âşim b. 'Omar, Yazîd b. Rümân gibi salâhiyetli kimselerden alan âlimlerin isimlerini ihtivâ eder. Onun hocalarından Abû Ma'sar, Ma'mar b. Râşid ve Mûsâ b. 'Ukba gibi âlimler de bizzat mağâzî sâhasında eser yazmışlardır. Buna karşılık o, büyük takdir gösterdiği, Tabari, III, 2512'deki hal tercümesinde belirtilen belki hocaları arasında bulunmayan en meşhur selefi Muhammed b. İshâk'ın adını, eserinde hiç zikretmez. Fakat, şüphesiz onun eserinden esaslı surette faydalanmış, hattâ eserinin tertibinde de ona uymuştur (bk. Wellhausen, *ayn. esr.*, s. 11 v.d.; J. Horovitz, *ayn. esr.*, s. 9 v.d.). *Kitâb al-mağâzî*'de Vakidi'nin hadis ve fıkıhla yakından ilgilendiğini gösterir pekçok delil vardır. Onun tarafından konuya dâhil edilen malzemenin çoğu akâid ve fıkıhla ilgilidir. Eski hadisçiler onu, rivayetleri bir metin hâlinde birleştirmekle ve fazla teferruata girişmemekle tenkid ederler. Hattâ böyle bir tenkit üzerine 20 cild hâlinde Uhud gazâsına dâir bir eser yazdığı da söylenir (*Tarih Bağdad*, III, 7; al-Zahabi, *Tarih al-islâm*, VI, 108b; *Siyyar a'lâm*, VI, 131a). *Kitâb al-mağâzî* için Horovitz ise, onun hadis kitaplarında olduğu gibi çeşitli rivayetleri, İbn İshâk'ın aksine insicamsız olarak yanyana koyduğunu fakat kronolojiyi tesbitte titizlik gösterdiğini belirtir (bk. *EI*, AL-VAKİDİ). Wellhausen'a göre ise o, İbn İshâk'ın usûlünü takib etmiş, hâdiseleri bir zaman ağı içine yerleştirerek ve çeşitli rivayetleri mukayese ederek kronolojilerini gayet doğru bir şekilde tesbit etmiştir (Wellhausen, *Arap Devleti ve sukutu*, Türk. trc. F. İşıltan, Ankara, 1963, s. IX).

Klasik kaynaklar, onun mümkün olduğu kadar sağlam ve geniş malzemeyi her çâyeye baş vurarak topladığını, sâdece bununla da iktifâ etmeyip, duyduğu hâdiseleri yerinde tedkik ve tesbit etmeğe çalıştığını kaydederler (*Tarih Bağdad*, III, 6; *Tarih Dimashk*, X, 4; *Mir'ât al-zamân*, IX, 43; *İkd al-cumân*, VIII, 170a). Aynı zamanda büyük bir kitap meraklısı olan Vakidi'nin, devamlı kitap istinsah eden iki adamı vardı. İbn al-Nadim onun kitaplarının 600 mahfaza (her mahfaza iki adamın kaldıracığı ağırlıkta) olduğunu söyler (*al-Fihrist*, 150). Yakût ise, onun Bağdad'ın garp kısmından şarkına evini naklettğinde 120 ağır yük kitaba sâhip olduğunu kaydeder (*İrşâd*, VII, 57; *Tarih al-islâm*, VI, 108b).

Bibliyografi: Vakidi'nin hayatı hakkında ilk biyografi, talebesi İbn Sa'd tarafından *al-Tahakât al-kabîr*, V, 314—321 ve VII/II, 77'de yazılmıştır. Daha sonra İbn Kutayba (*al-Ma'ârif*, nşr. Şarvat al-'Ukkâsa, Mısır, Dâr al-Ma'ârif, s. 518), İbn Sa'd'ın ikinci yerindeki bilgisi

tekrarlamıştır. İbn al-Nadim, *al-Fihrist*, s. 98 v.d.'da, eserlerinin listesini ve İbn Sa'd'ınkinden ayrı kaynaktan gelen bir biyografisini vermiştir. al-Hafîb al-Bağdâdî, *Tarih Bağdad*, III, 3—21'de ve İbn 'Asâkir, *Tarih Dimashk*, X, 1b—9a (Damad İbrâhim Paşa ktb. nr. 881)'da, İbn Sa'd ve hadisçilerin ve tarihçilerin onun hakkında verdikleri bilgileri toplamışlardır. Diğer müelliflerin verdikleri bilgiler yukarıdakilerin tekrarıdır. Bunların başlıcaları şunlardır: al-Sam'ânî, *Kitâb al-ansûb*, tıpkı basım, var. 577b; *İrşâd*, al-arîb, VII, 55—58; Sibî b. al-Cavzî, *Mir'ât al-zamân*, III. Ahmed ktb. nr. 2907, IX, 41b—43b; *Vafayât al-a'yân* (Kahire, 1948), III, 470—473; al-Safadi, *al-Vâfi bi'l-vafayât*, IV, 238—240; al-Zahabi, *Tarih al-islâm*, III. Ahmed ktb. nr. 2917, VI, 107b—109b; *Siyyar a'lâm al-nubalâ*, III. Ahmed ktb. nr. 2910, B VI, 130a—133a; *Tazkîrat al-huffâz*, I, 317—319; al-'Aynî, *İkd al-cumân*, III. Ahmed ktb. nr. 2911, A VIII, 169b—172a; İbn Hacer, *Tahzîb al-tahzîb*, IX, 363—368; al-Suyûtî, *Tahakât al-huffâz*, I, 74; *GAL*, I, 136, *Suppl.* [I, 207, v.d.; *GAS*, I, 294—297; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da tarih ve müverrihler* (İstanbul, 1340/1342), s. 19—22; J.M.B. Jones, *The Chronology of the Muhammed a Textual Survey*, *BSOAS*, 1957, XIX, 245—280; R. Vesely, *La Bataille d'Uhud chez al-Vakidi*, *Studia semitica Joanni Bahez Dicata* (Bratislava, 1965), s. 251—259.

(R. ŞEŞEN.)

VAKIF. VAKF kelimesi Arapça'da *durdurmak*, *alıkoymak* mânasına olup, ıstılah olarak, VIII. asır ortalarından XIX. asır sonlarına kadarki devrede, islâm ülkelerinin içtimâî ve iktisadî hayatında ehemmiyetli bir rol oynayan dinî-içtimâî bir müessesenin adıdır. Bu müesseseye, Şimâlî Afrika'da, *hubus* (c. *habis*) veya *hubs* (*ahbâs*) adı verilmiş ve bu ıstılah Fransızca'ya "habous" şeklinde geçmiştir.

Vakfın ilk hukukî târiflerine fıkıh kitaplarında rastlanır. Ancak, değişik mezheplerin ve hattâ aynı mezhebe bağlı fakihlerin vakıf hakkındaki târifleri birbirinden farklıdır: Ebû Hanîfe'ye göre vakıf, bir kimsenin sâhip olduğu bir gayr-i menkulün gelirlerini, ödünç verme şeklinde (*âriyeten*), fakirlere veya islâm cemâatinin dinî veya içtimâî ihtiyaçlarına tahsisinin akdidir; öyle ki bu malın mülkiyeti vakıf (vakıf yapan)'da kaldığından, vakıf, bu akdi bozma ve malını istediği gibi kullanma hakkına sâhiptir; ölümünden sonra bu hak vârislerine geçer (M. Mevkufâtî, *Şerh*, İstanbul, 1291, I, 367; Ali Haydar, *Tertibü's-sunûfi ahkâmî'l-oukûf*, İstanbul, 1240, s. 12). Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre vakıf, gelirleri mahlûkata tahsis edilen bir şeyin mülkiyetinin Allah'ın mülkiyetine geçmesini te'min eden şer'î bir muâmeledir. Ancak, mües-

sesenin daha sonraki gelişmesine temel olan Ebû Yûsuf'un görüşüne göre, vakıf, "... vakfettim" sözüyle gerçekleşip, vakfedenin mülkü olmaktan çıkmaktadır. Halbuki İmam Muhammed'e göre, vakfın gerçekleşmesi, mütevellîye teslim edilmesine bağlıdır (*Mevkûfât*, I, 367). Muhtelif mezhepler ve araştırmacılarca değişik şekillerde târif edilen vakfın, Türkiye 'de XV. asırda aldığı durum gözönünde bulundurularak şöyle bir târifi yapılabilir: Vakıf, hukukî bir akid olup bununla, bir kimse, Allah'a yakın olma (*kurbat*) gayesiyle (bâzan başka gayeler için), menkul veya gayr-i menkul mülk veya emlakini (bâzan husûsî mülkiyete değişmiş mirî arâziyi), dinî, hayrî veya içtimâî bir gayeye müebbeden tahsis eder. Bu gayenin derhal ve mutlak bir tarzda gerçekleşmesi zarûrî değildir. Bu sebeple vakfı üç kısma ayırmak gerekir: Gelirin tamamının mutlak bir tarzda doğrudan doğruya nihâî gayeye gittiği *vakf-ı hayrî*; bütün gelirin, asıl gayeye ulaşmadan önce, vakıf tarafından tâyin edilen ve umûmiyetle vakfın âilesine mensup kimselerin elinde kaldığı *vakf-ı ehli*; gelirlerin değişik tarzlarda vakıf ve âilesiyle *dinî-hayrî-içtimâî* müesseseler arasında paylaşıldığı *yarı âilevî vakıf*. Son iki hâlde, faydalanma hakkına sâhip kimselerin nesli tükenince, *vakf-ı ehli* ve *yarı âilevî vakıf*, *hayrî vakıf* hâline gelmektedir (B. Yediyıldız, *Institution du waqf au XVIII^e siècle en Turquie-étude socio-historique*, basılmamış doktora tezi, Paris, 1975, s. 8, 12-19).

Fıkıh kitaplarına göre, vakfın, herşeyden önce vakfettiği malın mülkiyetine ve vakıf yapma salâhiyetine sâhip (*ehil*); *hür*, *âkil* ve *bâlig* (ergen) olması; borç veya aşırı müsriflik yüzünden malını kullanmaktan alıkonulmamış bulunması gerekir (Ali Haydar, *ayn. esr.*, s. 120 v.d., 134; Ömer Hilmi, *İlhâf-ı l-ahlâf fî ahkâm-ı l-evkâf*, İstanbul, 1307, s. 18, 22, 48 v.d.; Hüseyin Hüsnü, *Ahkâm-ı evkâf*, İstanbul, 1311, s. 3; H. Hâtemî, *Önceki ve bugünkü Türk hukukunda vakıf kurma muamelesi*, İstanbul, 1969, s. 83-96).

Vakfedilen şeyde (*mevkûf*) de, birtakım şartlar aranmıştır. İslâm fıkının ilk tedvini sırasında, vakfedilen şeyin, geliri devamlılık vasfı taşıyan, vakfın tam mülkiyeti ve kullanma salâhiyeti dâhilinde bulunan gayr-i menkuller olması gerekiyordu. Ancak, yeni iktisadî ve içtimâî şartlar, hukukçuları bu prensibi genişletmek mecburiyetinde bırakmıştır. Meselâ, Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe, *menkul eşyanın* vakfını kat'i olarak yasakladığı hâlde Ebû Yûsuf, gayr-i menkulün zarûrî tamamlayıcıları veya sâdece onun için faydalı unsurlar oldukları takdirde menkullerin de vakfına müsaade etmiştir. Böylece, vakfedilen gayr-i menkule bağlı kölelerin, zirâat âletlerinin vakfı geçerli olmuştur. Aynı mezhebin başka bir hukukçusu Züfar, daha uzağa giderek, gayr-i menkule bağlı ol-

sun veya olmasının, umûmî bir tarzda menkullerin vakfını ve hattâ kullandıkça tükenen şeylerin vakfını da kabûl etmiştir. Nihâyet, Ebû Hanîfe'nin diğer talebesi Muhammed Şeybânî, mahallî âdetler elverdiği takdirde, menkullerin vakfını geçerli saymış ve neticede bu görüş galebe çalarak, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri bu mevzûda birleşmiştir (L. Milliot, *Introduction à l'étude du Droit musulman*, Paris, 1953, s. 547 v.d.).

İslâm'da vakıf müessesesinin menşei ve onun gelişmesini sağlayan âmiller konusunda ileri sürülen fikirler de çok farklıdır. İslâm hukukçuları ve bazı islâmiyatçılar, *Kur'an*'da *vakıf* ve onun müterâdifi *habs* kelimeleri bulunmamasına rağmen, cemiyetin hem manevî hem de maddî hayatına istikamet veren islâmın, mü'minlerin zihnine birlik, tesânüd ve yardımlaşma duygusunu işleyen prensipler ortaya koymasını dikkate alarak, vakfın menşei'ni islâm prensiplerine bağlamaktadırlar. Bu konuda, sık sık vakfiyelerde de zikredilen bazı âyetlere işaret edilmiştir. Bunlar, *Kur'an*'daki "gönül hoşluğu ile ödünç vermek (*karz-ı hasan*)" (LVII, 18; LXXIII, 20); "Allah yoluna (*fî sabîl-Allah*) mal harcamak (*infâk*)" (II, 195, 261); "malını akrabaya, yetimlere, yoksullara ... vermek (*i'fâ*)" (II, 177); "fakiri beslemek (*i'fâm*)" (LXXXIX, 18; CVII, 3), "sadaka vermek" (IV, 114); "*hayrât* yapmakta yarışmak" (II, 148; III, 114) gibi mefhumları ihtivâ eden âyetlerdir. "*Hayrât*" veya "*müessesât-ı hayriye*" tâbirleri, Osmanlılarda vakıf olarak yapılmış binâ ve kuruluşları ifade etmektedir (Ömer Hilmi, *ayn. esr.*, s. 6; M. Z. Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1955, III, 580). Belin, "*sabîl*" kelimesinin mücerred mânasıyla, bedâva su dağıtılan ve çoğu vakıf olan "*sebiller*" arasında ilgi kurarak, vakfın *Kur'an*'daki *fî sabîl-Allah* mefhumundan doğduğunu ileri sürer (*Étude sur la propriété foncière en pays musulman et spécialement en Turquie*, Paris, 1862, s. 75 v.d.). E. Mercier, vakfı bir *sadaka* olarak telâkki eder (*Le Code du habous ou waqf selon la législation musulman*, Constantine, 1899, s. 10). C. Taşdemir (*Comparaison des principes fondamentaux de la succession en droit musulman et en droit romain*, Paris, 1939, s. 185), vakfın menşei'nin, "... iyilik yapmada (*bir*) ve takvâda birbirinizle yardımlaşın ..." (V, 2) âyetine dayandığını; bu âyetle vakfın, hem dinî hem de içtimâî tarafına işaret edildiğini ileri sürer.

Vakfın islâmî menşei'den geldiğini müdâfaa edenler, şüphesiz Peygamber'in hadislerinden de faydalanmaktadırlar. Hemen hemen bütün vakfiyelerde de zikredilen bu hadislerden, vakfın gelişmesinde te'sirli olduğu ileri sürülebilecek olan en meşhuru şudur: "Bir insan öldüğünde, ameli ('nin sevâbı) kesilir. Defter-i a'mâlî kapanır. Yalnız: 1, *sadaka-i*

câriyesi, 2. ilmi bir eseri, 3. kendisine duâ eden hayırlı bir evlâdı olan kimsenin defter-i a'mâlî kapanmaz (*Riyâzü's-sâlihîn*, Ankara, 1972, III, 1412). Bu hadisteki *sadaka-i câriye* mefhumu ile vakfın kastedildiği ileri sürülmektedir (Ömer Hilmi, *ayn. esr.*, s. 9 v.d.; M. Ârif, *Binbir Hadis*, İstanbul, 1959, s. 253; Ö. N. Bilmen, *Hukuk-ı islâmiyye ve istilâhat-ı fıkhiyye kamusu*, İstanbul, 1951, IV, 173; krş. L. Massignon, *Documents sur certains waqfs des lieux saints de l'Islam*, R E I, 1951, s. 74). Bazı eserlerde bizzat Peygamber ve sahâbeleri tarafından yapılmış vakıflardan da bahsedilmektedir. Bunların en meşhuru 'Omar b. al-Hattâb'ın vakfidir: Buhârî'nin tesbitine göre, Ömer, bir mülk toprağı hakkında Peygamber'in fikrini soruyor, o da şu cevâbı veriyor: "Ashını, satılmaz, bağışlanmaz ve miras yoluyla intikal etmez şekilde sadaka kıl, gelirlerini fakirlere tahsis et" (Peltier, *Le livre des testaments du Çahih d'El-Bokhari*, Cezayir, 1909, s. 69; E. Mercier, *ayn. esr.*, s. 12; E. Sautayra ve Eugène Chéronneau, *Droit musulman du statut personnel et des successions*, Paris, 1873-1874, II, 374; Ö. N. Bilmen, *ayn. esr.*, IV, 210. İslâm'da ilk vakıflar hakkında bazı düşünceler için bk. C. Cahen, *Réflexions sur le waqf ancien*, *Studia Islamica*, 1961, XIV, 37, 56). Bir de 'Alî b. Abî Tâlib'in vakfı söz konusu ediliyor: Zayd b. 'Alî'ye âit bir fıkah mecmuasının (bu mecmua, *Recueil de la loi musulmane de Zaid b. Ali* adı altında G. H. Bousquet ve J. Berque tarafından notlar ilâvesiyle Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Cezayir, 1941) bir bölümünün adı *sadaka maukûfa*'dır. Bu bölümde Ali'nin vakfiyesi verilmektedir ki birçok yeri daha sonraki devirlerde tanzim edilen vakfiyelere benzemekte ve vakıf tarihi bakımından ehemmiyetli bulunmaktadır. Fakat bu vakfiyenin doğruluk derecesi tam olarak bilinmemektedir. Her ne olursa olsun, *Kur'an*'dan daha çok, *sünnet*, vakfın sürekliliği (*ta'bîd*) ve bağlayıcılığı (*lu'zim*) gibi bazı mefhumları ihtivâ etmektedir (Vakfın ana kaynaklarla olan ilgisinin hukukî tenkidini için bk. H. Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 19, 38). Bütün bu izahlar, islâm hukukçularının daha sonraki devirlere âit anlayışların te'siri altında şekillendirdikleri vakfın, gerçek statüsünü açıklamaya kâfi gelmemektedir. Hakikaten, aynı istilâhın tarihî seyir içinde değişik asırlarda ve farklı kültür vasatında değişik fikirleri ihtivâ etmesi (Meselâ sünî mezhepler *vakf* ve *habs*'i müterâdifi kabûl ederlerken, imâmîyye mezhebinde *habs* belli bir müddet için yapılan ve bağlayıcı olmayan bir akiddir, Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 33; yine bazı hadislerdeki *sadaka* kelimesi Türkçe ve Farsça'ya *vakıf* kelimesiyle tercüme edilmiştir, Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 31 v.d.), büyük mezhep imamlarının vakfın mâhiyeti ve hukukî temelleri hakkında bazı görüş ayrılıklarına sâhip olmalarının, *Kur'an* ve *sünnet*'te bu konuda açık ve müşabhas delillerin

yokluğundan ileri gelmesi, islâmın ilk saflığına dönmek isteyen Vehhâbilik ve Selefiye gibi yeni islâmî cereyanların, vakfı bir bid'at olarak telâkki etmeleri (H. Laoust, *Les chismes dans l'Islam*, Paris, 1965, s. 324), vakıf ile islâmın bazı temel esasları arasında kurulmak istenen münasebetlerin çok şüpheli olduğunu göstermektedir. Vakfın menşei'ni islâm'da görenlerin ileri sürdükleri delillerin en doğrusu, islâmın, diğer dinler gibi, mensuplarını yardımlaşmaya, cemiyetin iyiliği için içtimâî ve hayrî eserler yapmaya teşvik etmiş olmasıdır. Fakat bu gaye niçin vakıf müessesesiyle gerçekleştirilmektedir. İslâm'da, bizzat *zekât*, *sadaka*, *karz-ı hasen* v.s. yardımlaşma müesseseleri değil midir? Tarih boyunca vakfın üstlenmiş olduğu içtimâî hizmetleri bizzat bunların gerçekleştirilmesi gerekmez miydi?

Bu belirsizlikler karşısında, islâm vakfının menşei'ni başka yerlerde arayanlar olmuştur. Bazıları bu müessesenin ilk çekirdeğini islâm öncesi Arap âdetlerinde (M. G. Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969, s. 41-43; *ayn. mll.*, *Les institutions musulmanes*, Paris, 1921, s. 160 v.d.) ve Bâbil hukukunda (F. Köprülü, *Vakıf müessesesinin hukukî mâhiyeti ve tarihî tekâmülü*, VD, II, 11, 458; Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 20; Mezopotamya'da Bâbil hukukuna göre yapılan bir vakıf için bk. E. Cuq, *Études sur le droit Babylonien*, Paris, 1929, s. 75), başkaları Roma hukukunda (Gatteschi, *Étude sur la propriété foncière, les hypothèques et les waqfs*, İskenderiye, 1896) veya Bizans hukukunda (M. Morand, *Étude de droit musulman algérien*, Cezayir, 1910; G. H. Bousquet, *Le droit musulman*, Paris, 1963, s. 47; Köprülü, *ayn. makale*, VD, II, 12 v.d.; J. Luccioni, *Les habous ou waqf, rites malékite et hanéfite*, Kazablanka, 1942, s. 22-25) bulmaktadırlar. Vakfın daha önce Budizm'de mevcut olduğunu (W. Ruben, *Buddist vakıfları hakkında*, VD, II, 173-181) ve bunun islâm vakıfları üzerinde te'siri olabileceğini ileri sürenler de vardır (H.B. Kunter, *Türk vakıfları ve vakfiyeleri üzerine mücmel bir etüd*, VD, I, 104).

İslâm vakfının, bütün bu kültürlerden bazı unsurlar almış olması muhtemeldir. Şurası bir gerçektir ki, menşei ve iktisabı ne olursa olsun vakıf, yeni bir terkip hâlinde zuhûrundan itibaren, bir islâm müessesesi hüviyetini almış ve islâm ülkelelerinde meydana gelen içtimâî değişmelerde müsabet olduğu kadar bazı devrelerde de menfi izler bırakmıştır. Ehemmiyetli olan, vakfın menşei'ni tesbitten ziyâde, zuhûrunu kolaylaştıran ve asırlar boyunca varlığını korumasını sağlayan, kültüre, cemiyete ve yaşanan islâm tarihine bağlı dâhilî sebeplerin neler olduğunu araştırmaktır.

İran ve Bizans gibi yabancı sistemlerin te'siri altında kalan Emevîlerden itibaren, islâm cemiyetinin bünyesinde meydana gelen siyâsî ve içtimâî değişmeler; böylece islâm devletinin halka karşı

yapmak zorunda olduğu -tarih boyunca vakıf yoluyla gerçekleştirilenler de dâhil- vazifelerin ihmâli ve bunun neticesi olarak birtakım iktisâdî ve içtimâî ihtiyaçların ortaya çıkması; yeni fetihler sayesinde zenginleşen müslümanların, birtakım rûhî ve dinî arzularını muâsir ve daha önceki yabancı kültürlerin benzer müesseselerinin bâzı unsurlarını islâmî prensiplerle birleştirerek vücûda getirdikleri vakıf müessesesi yoluyla tatmin etmeye çalışmaları gibi âmiller, islâm vakfının ortaya çıkış ve şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır. Bu vasat içinde zuhûr eden vakıf, kısa bir müddette Ebû Yûsuf tarafından hukukî temellere oturtulmuştur. Ebû Yûsuf'un vakıf mevzuunda müsbet ve çok esnek davranmasının sebebinin, onun sâdece bir hukukçu değil, aynı zamanda, ilk defa *hâzî'l-kuzât* unvanı ile resmî kadı oluşunda aramak gerekir. Ebû Yûsuf, günlük hayatın içinde olması sebebiyle, vazifesi icabı, daha çok içtimâî gerçekleri görme ve sezme imkânını bulmuş, diğer taraftan kanun yaparken, hem hükûmet politikası ile devrin iktisâdî ve içtimâî şartlarını, hem de dinî prensipleri gözönüne almak mecburiyetinde kalmıştır.

Bir müessese, teşekkül ettiği muhitin dışına taşıtığında, varlığını sürdürebiliyorsa, bunda kendisini destekleyen başka unsurların da mevcûdiyeti bahis mevzuudur. Meselâ, bedâva yemek dağıtılan imâret vakıflarının bilhassa Türklerde çok yaygın olmasının, Türklerdeki şölen âdetinin bir devamı olarak değerlendirmek mümkündür. Yine aynı müesseseyi, değişik cemiyetler, değişik gayeler için kullanabilmekte idiler. Meselâ, Araplar, vakıf müessesesini eski âdetleri icabı kızları mirastan mahrum etmek için kullanabilirken, Türkler ondan, yine kendi an'aneleri gereğince, mirası kız ve erkek arasında müsâvî bir şekilde taksim etmek için faydalanmışlardır. Bütün bunlar açıkça gösteriyor ki, vakfın varlığını ve asırlar boyu muhtelif bölgelerde hayatını sürdürebilmiş olmasını sâdece birkaç sebebe bağlamak mümkün değildir. Her devrede ve her bölgede onu ayakta tutan değişik sebepler bulmak mümkündür (tafsilât için bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 20-87).

Vakıf kelimesi, yukarıda belirtilen ilk mânası dışında, *mevkuf* yani vakıf akdinin mevzuunu teşkil eden menkul veya gayr-i menkul malları ifade etmek için de kullanılmış, hattâ onun yerini almıştır. Bu mânada vakıfları iki kısma ayırmak mümkündür: Birincisi, "aynıyla intifa olunan" yani bizzat kendisinden yararlanılan vakıflar ki, bunlara "müessesât-ı hayriye" adı verilmekte olup, mâbedler, medreseler, mektepler, imâretler, zâviyeler, kütüphaneler, misâfirhaneler, köprüler, hastahaneler, çeşmeler, sebiller ve makbereler bu cümledendir. İkincisi ise, "aynıyla intifa olunmayan" fakat birincilerin sürekli ve düzenli bir şekilde işlemesini

te'min eden, binâ, arâzi, nakit para v.s. gelir kaynaklarının teşkil ettiği vakıflardır. Bunlara Osmanlılarda "*asl-ı vakıf*" denmektedir.

Birbirini tamamlayan bu iki cins vakfın gelişmesinin, islâm dünyasının buhranlı devrelerinde aksamış olmasına rağmen, Büyük Selçuklulardan itibaren bir hız kazandığı, daha sonraki islâm devletlerinde ve bilhassa Osmanlılarda büyük bir tekmüle mazhar olduğu bilinmektedir (F. Köprülü, *ayn. makale*, *VD*, II, 13 v.d.). Ancak bu umûmî müşâhedelerin dışında, belli devre ve bölgelerde bu vakıfların kemiyeti hakkında şu misaller zikr edilebilir: Makrizî'ye göre, 1436'da Kahire'de vakıf olarak kurulan medrese ve câmilerin adedi 158'dir. Memlûk devleti yıkıldığı sıralarda sâdece câmilerin sayısı 130 iken, XIX. asır sonunda câmi ve medreselerin yekûnu 264'e ulaşmıştır (A. Darîğ, *L'Acte de waqf de Barsbay*, Kahire, 1963, s. 13).

1540 senelerine doğru, yalnız Anadolu Eyaleti'nde, vakıf yoluyla 45 imâret, 342 câmi, 1.055 mescid, 110 medrese, 626 zâviye ve hânkah, 154 müallimhâne, 1 kalenderhâne, 1 mevlevihâne, 2 dârülhuffâz, 75 büyük han ve kervansaray işletilmektedir (Ö. L. Barkan - E. H. Ayverdi, 953 (1546) tarihli, *İstanbul vakıfları tahrir defteri*, İstanbul, 1970, s. XVII).

XVIII. asırda, bugünkü Türkiye sınırları içinde kurulan ve vakfiyeleri Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 6.000 vakıftan vakfiyeleri tahlil edilen 330'u şu hizmetlere tahsis olunmuştur. 60 câmi, 7 mescid, 49 mektep, 36 medrese, 3 dârülhadis, 3 dârülkurrâ, 26 tekke, zâviye ve hânkah, 13 kütüphane, 8 imâret, 1 fener, 1 kale, 1 iskele, 6 köprü, 4 köyodası, 1 lonca odası, 16 sebîl, 94 çeşme, 6 su kuyusu, 1 buzhâne, 1 abdesthâne ve 4 umûmî helâ (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 93).

Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce yapılan envanter çalışmaları neticesinde, 1972 senesindeki duruma göre, Türkiye'de, "*mazbut* hayrat taşınmaz mallar" (câmi, medrese, tekke, dergâh v.s.) yekûnu 6.857, "*mülhak* hayrat taşınmaz mallar"ınki ise 227 olarak tesbit edilmiştir (*Cumhuriyet'in 50. yılında vakıflar*, VGM Yayınları, s.247-250).

Bütün bu binâların içinde bulunan halılar, lambalar, mutfak takımları, kitaplar gibi eşyâlar da, kendilerinden faydalanılan *mevkuf*'lar kategorisine giriyordu. Aynından intifa olunan vakıflar hakkında zikredilen bu rakamların küçümsenemeyeceği açıktır. Bu ölçüler bütün islâm âlemine teşmil edilirse, vakıf yoluyla yapılan müessesât-ı hayriye'nin ne kadar şumûllü olduğu ortaya çıkar.

Bu binâ ve kuruluşların devamlı olarak işleyebilmesi için düzenli gelirlerle ihtiyaç vardı. Bunların umûmî masraflarını karşılamak ve bilhassa oralarda çalışanların ücretlerini ödemek için vakfedilen menkul veya gayr-i menkuller, vakıf akdinin asıl mevzuunu teşkil etmektedirler. Vakfedilen bu

nesneler arasında, arâziler (bâzı köylerin tamamı, her türlü zirâat işletmeleri, çiftlikler, tarlalar, üzüm bağları, bahçeler), mesken olarak kullanılan binâlar, dükkânlar veya iktisâdî gaye için yapılmış başka yapılar gibi gayr-i menkuller ve hayvan derisi, gemi, nakit para gibi menkuller görülmektedir. Vakfedilen gayr-i menkullerin sınırları ve vasıfları umûmiyetle vakfiyelerde tafsilâtî bir şekilde anlatılmaktadır. Meselâ, Osmanlı vakfiyelerinde, *çiftlik* denilince, çok defa bundan, belli bir toprak bölümü dışında, orada bulunan binâları, hayvanları, tohumluk tahıl, çift âletlerini ve hattâ birtakım köle ve câriyeleri de içine alan bir zirâî bütünlük anlaşılmaktadır (muhtelif örnekler için bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 101 v.d.). Islâm tarihinde vakıflara gelir te'min etmek için kölelerin vakfedildiğine rastlanırsa da (Z.V. Togan, *Londra ve Tahran'daki islâmî yazmalardan bazılarına dair, Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1960, III/1-2, 158-160; A. H. Berki, *İslâm'da vakıf*, *VD*, IV, s. 31; H. B. Kunter, *Emîr Sultan vakıfları ve Fâtih'in Emîr Sultan vakfiyesi*, *VD*, IV, 47), efendilerinin izniyle bizzat kendileri vakıf yapan kölelerin sayısı çok daha fazladır. Birçok vakfiyede ise, vakıf gelirlerinden faydalanabilmeleri için, köleler lehine şartlar bulunmaktadır. Bu duruma göre, köleler, hem *vakıf*, hem *mevkuf*, hem de *mevkufun aleyh* olabilirler (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 178 v.d.).

Yukarıda da belirtildiği gibi, islâm hukukuna göre, bir şeyin vakfedilebilmesi için vakfın mutlak mülkiyeti altında bulunması gerekiyordu. Vakfın kendi mülkü olan bir malını vakfetmesine ve böylece ortaya çıkan vakıflara *vakf-ı sahîh* denilmektedir. Ancak, Orta-çağların sonundan itibaren mülkiyeti devlete âit olan toprakların da şu veya bu şekilde vakıf hâline getirildiği görülmektedir ki, bunlara *vakf-ı irsâdî* adı verilmektedir. Başlangıçta toprak vakıflarının husûsî mülkler üzerinde yapıldığını belirten C. Cahen, Orta-çağın sonunda Mısır'da Memlûklerin idâresinde, bunların devlet toprakları üzerinde yapılmış olmalarının da mümkün olduğunu, Selçuklu Türkiye'sinde de bu ikinci cins vakıfların ekseriyette bulunduğunu ileri sürmektedir (C. Cahen, *Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler*, trc. Y. Moran, İstanbul, 1979, s. 181). Osmanlılar zamanında da mülkiyeti devlete âit bulunan arâzi-i mirîye'nin vakıf hâline getirilmesi çok daha yaygın bir şekilde devam etmiştir. Ancak vakfedilen şey, bu arâzilerin çıplak mülkiyeti değil, ya üzerinde çalışan kimselerin devlete ödemek zorunda oldukları vergiler veya arâzinin tasarruf hakkı idi. Hem vergilerin hem tasarruf hakkının birlikte vakfedilmesi de mümkündür. *Tahsis ve irsâdî* *hâbilinden evkaf* adı verilen bu vakıflarda esas olan, vakfedilen gelirlerin, devlet bütçesinden karşılanması gereken hizmetlere tahsis edilmesidir. Bu durumda muâmele *tahsis-i sahîh*, aksi tak-

dirde *tahsis-i gayr-ı sahîh* olmaktadır (E. Mardin, *Toprak hukuku dersleri*, İstanbul, 1947, s. 20, 24).

Ö. L. Barkan, Osmanlılardaki toprak vakıflarını üç kısma ayırmaktadır: 1. Sahiplerinin mülkü olan (*memlûke*) öşri veya harâcî toprakların vakfedilmesiyle meydana gelen toprak vakıfları. Bunlar, mülkiyeti devlet tarafından satın alınmış veya imar ve ihyâ maksadıyla kolonizatör Türk dervişlerine ve kırlardaki zâviye sahiplerine mülk olarak terk edilen boş toprakların vakıf hâline getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bunlar, Suriye ve Mısır gibi bölgeler hâric, Osmanlı İmparatorluğu'nda pek azdır. Bu toprakları vakıf sahiplerinin kendileri veya adamları işlemektedir. Kirâya verildiği takdirde, vakıf idârecisi, toprağı işleyen köylülerden sâdece toprak kirâsı isteyebilmekte, bunun dışında onlar üzerinde idâri ve inzihâti salâhiyetleri ve resmî sıfatları bulunmamaktadır. 2. *Mâlîkâne-divânî* sistemine bağlı toprakların vakfedilmesi hâlinde, vakfedilen şey, "topraktan ve toprak üzerinde yaşayan köylülerden alınan her türlü vergiler olmayıp, sâdece, toprağın kuru bir mülkiyet hakkıdır". Bu mülkiyet hakkına, *mâlîkâne* hissesi denilmekte olup, umûmiyetle mahsûlün beşte biri, yedide biri veya onda biri olarak kabul edilmektedir. Vakfedilen bu hak. "Bütün diğer hak ve resimler, divânî hissesi nâmı altında doğrudan doğruya devlete ... âit bulunmaktadır". 3. Üçüncü kısmı, "bilmle hukuk-ı şer'îye ve rûsûm-ı örfiyesi ile ve serbestiyat üzere" vakfedilen topraklar teşkil etmektedir ki, bu vakfedilme keyfiyeti toprağın hukukî mâhiyetini değiştirmemektedir. Vakfedilen şey, toprağın *rakabe*'si olmadığı gibi tasarruf hakkı da olmayıp, sâdece toprak üzerinde yaşayan kimselerden alınan vergilerin tamamıdır. Pâdişah ve vezirler tarafından yapılan bu toprak vakıfları, "mirî âidatı bir hayır cihetine tahsis edilmiş ve müstakil bir bütçe ile muhtar bir hukukî şahsiyet hâline sokulmuş te'sisler" sayılabilir (Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak vakıflarının idari-mâlî muhtariyeti meselesi, Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, Ankara, 1944, I, 15, 21). Burada söz konusu edilen vakıflardan birinci ve ikinci şıktakiler *vakf-ı sahîh*, üçüncüsü ise *vakf-ı irsâdî*'dir. XV. ve XVI. asırlarda vakf-ı irsâdîlerin sayısı son derece artmıştır. Ancak, bunlar XVI. asırdan sonra bütün vasıflarını tedricen kaybetmişlerdir. Zirâ, bu asırdan sonra tanzim edilen vakfiyelerde bir veya daha fazla mirî toprak parçasını vakfeden vakıflar, pâdişahın iznini belirten *temlik-nâme* veya *mülk-nâme*'lerde ve şer'î hükümlere uygun olarak bu toprakları önce mülk edindiklerini ve sonra "*vakf-ı sahîh-i mü'ebbed ve habs-i sarîh-i muhalled ile vakf u habs*" ettiklerini açıklamaktadırlar (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 177). Âtîf Bey, vakfiyesi bu ifâdeleri taşıyan bir vakfın, mirî arâziden meydana gelse bile, vakf-ı sahîh sayılması gerektiği görüşündedir (*Şerh-i kanûnnâme-i arâzi*, İs-

tambul, 1309, s. 16, 24). Öyle görülüyor ki, başlangıçta benimsenen bir prensibe göre, bir mîrî arâziyi husûsî mülkiyete çevirme, onun gelirlerini içtimâî bir ihtiyacın giderilmesine şer'i olarak tahsis edebilmek için kullanılan teknik bir muâmele olduğu halde, neticede vakıf, şahsî, maddî ve mânevî faydalar te'mini gayesiyle mîrî bir toprağın mülkleştirilmesi için bir bahâne hâline gelmiştir. Öyle ki vakfiyelerden anlaşıldığına göre, birçok mîrî çiftlik, mezrea veya köyün temlik-nâme yoluyla husûsî mülkiyete geçirildiği, sonra da bunların yarı-âilevî vakıf hâline getirildiği ortaya çıkmaktadır. Timarlar aleyhine tedricen vakıfların artmasına sebep olan bu usûl, XVII. asırdan itibaren bazı Osmanlı müellifleri tarafından şiddetle tenkid edilmiştir (mesalâ bk. *Risâle-i Koçi Bey*, İstanbul, 1277, s. 21-26).

Mülkiyet-vakıf münâsebetleri bakımından, diğer ülkelerde de vakıf-ı irsâdî'ye benzer müesseseler ortaya çıkmıştır. Meselâ Endonezya'da, bir kimsenin bir dinî mektep, bir câmi veya bir toplantı salonu inşası için sâhip olduğu bir arâzi üzerindeki haklarından vazgeçmesine "ibah" denilmektedir. Eğer arâzi, tahsis edilen gayenin dışında kullanılırsa, vakıf haklarını geri alabilmektedir. Yine Endonezya'da, hükümdarın bir toprağın vergilerini dinî bir mektep veya evliyaya âit bir türbenin bakımını gibi dinî bir gayeye tahsis etmesine "dessa" adı verilmektedir (G. B. De. Janssens, *Les waqfs dans l'Islam contemporain*, REI, 1953, s. 43 v.d.).

Vakıflara âit bu gelir kaynakları nasıl işletiliyordu? İslâm hukukuna göre, bu mevzûda, vakıfların vakfiyelerinde belirttikleri şartlara uyulması mecbûrî idi. Vakfiyelerin tahlilinden anlaşıldığına göre, vakıf malların işletilmesi husûsunda, tek yol değişik şekiller altında ortaya çıkan kirâlama (icâr) sistemi idi. Vakıflar umûmiyetle vakfettikleri emlâkın icâre-i sahîha ile kirâlanmasını şart koşmuşlardır. Buna icâre-i vâhîde veya icâre-i ma'rûfe adı da verilmektedir. Fıkıh kitaplarının tanıdığı tek kirâ şekli budur. *İcâre-i sahîha*'da kirâ müddeti sınırlıdır. Hanefî mezhebine göre, topraklar en fazla üç seneliğine, diğer gayr-i menkuller ise ancak bir seneliğine kirâlanabilmekteydi (Mevkufâtı, I, 369; Belin, 96 v.d.). Zamanla, vakıf binaların yanması veya arâzilerin kendilerinden faydalanılamaz hâle gelmesi neticesinde, bunları yeniden istifâde edilebilir bir hâle getirmek ve vakıf servetinin tedâvülüne imkân sağlamak için, muhtelif İslâm memleketlerinde, mâhiyetleri aşağı yukarı aynı olan, fakat değişik isimlerle anılan, örfî hukuka bağlı yeni kirâ akidleri ortaya çıkmıştır: Suriye ve Mısır'da *hıkr* veya *hıkr*, Trablus ve Tunus'ta *hırdâr*, yine Tunus'ta *enzel* (inzâl), Cezayir'de "anâ", Fas'ta *guelsa* (calas) ve gâzâ (cazâ), bütün Magrib'de *halvü-l-intifâ*, Osmanlılarda *mukâta'a*, Mısır ve Trablus'ta birlikte Osmanlılarda *icâreteyn*. F. Köp-

rülü'ye göre, "bu akidlerde eskiden devlete âit arâziye mahsus bir icâr şeklinin devamını, daha doğrusu, Bizans hukukunda gördüğümüz emphytéose'un İslâmiyetten sonraki bir bakiyesini görmek mümkündür (VD, ayn. mak., II, 31 v.d.).

Türkçe karşılığı *kesim* olan *mukâta'a*, bir kirâ mukavelesi olup, bununla, bir vakıf toprağın işletilmesi, önceden tesbit edilen senelik bir ücret karşılığında başkasına terk edilmekte, ancak kirâcı bu arâzi üzerine kendi husûsî mülkü olmak kaydıyla, binâlar inşa edebilmekte, hattâ ağaçlar dikipilmekte. Kirâcı bu toprağı vârislerine bırakma imkânından başka, yeni binâlar ve ağaçlar üzerinde de sınırsız bir mülkiyet hakkına sâhip oluyordu. Bunları vakıf yapması bile mümkündü; fakat toprağın mülkiyeti kendisine âit olmadığından, bu binâlar ve ağaçlar fakihler tarafından menkul mal olarak telâkki ediliyordu. Neticede onların vakfedilmesi örfî hukuka göre mümkün oluyordu (Ömer Hilmi, ayn. esr., s. 11, 18; B. Yediylidiz, ayn. esr., s. 102, 136-138, 304).

Muhtemelen XVI. asırdan itibaren ortaya çıkan *icâreteyn*, bundan böyle vakıf emlâkın kirâlanmasında en çok kullanılan kirâ şekli olmuştur. Kelime olarak "çift kirâ" mânâsına gelen *icâreteyn*, başlangıçta, artık işletilemeyecek bir hâle düşmüş vakıf emlâk için tatbik edilmişti. Kirâcı, mukavele-nin yapıldığı sırada, bir defaya mahsus olmak üzere vakfı idâre eden mütevellîye, umûmiyetle vakıf emlâkın gerçek değerinin yarısına müsâvi ve bu emlâkın tâmirinde kullanılması gereken, muayyen bir para ödüyordu. Buna *icâre-i mu'accele* yâni peşin kirâ bedeli deniliyordu. Kirâcı, ayrıca her yıl mütevellîye değişmeyen bir kirâ bedeli daha ödemekteydi ki, buna *icâre-i mü'eccele* yâni sonradan ödenecek kirâ denilmekteydi. Bu ikinci kirânın yekûnu normal kirâ bedelinin çok altında idi (Osmanlılarda *icâreteyn*, *mukâta'a* ve mîrî arâzi hakkındaki fetvâlar için bk. Meşreb-zâde Mehmed Ârif, *Câmi-ü'l-icâreteyn*, İstanbul, 1252).

Başlangıçta, vakıf sistemini hayatın dinamizmine uydurmak için "hukukî bir çâre" olarak telâkki edilen *icâreteyn*, tedricen müessesenin iç bünyesini değiştiren çeşitli suistimallerin kaynağı hâline gelmiştir. Öyle görülüyor ki, bazı vakıf müesseselerini yıkımdan kurtarmak gayesiyle icâd edilen bu "şer'i hile" nin ortaya çıkışından kısa bir zaman sonra, vakıf mülklerini eskiden *icâre-i sahîha* ile kirâlanmış olanlar, bu kirâ şeklini *icâreteyn*'e çevirmeyi denemişlerdir.

İcâreteyn'in başka tatbik şekilleri de vardı: Zengin bir vakfın mütevellîsi, vakfın birikmiş parasını değerlendirmek için, vakıf adına gayr-i menkul satın alıyor ve bunu eski mülk sâhibine *icâreteyn*'le kirâlıyordu.

Mütevellîlerin, vakıf arsaları, kirâcıların *icâre-i mu'accele* yerine vakıf adına binâ inşa etmesi şar-

tıyla, *icâreteyn* usûlüyle kirâladıkları da oluyordu. Bazı vesikalarda, *icâreteyn* akdinin kirâ yerine *mukâta'a* şeklinde değiştirildiği de görülmektedir. Hangi şekilde olursa olsun *icâreteyn*'den faydalanan kirâcılar kirâladıkları emlâk üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sâhip olmamakla beraber, bu emlâkten istedikleri gibi faydalanma, onlar üzerindeki haklarını çocuklarına, 1867'den itibaren de diğer vârislerine miras olarak bırakma ve mütevellîlerin izniyle onları satma imkânları vardı. Böylece, hukukî tâkipten de korunmuş bir mirasa sâhip oluyorlardı. Vakıf müessesesinin de *icâreteyn* yoluyla işletilemez hâle gelmiş gelir kaynaklarını tamamen yok olmaktan kurtardığı; düşük fiatlarla daha yüksek değerde toprak veya binâlar kazandığı; vakıf arsalar üzerine kirâcılar tarafından yapılmış yeni binâların mülkiyetini para ödemesinden te'min ettiği ve nihâyet, kirâcıların vârisleri kalmayınca bütün bu topraklar, binâlar ve onlar üzerindeki hukuka sâhip olduğu görülmektedir. Ancak, netice itibarıyla *mukâta'a* ve *icâreteyn* ile kirâlama şekillerinin, gizli bir mülkleştirme muâmelesi olduğu kabûl edilebilir (tafsilat için bk. B. Yediylidiz, ayn. esr., s. 138-143; diğer memleketlerdeki benzer kirâ akidleri için bk. L. Mülliot, *Démembrements du habous; menfa'a, gza, guelsa, zinâ, istighrâq*, Paris, 1918).

Vakıfların gelir kaynakları arasında İslâmın fâiz yasağına rağmen işletilmek üzere vakfolunmuş büyük meblağlara ulaşan nakit paralar da bulunmaktaydı.

Bunların işletilme şekli de, vakıfların şartlarına bağlıydı. Nakit para vakfeden her vakıf, vakfiyesinde, aşağı yukarı aynı formülü tekrarlamaktadır: "Rehn-i kavî ve kefil-i melî" veya ikisinden biri ile onu, onbir buçuk hisâbı ile muâmele-i şer'iyye ve murâbaha-i mer'iyye ile bâ-yed-i mütevellî beher sene "alâ vechi'l-helâl istirbâh ve istiglâl oluna". Bu cümleden çıkan mâna, açıkça söylenmekten kaçınılmasına rağmen, vakfedilen paranın, %15'lik bir kârla fâize verilmesinden ibârettir. Vakıf paraların, "muâmele-i şer'iyye" veya "hile-i şer'iyye" yoluyla fâize verilmesi mes'elesi, İslâm tarihi boyunca zaman zaman, hukukçular arasında sert münâkaşalara sebep olmasına rağmen, iktisâdî zarûretler yüzünden yaygın bir şekilde para vakıfları yapılmasına ve yukarıda bahsedilen usûlle işletilmesine devam edilmiştir. Para vakıflarının, ihtiyacı olanları, daha yüksek fâiz hadleriyle tefecilik yapanların elinden kurtarma ve onlara uygun şartlarla kredi sağlama gayesine müteveccih olduğu söylenebilir. Ayrıca para vakfedenlerin umûmiyetle idâreci sınıfa mensup olmaları, bu işin şuurulu bir şekilde yapıldığı düşüncesini doğurmaktadır (tafsilat için bk. B. Yediylidiz, ayn. esr., s. 116-120, 144-149; Ö. Barkan ve E. H. Ayverdi, ayn. esr., XXX-XXXVIII; J. E. Mandaville, *Usurious Pi-*

ety: the Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire, International Journal of Middle East Studies, 1979, X, 289-308). Anadolu Selçukluları devrinde tanzim edilmiş bazı vakfiyelerde de, vakıf gelirleri üzerinden "bir felâket ve kaza sebebiyle borç almaya mecbur olanlara kuvvetli rehin ve sağlam kefil ile borçla para verilmesi" şartı vardır. Ancak burada herhangi bir kâr veya fâizden bahsedilmemektedir. İhtiyacı olan fakirlere bir seneliğine fâizsiz para verme muâmelesine, 1943'te Mısır'da rastlanmıştır (Janssens, ayn. makale, s. 29).

Vakıf müessesesi muhtelif İslâm devletleri ve ülkelerinde büyük inkişâf göstermiş; ancak büyük vakıflar, dâima geniş servet kaynaklarına mâlik ve iktisâdî-mâlî seviye bakımından kudretli imparatorluklar zamanında te'sis edilmiştir (F. Köprülü, ayn. makale, VD, II, 14). Vakıfların iktisâdî gücünü tâyin için, bunların servet kaynakları ve gelirlerini bilmeye ve bu iktisâdî gücün memleketin umûmî iktisâdiyatına nisbetini tesbite ihtiyaç vardır. Bunun için, vakfiyeler ve vakıflarla ilgili diğer vesikalar üzerinde yapılması gereken tahlillerin sayısı henüz az ise de, bazı müşâhede ve değerlendirmeler bu hususta umûmî bir fikir verebilir.

Meselâ Memlûkler zamanında Mısır topraklarının yedide ikisini vakıf topraklar teşkil ediyordu. 1375'te yapılan bir sayıma göre, 2.163 köyden 268'inin tamamen vakıf, 827'sinin *iktâ* olduğu, geriye kalanlardan 558'inin vakıf ve *iktâ*'lar arasında, 115'inin vakıf, *iktâ* ve husûsî mülkler arasında, 27'sinin vakıf ve gelirleri Memlûklere tahsis edilen *rizak*'lar arasında paylaşıldığı, 368 köyün ise çeşitli gayeler için kullanıldığı görülmektedir (A. Darrâg, ayn. esr., s. 14). Yine Mısır'da, 1951 senesinde kadastro yapılan 5.948.124 *feddân* (1 *feddân* aşağı yukarı 4.200 m²) toprağın 592.633 *feddân* (%10) vakıf topraklardı. Bunlara kiral vakıfları dâhil değildir. 1952'de Kiral Fâruk'a âit vakıf arâzi 75.000 *feddân* civârında bulunmaktaydı (De Janssens, ayn. esr., s. 53 v.d.).

1920'de, Bakû, Gence, Şuşa ve çevresindeki zîrâat sâhaları, hamamlar, kervansaraylar ve dükkân-lardan müteşekkîl vakıf emlâkın tahmînî geliri 689.897 ruble, gideri ise 293.408 rubledir (K. S. Gubaydalın, *Azerbaycan vakıfları*, VD, I, 139-145). 1917'de vakıf topraklar Orta-Asya'daki ekili arâzinin %8-10'unu teşkil etmekteydi (A. Bennigsen ve C. L. Quelquejay, *L'Islam en Union Soviétique*, Paris, 1968, s. 151).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, XVI. asır başlarında, toprakların beşte üçü dirlik sâhiplerinin elinde bulunmakta, beşte birisini doğrudan doğruya devlete bağlı pâdişâh hasları, beşte birini ise vakıf toprakları teşkil etmekte idi (Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak vakıflarının idarî-mâlî muhtariyeti meselesi*, THTD, Ankara, 1944, I, 15). Ö. L. Barkan tarafından 1527-1528 senesine âit neşre-

dilmiş olan bir Osmanlı bütçesi (H. 933-934 [=1527-1528] *Malî yılına âit bir bütçe örneği*, IFM, 1954, XV, 277), merkezî devlet, mahallî idâre ve vakıfların gelir durumlarını ayrı ayrı göstermektedir. Buna göre, 537.9 milyon akça olan umûmî gelirin, %51'i pâdişah hasarından gelen merkezî bütçeye, %37'si diğer hasarlardan ve timarlardan gelen mahallî idâreler bütçesine, %12'si ise vakıflar bütçesine âittir. 60.5 milyon akça tutan bu sonuncu kısım, vakıf topraklardan gelen gelirdir. Vakıf binâlarından, paralardan ve vakıfların diğer gelir kaynaklarından elde edilen gelirler buna dâhil değildir.

964 (1557) tarihli *Süleymâniye Vakfiyesi* (nşr. K. E. Kürküoğlu, Ankara, 1967, s. 7) 'ne göre, Süleymâniye külliyesinin gelir kaynakları arasında, 1 hamam, birçok dükkân ve evden başka, 217 köy, 30 mezra, 2 mahalle, 7 değirmen, 2 dalyan, 2 iskele, 1 çayırılık, 2 çiftlik, 2 ada v.s. bulunmaktadır.

Mouradja d'Ohsion (*Tableau général de l'Empire Ottoman*, Paris, 1787-1828, II, 561) 'a göre, Türkiye 'de gayr-i menkullerin büyük bir kısmı câmilere tahsis edilmiştir. Vakfiyelerin tahliline dayanarak, XVIII. asırda Türk vakıflarının gelir yekûnunu 1.168.167.272 akça olarak tahmin etmekteyiz (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 150 v.d.). 1781-1786 senelerinde İstanbul 'da bulunan Toderini (*De la littérature des Turcs*, Paris, 1789, I, 90), devlet gelirlerini 20 milyon kuruş (1 kuruş=120 akça) olarak göstermektedir ki, bizim bulduğumuz rakama göre, bu gelir vakıf irâdının iki katına tekabül etmektedir. Buna mukabil W. Eton 'ın, 1774 'ten sonraki senelere âit verdiği rakamlar (4.492.250.000 akça) dikkate alınır (bk. C. Morawitz, *Les finances de la Turquie*, Paris, 1902, s. 14), vakıfların devlet bütçesinin dörtte birini geçtiği söylenebilir.

1336 (1920) senesine âit Evkaf Bütçe Kanunu 'nda Evkaf Vekâleti 'nce toplanacak gelirlerin umûmî yekûnu 511.148 lira olarak gösterilmektedir (*Ceride-i Resmîye*, 7 mart 1337, sayı 15). Vakıflar Genel Müdürlüğü 'nün 1928 senesine âit tahsilât yekûnu 2.908.003.46 TL; 1971 senesinininki ise, 134.146.466.93 TL olarak görülmektedir (*Cumhuriyetin 50. yılında vakıflar*, s. 266). Genel müdürlüğün yaptığı envanter çalışmalarına göre, 1972 senesinde, müdürlüğün idâresi ve kontrolü altında, 24.560 "mazbut akar vakıf taşınmaz mal" (işhanı, han, otel, kervansaray, ev, dükkân v.s.), 5.827 "mülhak akar vakıf taşınmaz mal" bulunuyordu (*ayn. esr.*, s. 248 v.d., 251 v.d.).

Çeşitli dinî-hayrî müesseseler kurarak, menkul veya gayr-i menkul mallarının bir kısmını da bu müesseselerin bakımı ve işletilmesine tahsis eden vakıfların, cemiyetini hangi tabaka veya zümresine, hangi meslek grubuna mensup olduğunu tâyin için gerekli istatistikî tahliller henüz yapılmamıştır. Ancak bizim ilk tesbitlerimize göre, XVIII. asır Türkiye 'deki vakıflarının %81.1 'inin "askerî sınıf" a, geriye kalanının da "reâyâyâ mensup" kimseler olduğu

söylenebilir (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 162-175).

Bâzı devrelerde hemen hemen devlet bütçesinin yarısına denk senelik gelir hasil eden binâ, arâzi ve nakit para gibi *mevâkıf* mallara sâhip olup, dinî ve içtimâî müesseselerinde bu gelirlerin büyük bir kısmının kendilerine tahsis edildiği binlerce kişiyi bünyesi içinde bulunduran, islâm hukukunun *hükmi şahsiyet* olarak tanıdığı sayısız âmme kuruluşlarından müteşekkil vakıf müessesesinin, şüphesiz bir idâre ve murâkabe sistemine sâhip olması gerekiyordu. Müessesenin ortaya çıkışıyla birlikte, bu idâre ve murâkabenin usûl ve kaideleri islâm hukukcuları tarafından tetkik ve tesbit edilmiş, nazari hukuk kitaplarında tafsillatlı bir şekilde anlatılmıştır. Bu esasları F. Köprülü şöylece belirtir: "Bu hususta vâkıfın arzu ve irâdesi, başlıca âmildir; gözetilmesi icab eden başlıca gaye, vâkıfın menfaatidir. Bu idâre ya doğrudan doğruya vâkıf tarafından yahut tesbit etmiş olduğu şartlara göre tâyin edilen *nâzir* ve *mütevelli* gibi unvanlar alan vekiller tarafından icrâ olunur. Devlet otoritesinin bunlar üzerinde umûmî bir murâkabe hakkı mevcut olup, bu da bilhassa kadılar tarafından icrâ edilir. Hükümdâr, *emîr* 'l-mü'minin olmak sıfatı ile, vakıflar üzerinde yalnız murâkabe hakkına değil hattâ... daha geniş haklara mâlikdir" (*ayn. makale*, V D, II, 14).

Esasları bu şekilde çizilmiş ve umûmiyetle bunlara uyulmaya çalışılmış olmasına rağmen, her zaman nazariye ile tatbikat birbirini tutmamaktadır. Onun için tarihi bakımdan mühim olan, F. Köprülü 'nün ifâdesiyle, "muhtelif islâm ve Türk devletlerinde evkaf idâresinin nasıl usûllere tâbi tutulduğunu, devlet murâkabesinin ne şekilde yapıldığını ve bütün bunların vakıfların inkişafı üzerinde nasıl bir te'sir vücûda getirdiğini anlamaktır."

Abbâsiler zamanında, vakıflar mevzuunda, kadıların birçok yolsuz hareketleri görüldüğünden, hükümdârın vakıfların teftiş ve murâkabesiyle meşgul olmasını isteyen Mâverdi (ölm. 450=1058) 'ye göre, vakıflar iki kısıma ayrılmaktadır: 1. Âmme hizmetlerine âit *umûmî vakıflar*; 2. Menfaati muayyen kimselere tahsis edilmiş *hususî vakıflar*. *Divân-ı Mezâlim* 'in husûsî vakıflarla meşgul olması için, alâkâhlardan birinin şikâyetinde bulunması gerekmektedir. Halbuki umûmî vakıflar hakkında hiçbir şikâyet olması bile, bunları teftiş ve murâkabe etmek, gayelerine ve vâkıfın şartlarına uygun bir sûrette iyi idâre edilip edilmediklerini araştırmak, *Divân-ı Mezâlim* 'in vazifeleri arasındadır. Menfaati, seyyidlere yâni peygamber âilesine mensup kimselere tahsis edilmiş vakıfların idâre ve murâkabesi de doğrudan doğruya *nâkil*lere âittir (F. Köprülü, *ayn. makale*, V D, II, 15).

Endülüs Emevîlerinde, vakıf gelirleri, Kurtuba Büyük Câmii 'nin yanında bir binâ (*makşura*) 'da muhâfaza edilen ve *Bayt al-mâl* adını alan bir hazine toplanıyordu. *Bayt al-mâl*, şark islâm dün-

yasında anlaşıldığı gibi devlet hazinesi değildi. Endülüs 'de devlet hazinesine *hizânat al-mâl* adı veriliyordu. Bu iki hazine birbirinden tamâmen farklıydı. Devletin en sıkışık zamanlarında bile birbirine karıştırılmamıştı. Kadı 'nın idâre ve murâkabesi altında bulunan *beytül-mâl* üzerinde devletin murâkabe hakkı yoktu. Burada biriken sermayeyi ancak kadı içtimâî hizmetler (*maşâlih 'âmma*) için harçayabiliyordu. Bununla fakirlere nakdî yardımda bulunuluyor, câmilerin bakım masrafları karşılanıyor ve câmi hizmetlerinin masrafları ödeniyordu. Kadı, çok sıkışık zamanlarda, kâfirlere karşı seferler tertip etmesi veya sınırların müdâfaası yolunda tedbirler alması için hükümdâra bu hâzineden yardımında bulunma salâhiyetine de sâhipti. Kadı buraya bağlı vakıfları, belli sayıda husûsî vakıf memurları ve nâzirleri vâsıtasıyla idâre ediyordu. Bu vakıflar inkişaf ettikçe bunların faaliyet ve ehemmiyetleri de artmıştır (E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1953, III, 32, 132, 135).

Abbâsî hilâfetinden ayrılarak, İran ve Mâverâünnehr 'de müstakil devletler kuran hükümdârlar devrinde, mevcut vakıf idâresinin devam ettiği görülmektedir. Sâmanilerde, merkezî idâreyi teşkil eden muhtelif divânlar arasında bir de *Vakıflar Divânı* mevcuttu. Sonradan bu teşkilât kaldırılarak, vakıf idâresi *Kadı Divânı* 'na bağlanmıştır. Gazneliler, Selçuklu İmparatorluğu, Atabekler, Anadolu Selçukluları, Eyyûbîler, Hindistan ve Efganistan 'da kurulan diğer hânedanlar zamanında da, Abbâsî sistemi devam etmiştir. Bâzı tarihî vesikâlardan anlaşıldığına göre, Hârizmşâhlar devrinde ihmâl veya suistimâli görülen mütevelliler azlediliyor, yerlerine hükümdârın fermanı ile devlet ricâlinde biri mütevellî tâyin ediliyordu. Mütevellî, vakfı daha iyi idâre edebilmek için, lüzumu kadar memur tâyin edebiliyordu. Mütevellîleri bulunan vakıfların teftiş ve murâkabesi, bulunmayanların doğrudan doğruya idâresi, dinî ve hayrî müesseselerde vazife görenlerin azil ve nasbı, memleketin her tarafına kadılar tâyini, onların verdikleri kazaî ve idârî kararların şikâyet hâlinde yeniden tetkiki, merkezî idârenin mühim bir uzvu olan ve *Kâzî'l-kuzât* veya *akça'l-kuzât* unvânını taşıyan baş-kadıya âitti. Emri altında bulunan bu teşkilât ile baş-kadı, bütün vakıfları teftiş ve idâre etmekte; bunun için de nâibler, âmirler, mütevelliler, müşrifler (müfettişler), muhâsibler tâyine selâhiyetli bulunmakta ve bunların tahsisatını vakıflar hâsulatından ödeyebilmektedir (F. Köprülü, *ayn. makale*, V D, II, 16 v.d.).

Hicrî IV. asrın ilk yarısında Mısır 'da, vakıfların idâre ve nezâreti ve bunlara âit dâvaların halli için husûsî bir kadı tâyin edildiği bilinmektedir. Fâtımîler, arâzi vakfını yasakladılar ve vakıf işlerinin murâkabesini, daha önceki islâm devletlerinde olduğu gibi, *kâzî'l-kuzât* 'ın emri altında *Divân al-ahbâs*

adlı bir teşkilâta tevdi ettiler. Halife al-Mu'izz, 364 (974) 'te, el koyduğu vakıf gelirlerini, 1.5 milyar dirhem karşılığında iltizâma verdi. Bu paradan vakıfların masrafları karşılanıyor, gerisi de devlet hazinesine kalıyordu. Bu iltizam usûlü, vakıflarda yolsuzlukları artırmış ve gelirlerin düşmesine sebep olmuştur. Halife al-Hâkim (386-411=996-1021), bu usûlden vazgeçtiyse de, durum düzeltilmedi. Ancak Salâhaddin Eyyûbî, Mısır 'ı zabtedince vakıfları ıslâh etmeye çalıştı. Eyyûbîler zamanında Mısır 'da, bilhassa sünîliğin temsil edildiği medrese ve hankah vakıfları son derecede artmıştır (Makrîzî, *Hişâf*, Bulak, 1853, II, 362-374, 414-416; İbn Battûta, *Rihla*, trc. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti, Paris, 1853, I, 71).

Memlûkler zamanında da Mısır 'da vakıfların son derece inkişaf ettiği görülmektedir. Bu vakıflar, *Ah-bâs*, *Avkâf Hukmîyya* ve *Avkâf Ahliyya* olmak üzere üçe ayrılıyordu. Şer 'î vakıfları teşkil eden birincisi, başında *nâzir al-ahbâs* denen ve merkezî devlet teşkilâtının ileri gelenlerinden *Davâdâr* 'a karşı mes'ûl bir vazifelinin bulunduğu *divân* tarafından idâre edilmekteydi. Gelirleri Harameyn 'e veya müs-lüman esirlerin satın alınmasına tahsis edilmiş olup, bilhassa Mısır ve Kahire 'deki mülklerden meydana gelen ikincisinin, idâre işlerini bir veya iki nâzirle maiyyetlerindeki divânlar yürütüyordu. Bunların teftiş ve murâkabesi Şâfiî *kâzî'l-kuzât* 'ına âitti. Âile vakıfları olan üçüncüsü ise, vâkıfın âilesine mensup kimseler tarafından seçilmiş yahut hükümdâr ve kadı tarafından tâyin edilmiş bir nâzirin idâresi altında bulunuyordu. Vakıf arâzinin artışı, devlet gelirlerinin azalmasına sebep olduğu gibi, vakıfların idâresi de büyük yolsuzluklara sahne olmuştu. Memlûkler, bu yolsuzluklara son vermek ve hazinenin gelirlerini artırmak için muhtelif teşebbüslerde bulundularsa da kadıların muhâlefeti yüzünden muvaffakiyetsizliğe uğradılar. Bu cümleden olarak, 657 (1258/1259) ve 922 (1516) seneleri arasında altı defa, âcil harp masraflarını karşılamak üzere vakıf gelirlerinin bir kısmına elkonulması düşünüldü. Berkuk, 780 (1378/1379) 'de ordu kumandanı, 800 (1397/1398) 'de ise sultan sıfatıyla vakıfları tamamen ortadan kaldırmayı denediği gibi, Emîr Laçin (ölm. 804=1402) de vakıfları devletleştirme düşüncesini gerçekleştirmedi. Şahsuvâr 'a karşı harp hazırlıkları sırasında, devlet hazinesi boş olduğu için, 872 (1468) 'de, vakıf gelirlerinin büyük bir kısmına elkoymak isteyen Sultan Kayıtbay 'ın teşebbüsü, Hanefî kadısı tarafından engellendi. Yolsuzluklara son vererek, vakıfları yeniden tanzim husûsunda Barsbay 'ın teşebbüsleri de netice vermemiştir (A. Darrâg, *ayn. esr.*, s. 12-18; krş. F. Köprülü, *ayn. makale*, V D, II, 17-19; Memlûkler devrinde vakıf yapan bâzı kadınlar ve eserleri için bk. A. Abd Ar-Razig, "Trois fondations féminines dans l'Égypte mamlouke", REI, XLI/1, 1973, s. 95-126).

XIII. asırda, Moğul istilâsına uğrayan islâm ülkelerinde, hemen hemen bir asır devamınca, "büyük tahriplere, gasplara, suistimâllere uğramış ve merkezî idâre tarafından tamamıyla istilâ edilmiş olan islâm vakıfları, müslüman Moğul hükümdarları tarafından derhal büyük bir himâyeye mazhar oldu; eski vakıflar ve onların vergi muafiyetleri iade ve te'kid edildiği gibi, hükümdarlar, prensler, büyük devlet ricâli tarafından yeniden muazzam vakıflar te'sis edildi" (F. Köprülü, *ayn. makale*, *VD*, II, 19). Şeyhülislâm Kamâl al-din Rafî'i'yi, islâm vakıflarını yeniden tanzim ve murâkabesine tâyin eden İran Moğollarının ilk müslüman hükümdarı Ahmed Teküder ve ondan sonra Gazan Han'ın, vakıfların islâm hukukuna göre idâre edilmesi hususunda gösterdikleri gayretler ve aldıkları tedbirler dikkat çekicidir. Gazan ve Olcaytu gibi sultanlar ile Reşidüddin gibi devlet adamları da, bu devrede büyük vakıflar kurmuşlardır. Gazan Han'ın çok zengin olan vakıfları, başında iki vezirin bulunduğu bir *divân* tarafından idâre ediliyordu (F. Köprülü, *ayn. makale*, *VD*, II, 19-21; Reşidüddin'in kendisi tarafından yazılan vakfiyesinin faksimilesi için bk. Raşid al-din Fazl Allah, *al-Vakfiyat al-Raşidiya bi-haqq al-vakif fi bayân şarâ'ih umûr al-vakf va'l-mâsarif*, Tahran, 1350 [1972]).

Anadolu'da kurulan Selçuklular, Dânişmendîler, Selçuklu sonrası Türk Beylikleri ve Osmanlıların ilk devirlerinde sayısız vakıflar yapılmış, bunlar vakıfların vakfiyelerinde belirttikleri şartlara göre tâyin edilen mütevellîler tarafından idâre edilmişler ve yine bahis mevzuu şartlar gereğince tâyin edilen nâzırlar tarafından murâkabe olunmuşlardır. Konya baş-kadısının bütün Selçuklu vakıflarına nezâret ettiği, vakıfların artışıyla bir Evkaf Nâzırlığı kurulmuş ve bu hizmetin belli-başlı devlet ricâlinden meşhur kimselere verildiği bilinmektedir (O. Turan, *Türkiye Selçukluları hakkında resmî vesikalar*, Ankara, 1958, s. 45). Nitekim, Keykâvus I.'un Sivas'taki Dârüşşifâ vakfiyesinde (617 = 1220), "Dârü's-şifâ evkafı ile umûmen memâlik-i Selçukîye evkafı için... emir, üstâdî'dâr ve hazinedâr Ferruh b. Abdullah'ı mütevellî ve nâzir tâyin etmiştir. Gerek umum evkafta, gerek işbu dârü's-şifâ evkafında" her türlü idârî selâhiyet kendisine verildiği kaydedilmiştir (M. Cevdet, "Sivas Dârüşşifâsı vakfiyesi ve tercümesi, *VD*, I, 37 v.d.; bu devrede Anadolu'da te'sis edilen bazı vakıfların vakfiyeleri için bk. O. Turan, *Selçuk devri vakfiyeleri I. Şemseddin Altun - Aba, vakfiyesi ve hayatı*, *Belleten*, 1947, XI, 197-235; ayn. mll., *Selçuk devri vakfiyeleri II. Mübârezeddin Er-tokuş ve vakfiyesi*, *Belleten*, 1947, XI, 415-429; ayn. mll., *Selçuk devri vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, vakıfları ve vakfiyeleri*, *Belleten*, 1948, XII, 17-171; A. Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 tarihli Arapça-Moğolca vakfiyesi*, Ankara, 1959).

Osmanlılarda pâdişahlar ve diğer vakıflar, vakıflarının mütevellîliğini evlâdlarına ve nezâretini de, sadrâzamlik, şeyhülislâmlık, dârüssâade ağalığı ve İstanbul kadılığı gibi yüksek devlet makamlarına tevdi ettikleri için, sayısız vakıf bu hizmetleri deruhte eden ricâlin nezâretinde idi. Sadrâzama bağlı vakıfların işlerini *vezir müfettişi* unvanını taşıyan bir kişi yürütüyordu (krş. Lutfi, *Tarih*, İstanbul, 1290 I, 205 v.d.; Mustafa Nuri Paşa, *Ne-tâyicü'l-vukû'ât*, İstanbul, 1328, IV, 99-100). Osmanlılarda sâdece vakıflarla ilgili dâvâlara bakan kadılar da vardı. Bunlar, müfettiş kadılar olup, üçü İstanbul'da, biri Edirne ve biri de Bursa mahkemelerinde vazifeliydiler. Bu çeşit dâvâlara diğer şehirlerde kadı ve nâibler bakıyordu (E. Z. Karal, *Osmanlı tarihi*, 1976, VI, 138).

Fâtih Sultan Mehmed'in, devletin mâlî durumunu düzeltmek, vakıflarla zenginleşen tarikat şeyhlerinin iktisâdî gücünü, dolayısıyla içtimâî ve siyâsî nüfûzlarını kırmak, timarlı sipâhinin sayısını artırmak gibi düşüncelerle, vakıf ve mülk arâziyi devletleştirdiği ve bunları timar hâline getirdiği bilinmektedir (N. Beldiceanu, *Recherches sur la réforme foncière de Mehmed II, Acta Historica*, Monachii, 1965, IV, 27-39). Fakat Fâtih'in ölümünden sonra bunlar eski vaziyetlerine ircâ olundu.

Osmanlıların Arabistan'ı fethinden sonra, Mekke ve Medine şehirlerindeki dinî ve hayrî müesseseler ve orada oturanlar lehine, İmparatorluğun muhtelif muntakalarında yapılmış binlerce vakfın, yâni *Harameyn* vakıflarının nâzırlığına Dârüssâade ağaları tâyin edilirdi. Pâdişahların, sultanların, bazı devlet ricâlinin ve bizzat Dârüssâade ağalarının vakıfları da bu nezâretin murâkabe altındaydı. Bu vakıfların tefiş ve murâkabe işlerini yürütmek maksadıyla, Dârüssâade ağalığına bağlı, *Evkaf-ı Harameyn Müfettişliği*, *Evkaf-ı Harameyn Muhâsebeciliği*, *Evkaf-ı Harameyn Mukâta'acılığı* ve *Dârüssâade Yazıcılığı* adıyla dört daire kurulmuştu (İ. M. Kemal ve H. Hüsameddin, *Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti'nin tarihçe-i teşkilâtı ve nuzzârın terâcüm-i ahvâlî*, İstanbul, 1335, s. 14-16).

XVIII. asırda kurulan Türk vakıflarının %64'ünün nezâreti, doğrudan doğruya kadılara bağlı idi. Geriye kalanın (%36) nezâreti ise, bizzat vakıflar tarafından muhtelif kimselere tevdi edilmişti. İdâre, yâni *tevlîyet* husûsuna gelince, bu devir Türk vakıflarından büyük bir kısmının (%56), bizzat kendilerini mütevellî tâyin ettikleri, ölümlerinden sonra bu vazifeyi çocuklarına (*evlâd*), neslin inkırazından sonra da akrabalarına veya âzadlı kölelerine şart koştukları görülmektedir. Vakıfların ancak %11'i, tevlîyet hizmetini âilelerine mensup olmayan kişilere tevdi ederken, diğerleri (%33) mütevellînin kadı veya vakfın nâzırı tarafından tâyin edilmesini istemektedirler.

Mütevâzı vakıfların bütün idârî işleri mütevellî

tarafından yürütülürken, büyük vakıflar için, mütevellîye yardımcı olarak, kâtip, câbi (tahsildâr), müfettiş, muhâsib, veznedâr gibi me'murlar da tâyin edildiği; hattâ nakit para vakıflarında, sermayenin işletilebilmesi için sarrafların vazifelendirildiği müşâhede edilmektedir. Osman III., Mustafa III. ve Abdülhamid I. gibi bazı pâdişahlar, vakıflarının idâre merkezi olmak üzere husûsî dâireler (*dâire-i mahsûsa*) yaptırılar ve bunlara kapıcılar (*bevvâb*) ve bekçiler (*mustahfiz*) tâyin ettiler. Bu dâirelerin inşası, Osmanlılarda, vakıflara âit idârelerin merkezî bir idâre altında toplanmasına doğru atılan ilk adım sayılabilir. Nitekim, Hasbiye Kadın ile Abdülhamid I.'in hasekisi Nevres Sultan, vakıflarının idâresini, bu dâirelerden birinin kurucusu olan Abdülhamid I.'e âit Hamidiye vakıfları *mütevellî kaymakamı*'na tevdi etmişlerdi. Bu hususda, Selim III. de vakfının Vâlide Sultan'ın vakfiyle birlikte telâkki olunmasını ve babası Mustafa III. ve annesine âit vakfiyelerde beyan edilen şartlara uygun olarak idâre edilmesini istemektedir. Vakfının idâresi için husûsî bir daire inşâ ettirenlerden biri de, Lâleli evkafının kurucusu olan Mustafa III. idi. Daha sonra Hamidiye ve Lâleli vakıflarının idâresi de birleştirilmiştir. Bütün bunlardan, XVIII. asrın ikinci yarısında bazı vakıfların, bilhassa pâdişahların ve yakınlarının zihninde, muhtelif vakıflara âit idâreleri merkezileştirme arzusu müşâhede edilmektedir. Daha sonra, Mahmud II. da, 1809'da kurduğu vakıfları, Hamidiye vakıflarına ilhak ve bu vakıfların idâresini bir "Nezâret şubesi" hâline getirerek, Darphâne-i Âmire Nezâreti'ne bağladı; 1826'da yenîçerilik kaldırılınca, nezâretleri yenîçeri ve sekbanbaşı ağalarına meşrûta olan vakıfların idâresi de, Hamidiye ve Mahmudiye Vakıfları Mütevellî Kaymakamlığı'na devredildi. Böylece, daha da genişleyen vakıfları bir elde toplamak ve muhtelif idârelerde hüküm süren yolsuzluklara son vermek üzere, vakıf idâresi Darbhâne-i Âmire Nezâreti'nden ayrılarak Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti kurulması (13 teşrin I. 1826), yukarıda işâret edilen teşebbüslerin tabii bir neticesi sayılabilir (B. Yediylidiz, *ayn. esr.*, s. 183-200).

Başlangıçta, Evkaf Nezâreti üç dâireden teşekkül ediyordu: Vakıflarla ilgili ilâmları, takrirleri, in-hâları yazmakla vazifeli *kesedârlık*; mukâta'a ve iltizam zabıtnâmelerini, mültezimler ve onların kefilleri olan sarraflardan alınacak borç tahvillerini, iltizam bedellerini ve icârların zimmet pusulalarını tanzimle vazifeli *zimmet halifeliği*; Nezâret'in hâzinesine gelen meblâğları almak, masrafları ödemekle mukellef *sergi halifeliği*. Bu üç dâireye ayrıca ikişer kâtip ve ikişer de yamak tâyin edilmişti.

1828'de, *kapu ağalığı* makamı kaldırılınca, kapu ağaları nezâretine bağlı birçok vakıf; 1830'da bostancı-başı, topçu-başı, hazinedâr-başı, kilerci-başı, Saray-ı cedid ağaları nezâretinde bulunan vakıf-

ların tamamı; 1831'de defterdâr-ı şıkk-ı evvel, re-îsülküttâb, İstanbul, Galata, Eyüb, Üsküdar kadıları, Harameyn müfettişi ile saray ağası nezâretlerinde bulunan 632 vakıf; yine aynı sene kapudan paşa ve çavuş-başı; 1832'de, sadrâzam nezâretindeki vakıfların idâresi Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti'ne il-hâk edildi. Mütevellîlerinin tâyini kadıların uhdesinde bulunan vakıfların idâresi de, tedricen bu Nezâret'e bağlanmaya başlandı. Nezâret'in işleri artınca teşkilâtı da genişletildi: Ferağ ve intikal senedlerini kaydetmek ile yeni zaptedilen vakıfların muhâsebe işlerini yürütmek için *Tahrîrât baş-kütâbeti*; bütün vakıf gediklerin mukâta'alarını toplamak, mahlûlâtının ferağ ve intikalini kaydetmek için *Mül-hakat gedikler kütâbeti*; bütün câmi ve imâret gibi hayrâtın tâmir ve bakımını te'min etmek için de *Rûznâmecilik* dâireleri kuruldu.

Bu sırada, Harameyn vakıflarının nezâreti, yine Dârüssâade ağalarının elinde bulunuyordu. Bu vakıfların sayısı ve işleri de son derece arttığından, kendisine bir muâvin ve nezâret kaymakamı tâyin edildi. İşleri yürütmek için 1834'te husûsî bir *müdiriyyet* kuruldu. 1836'da bu müdiriyyet, *Harameyn-i Şerifeyn Evkafı Nezâreti* adı altında nâzırlığa çevrilerek, nezâreti şeyhülislâmlara meşrûr vakıfların idâresi de buraya bağlandı. Ayrıca, bu nezârete bağlı olan Anadolu, Küçük Evkaf ve Harameyn muhâsebecilikleri ile Harameyn mukâta'acılığı birleştirildi. Kısa bir müddet sonra, bu nezâret, Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti'nin bir şubesi hâline getirildi.

1835'te, sadr-ı Rumeli, sadr-ı Anadolu, imâm-ı evvel-i şehriyârî ve Dâvud Paşa nâibinin nezâretleri altında bulunan vakıflar ile 1837'de İstanbul, Üsküdar ve Galata'da akan suların büyük kısmı vakıf olduğu için *Su Nezâreti*, *Evkaf-ı Hümayûn Nezâret*'ine ilhâk edildi. Aynı sene taşrada *Evkaf Müdürlükleri* kuruldu. Bir ara Evkaf Nezâreti, Top-hâne-i Âmire Nezâreti'ne bağlı bir *mütesarlık* şekline sokulmuşsa da, 1839'da tekrar ayrı bir nezâret hâline getirilmiş, merkez ve taşra teşkilâtı yeniden tanzim edilerek genişletilmiştir. Böylece, Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti, imparatorlukta bütün vakıfların merkezi hâlini almıştır (İbnülemin M. Kemal ve H. Hüsameddin, *ayn. esr.*, s. 15-37).

Merkezî bir idâre altında teşkilâtlandırma ve ıslâh etme yolunda gösterilen gayretlere rağmen, vakıflardaki yolsuzluklara son verildiği, vakıfların elindeki imkânların kullanıldığı söylenemez. Bir ara evkaf nâzırlığında bulunan Mustafa Nuri Paşa, Evkaf Nezâreti'nin kuruluş sebeplerini ve vakıfların içinde bulunduğu kötü vaziyeti anlatırken, nâzırlardan bazısının hiddetli tabiatı ve bazısının hukuk bilgisinden mahrumiyetinden dolayı, evkafın suistimâllerle dolduğunu, böylece Nezâret'in, vakıfları himâye şöyle dursun, tahrib ettiğini belirtir. Tanzimât'la birlikte, pâdişahlar v.b. tarafın-

dan yapılmış arâzi vakıfları zaptedilerek öşre bağlandı; vakıf arâzilerin senelik öşrü 44 bin kese hesaplanıp bu yekûn aylara bölünerek Mâliye'den Evkaf Nezâreti'ne verildiğini ifade ile daha sonra Sadrazam Fuad Paşa'nın bu parayı, Mâliye'nin Evkaf'a verdiği iâne telâkkî ederek, umûmî bütçede açık göründükçe, dörtte birinden daha aşağı düşürdüğünü; böylece, geliri vakıf arâziden gelen câmi ve diğer hayrâtın, masraflarını karşılayamayarak harab olduğunu kaydeder (*Netâyicü'l-vukuât*, IV, 100 v.d.).

II. Meşrûtiyet devrinde, vakıfların perişan durumunu düzeltmek için muhtelif fikirler ileri sürülmüş ve kanun tasarıları hazırlanmıştır. Said Paşa, vakıfların merkezi bir idâreye bağlanmasının lüzumlu olmadığı, müsadere usûlünün kaldırılmasının vakıf te'sisine tesir ettiği, bu sebeble, hayır sahiplerinin asrın ihtiyacına uygun vakıf yapmaya alıştırılması; vakıfların iyi idâre edilebilmesi ve Kanûn-ı Esâsî hükmünün yerine getirilmesi için de, kazâlarda birer "cemâ'at-ı islâmiye meclisi" teşkilinin gerektiği görüşünde idi (İbnülemin M. Kemal ve H. Hüsameddin, *ayn. esr.*, s. 240-242). Vakıf sisteminin tamamen karşısında olan Ziya Gökalp ("Vakf" adlı şiiri için bk. F. A. Tansel, *Ziya Gökalp külliyyâtı, I, şiirler ve halk masalları*, Ankara, 1952, s. 136), bu mes'elenin halli için, Evkaf bütçesinin Mâliye Nezâreti'ninkileştirilmesini ve verimsiz âile ve tekke vakıflarının geniş ölçüde azaltılmasını teklif eder. Ancak bütün bu düşünce ve tekliflere rağmen, Meşrûtiyet devrinde, Evkaf Nezâreti'ne, sâdece işlenmeyen topraklarla harap binâ arsalarını satarak elde edilen paralarla câmi, ilkokul, medrese ve hastahaneler yapma salâhiyeti veren, 10 haziran 1911 tarihli kanunun çıkarılmasından başka bir şey yapılamamıştır (G. Jaeschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, trc. H. Örs, Ankara, 1972, s. 28). Bu kanunla, İstanbul ve Üsküdar'da sâdece fukaraya mahsus iki imâret bırakılarak, diğerleri kaldırılmış ve vakıflar idâresine me'mur yetiştirmek üzere *Mekteb-i Evkaf* kurulmuştur.

Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetleri devrinde, *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti* ismini alan vakıf idâresi, 3 mart 1920 tarihli kanunla bir umum müdürlük hâline getirilip, muvakkaten Başvekâlete bağlanmıştır. Vakıf mes'alesinin milletin gerçek menfaatlerine uygun bir şekilde halledilmesiyle ilgili ilk tedbir, 22 şubat 1926 tarihli kanunla alınmıştır. Bunda, "millî ve terk edilmiş topraklar dışında", doğrudan doğruya idâre edilen vakıfların da belediyeler ve umûmî menfaatlere yarar başka kuruluşlara, meselâ devlet fabrikalarına satılabilmesi kabul edilmiştir. Eski vakıfların idâresini tanzim eden vakıflar kanunu, ancak 5 haziran 1935'te çıkarılabilmiştir (bu kanun ve ilgili mevzuat için bk. K. Ö. Hilmi-İ. Sungurbey, *Eski vakıfların temel kitabı*, İstanbul, 1978, s. 209-728).

Bu kanuna göre, 1926'dan önce kurulmuş vakıflardan, *mazbut vakıflar* umûmî adı altında toplanan: a- bu kanundan önce zapt edilmiş vakıflar, b- bu kanundan önce idâresi zapt edilmiş vakıflar, c- mütevelliliği bir makama şart edilmiş vakıflar, d- kanunen veya fiilen hayrî bir hizmeti kalmamış olan vakıflar, e- mütevelliliği vakfedenlerin fûrû'undan başkalarına şart koşulmuş vakıflar, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce idâre olunur. Mütevelliliği vakfedenlerin fûrû'una şart edilmiş *mülhak vakıflar* ise, mütevellileri tarafından idâre olunur. Bu mütevelliler, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün; Genel Müdürlük de *Idâre Meclisi*'nin murâkabeşi altındadır. Rum, Ermeni, Yahudi v.b. cemâatleri ile bâzı esnâfa âit vakıflar, ayrı ayrı hükmi şahsiyete sahip olup, mensupları seçilen kimse veya hey'etler tarafından idâre edilir, ilgili makamlar ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce murâkabe olunurdu (Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün faaliyetleri için bk. *Cumhuriyet'in 50. yılında vakıflar*, 1973).

XIX. asrın ikinci yarısından XX. asrın ikinci yarısına kadar, muhtelif islâm ülkelerinde, vakıf idâresinde vücuda gelen değişiklik, şöylece hulâsa edilebilir:

Cezayir'i işgal eden Fransızlar, sömürgelerin iktisâdî hamlelerine engel teşkil ettiği düşüncesi ile vakıf mes'alesine el atıp, Şimâlî Cezayir'deki vakıfları, 1830-1870 tarihleri arasında çıkarılan çeşitli kararname ve kanunlarla devletleştirdiler. Devlet, vakıflarla karşılanan, ibâdet, öğretim ve içtimâî yardımlaşma ile ilgili masrafları üzerine aldı. Cezayir'in cenûbunu kısmen 1870, kısmen de 1900'den sonra işgal eden Fransızların, islâm ülkelerine karşı tatbik ettikleri siyasetteki değişiklik ile, Cenûbî Cezayir'in bir kısmına "an'anevî müesseselere saygı göstermek" taahhüdüyle girmeleri gibi âmillerle, buralardaki vakıflara dokunmadıkları ve idâresini, yine mütevellilerine bıraktıkları görülmektedir. 20 eylül 1947 tarihli kanunla ise, islâm dininin devlet karşısındaki muhtariyeti tasdik edilmiş, eskiden zapt edilen vakıf emlakın idâresinin de, şekli Cezayir meclisi tarafından tesbit olunmak üzere, müslümanlara geri verilmesi kararlaştırılmıştır (Cezayir vakıfları için bk. E. Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Paris, 1923, III, 203-213; J. Terras, *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie*, Lyon, 1899; Hacoun, *Étude sur l'évolution des coutumes kabyles spécialement en ce qui concerne l'exhéredation des femmes et la pratique des habous*, Cezayir, 1921; M. Mercier, *Étude sur le waqf Abadhite et ses applications au Mzab*, Cezayir, 1927; B. De Janssens, *Contribution à l'étude des habous publics algériens*, Cezayir, 1950).

Tunus'ta, Emir Muhammed Sâdık'ın veziri Hayreddin tarafından çıkarılan 19 mart 1874 tarihli bir kararnâmeyle, merkezi bir vakıflar teşkilâtı (*cam'iyya*) kurulmuştu. Ülkeye Fransız himâye

rejiminin yerleşmesinden sonra, teşkilâtın eski nizamnâmesi küçük değişikliklerle yürürlükte kaldı. Vakıflar teşkilâtı, başkan, başkan yardımcısı ve dört âzadan terekkep eden bir *idâre meclisi*, ülkenin her tarafındaki vakıfları murâkabe eden bir *mahallî idâre* ve vakıf emlakî işletenlerden meydana geliyordu.

Bu teşkilât, 1908'de kurulan *Vakıflar Yüksek Meclisi*'nin kontrolü altındaydı. Başkanlığını başvekilin yaptığı bu meclisin 1950'lerde yedi âzası vardı: Devlet tarafından vazifelenirilmiş bir Fransız müşavir (eski Tunus şehrinde hâkim, vâli ve emniyet müdürlüğü vazifesini yürüten *şeyhül'l-medîne*), iki kadı, Başvekâlet müsteşarı, Vakıflar idâre meclisi başkanı ve Tunus eşrafından biri (Tunus vakıfları için bk. R. Tilloy, *Répertoire alphabétique de jurisprudence, de doctrine et de législation algérienne et tunisienne*, Cezayir, 1898; H. de Montety, *Une loi agraire en Tunisie*, Toulouse, 1927; E. Sultan, *Essai sur la politique foncière en Tunisie*, Paris, 1930; F. Fitoussi-A. Bénazet, *L'État tunisien et le protectorat français*, Paris, 1931; R. Darmon, *La situation des cultes en Tunisie*, Paris, 1928).

Fas ile Fransa arasında 1912'de imzâlanan muâhedeyle, himâye rejiminin vakıfları koruyacağına dair bir hüküm konulup, bidâyette, vakıfların dokunulmazlığı prensibi kabul edilmişti. Fakat, 1912'de kurulmuş olan *Müdiriyyetü'l-ahbâsî'l-âmme* (Vakıflar Umum Müdürlüğü), vakıf emlakî daha verimli kılma gayesiyle, 1915'te *Vezâret* hâline getirilip, buradaki *Teftiş Dâiresi*'nin üst kademelerine, Fransızlar tâyin edildi.

1914'te, Tunus'ta olduğu gibi, bilhassa vakıflar bütçesini tetkik etmekle vazifeli, baş-vezirin riyâsetinde, âzâsını, adâlet vekili, şerif hükûmetinin umûmî kâtibi, vakıflar vekili, Mâliye Müdürlüğü'nden bir yüksek hizmetli, Yüksek Ulemâ Meclisi'nden bir âzâ ve sultan tarafından seçilen beş müslümanın teşkil ettiği *Vakıflar Yüksek Meclisi* kurulmuştu (L. Millit, *Démembrement du Habous*, Paris, 1918; A. Mesureur, *Le propriété foncière à Maroc*, Paris, 1921; P. L. Riviére, *Traité, codes et Lois du Maroc*, Paris, 1925).

XVI. asırdan beri zengin vakıflarla mücehhez birçok câmi ve zâviyenin açıldığı Komor takımadalarında, vakıfların idâresi, câmi imâmı veya zâviye şeyhi olan mütevellilerinin elindeydi. Fransızlar burada vakıf işlerine karışmamıştır.

Trablus'ta ve Bingâzi'de, Türkler zamanındaki sistem, İtalya tarafından benimsenerek islâm edildi. 1929'da teşkil olunan iki eyâletin herbirinde kadı ile istişâreden sonra tâyin edilen bir başkan, üç müşavir ve bir müdürden müteşekkil bir *Meclis* kurulmuştu. Bu *Eyâlet meclisleri*, mütevellileri vâris bırakmadan ölmüş olan veya vakıf tarafından ismen müteveli tâyin edilmeyen hayrî vakıfların idâresinden mes'ûl olup, kadı kararı veya ilgililerin kabulü

takdirinde, husûsî vakıfları da idâre edebilmekteydi. Bu arada, Sünûsilere âit âile vakıfları, siyâsî sebepler yüzünden müsâdere edilmişti. Vakfın tâyin ettiği mütevelliler tarafından idâre edilseler bile, Vakıf meclislerinin kendi hukukî mntikaları içinde, bütün husûsî ve hayrî vakıf emlakın idâresini teftiş etme salâhiyetleri vardı. Diğer taraftan, şer'i mahkemeler, vakıflar üzerinde nezâret hakkına sâhiptiler. Ana hatlarıyla bu teşkilât, İtalyanlardan sonra da devam etti. Trablus'a yerleşen İngiliz idâresi, her mâlî sene sonunda ortaya çıkan açığı üzerine aldı. Bu tedbire rağmen, vakıflar bütçesinden maaş alan din hizmetlilerinin ücretleri, yine de düşük bir seviyede idi (G. Califano, *Il regime dei beni Auqaf nella storia e nel diritto dell'Islam*, Trablus, 1913; E. Ocunotto, *Istituzioni di diritto coloniale italiano*, Roma, 1930).

1835'te Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın, hayrî vakıflar için kurduğu merkezi idâre (A'malü'l-hayriyye) ancak üç sene devam etti; 1851'de Hidiv Abbas I. tarafından yeniden te'sis olunan bu idâre, 1864'te Ta'lim ve Evkaf (*Eğitim ve Vakıflar*), 1876'da ise *Vakıflar Nezâreti* hâline getirildi. Nâzırı ölen veya kadı tarafından azledilen bütün hayrî vakıfların bağlandığı bu vezirliğin salâhiyetleri genişletildi. 1884'te, Hidiv Tefvik Paşa, yabancı müdahalesi ve 1830'daki Cezayir vakıflarının mârûz kaldığı duruma düşer endişesiyle, Vakıflar Nezâreti'ni ilga edip, yerine, doğrudan doğruya Hidiv'e bağlı bir umum müdürün riyâsetinde muhtar bir idâre kurdu. 13 temmuz 1895 tarihli kararnâmeyle yürürlüğe giren vakıflar nizamnâmesine göre, *Vakıflar Umum Müdürlüğü*'nün idâresi altında: a. idâresi vakıf tarafından herhangi birine tevdi edilmemiş, arâzi, binâ ve diğer emlakten müteşekkil hayrî vakıflar, b. nâzırı ve mütezakası bilinmeyen vakıflar, c. herhangi bir sebeple kadı tarafından geçici olarak nezâreti *Vakıflar Umum Müdürlüğü*'ne tevdi edilmiş vakıflar, d. nâzırının ve mütezakasının müşterek rızalarıyla idâresi *Vakıflar Umum Müdürlüğü*'ne tevdi edilen vakıflar bulunuyordu. Fakat işler iyi yürütülemediği için, *Bâbülî* ile istişâre edildikten sonra, 20 teşrin II. 1913 tarihli kararnâmeyle, vakıflar idâresi Vezirlik hâline getirildi (A. Sékaly, *Le problème des waqfs en Egypte*, Paris, 1929; Y. M. Delavor, *Le waqf et l'utilité économique de son maintien en Egypte*, Paris, 1926; A. S. Bidair, *L'institution des biens dits habous*, Paris, 1924; A. Y. Massouda, *Contribution à l'étude des waqfs en droit égyptien*, Paris, 1925; A. Cotta, *Le régime du waqf en Egypte*, Paris, 1926). 1895'te kurulmuş olan *Vakıflar Yüksek Meclisi*, 1946'da yeniden teşkilâtlandırıldı. Vakıflarla ilgili bütün ehemmiyetli kararlar bu Meclis'te alınır. Vezirliğin muhtelif mntikalarda teftiş dâireleri vardı. 8 eylül 1952 tarihli toprak reformu ile ilgili kararnâme, 200 feddan'dan fazla zîrât şâhasına sâhip oluna-

mayacağı hükmünü getirdi ise de, vakıflar bu kararın dışında bırakıldı. Ancak, 11 eylül 1952'de bütün "vakıf ehk" ler ilga edildi.

Suriye'deki vakıflar idaresi, Osmanlılar devrinde, *Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti*'nin murâkabeşi altında olup, kazâlara göre teşkilâtlandırılmıştı. Kazâlarda *Idâre Meclisi*, *Vakıflar Dâresi*, *Din Meclisi* ve *Tahkik Komisyonu* teşkil olunmuştu. Her vakfın idâresi kendi mütevellîlerinin elinde bulunmaktaydı. Tahkik Komisyonu, bunların hesaplarını incelemekle mükellef idi. Fransız himâye rejimi yerleştikten sonra, İstanbul'da münâsebetler kesilerek vakıflar murâkibesiz kaldı (L. Cardon, *Le régime de la propriété foncière en Syrie et au Liban*, Paris, 1932, s. III, 185). 2 mart 1921 tarihli kararnameyle, kazâlardaki mahallî idâreler değiştirilerek *İslâm Vakıfları Umûmî Müfettişliği* adı altında ve üç kısımdan müteşekkîl merkezî bir teşkilât kuruldu: Meclisü'l-evkaf el-a'lâ (*Vakıflar Yüksek Meclisi*), Lecnetü'l-evkafî'l-âmme (*Vakıflar Umûmî Encümeni*) ve Müfettişiyetü'l-evkafî'l-âmme (*Vakıflar Umum Müfettişliği*). 1926'da, vakıf emlakı kirâlama akidlerinden *icâre-ye* ve *muqâta'a* kaldırılarak, sâdece *icâra vahida*'ye müsaade edildi. Fransızlardan sonra, 1947'de teşkilât yeniden tanzim olundu. Mâlî muhtariyete sâhip ve doğrudan doğruya Reistü'l-vüzerâ (Baş-vezir)'ya bağlı, hayrî vakıfların idâresinden mes'ul bir Müdiriyyetü'l-evkafî'l-âmme (*Vakıflar Umum Müdürlüğü*) kuruldu. Her muhafazat (Vilâyet), kazâ, nâhiye ve köyde bir Vakıflar Meclisi teşkil olundu. Âile (zurriyya) vakıfları şer'î mahkemelerin nezâreti altında iken, 1949'da, bunlar ve *müşterek* (yarı âilevi) vakıflar kaldırılmıştır.

Filistin'de, Osmanlı vakıf idâresi, muntıkaya İngilizlerin yerleşmesinden sonra, 20 kânun I. 1921 tarihli bir nizamname ile yeniden teşkilâtlandırıldı. 1926 ve 1929'da tādilâta uğrayan bu nizamname mücibince, Kudüs'te bir el-Meclisü't-teşriye el-islâmî el-a'lâ (*Yüksek İslâm Meclisi*; *Supreme Muslim Sharia Council*) kuruldu. Dâimî başkanlığını, *Ra'is al-ulamâ*'nın yaptığı bu meclisin, dört sene için iki dereceli seçimle seçilen dört âzâsı vardı. Başkan ve âzâlar, islâm adliyesinin alâkası sebebiyle devletten, vakıflar dâhil diğer bütün islâmî mes'elelerle alâkalı dolayısıyla da vakıflar bütçesinden maaş alıyorlardı. Aynı nizamnameyle bir de, vakıflar bütçesini hazırlayıp *Yüksek İslâm Meclisi*'ne sunmakla vazifeli Meclisü'l-evkafî'l-âmme (*Vakıflar Umûmî Meclisi*) ihdas edilmişti. Başkanlığını Kudüs müftüsünün yaptığı meclisin âzâları arasında, Vakıflar Umum Müdürü, vakıfların bütün memurları ve her kazâ ve nâhiyede mevcut *Mahallî Vakıf Meclisleri*'nden birer temsilci bulunuyordu.

Ürdün'de, Osmanlılardan sonra, vakıflar, bir müddet kadıların murâkabeşi altında, mütevellî-

ler tarafından idâre edildi. 2 kânun I. 1946 tarihli kanunla, doğrudan doğruya Baş-vezirliğe bağlanan vakıflar idâresi yeniden tanzim olunup, Meclisü'l-evkafî'l-a'lâ (*Vakıflar Yüksek Meclisi*), el müdiriyye'l-âmme (*Umum Müdürlük*), Muhâsebe Umum Müfettişliği, Muhâsib (*Veznedarlık*) ve Meclisü'l-mahallî (*Mahallî Meclisler*) ihdas edildi. 1951'de çıkarılan bir kanun ve 1952 tarihli bir nizamname ile, bu hey'etlerin vazifeleri tanzim edilmiş ve mütevellîler devlet memurları statüsüne sokulmuştur.

Suûdî Arabistan'da, Osmanlı hâkimiyeti devrinde, mevcut Hicâz bölgesi için, Mekke'deki *Vakıflar Umum Müdürlüğü* ile Cidde ve Taif'te bulunan mahallî müdürlükler mâlî muhtariyete sâhip idi. İdârenin bütçe kaynakları masraflarını karşılamadığı zaman, Suûdî hükûmdârının yardımına başvurulmaktaydı.

Yemen'de, 1962'den önce, vakıflar ve dinî binâlar, din hizmetlilerinin maaşlarını ödeyen ve diğer muhtelif masrafları kullandığı gelirlerinden karşılayan *Bayt al-mal* tarafından idâre edilmekteydi. Bununla birlikte, *evliyâ* türbeleri için kurulmuş vakıfların idâresi, *imâm* tarafından tayin edilen ve *nâzîr* ve *turâb* adını taşıyan idârecilere tevdi edilmişti.

Irak'ta Osmanlılar zamanında vakıflar, Bağdad, Musul ve Basra vilâyetlerinde bulunan ve *Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti*'ne bağlı üç *Umum Müdürlük* tarafından idâre ediliyordu. 10 temmuz 1924 anayasasıyla, idârî muntikalarda müdürlükleri bulunan bir *Vezirlik*, vakıfların idâresini üzerine aldı. 1929'da çıkarılan ve 1947'de kısmen değiştirilen bir kanunla, vakıf idâresi yeniden tanzim edildi. Bu son değişiklikle, Vezirlik, Baş-vezârete bağlı *Vakıflar Umum Müdürlüğü* hâline getirildi. Irak'ın idârî teşkilâtına muvazî olarak, 14 livânın her birinde *Vakıflar Muntika Müdürlüğü*, her kazâ ve nâhiyede de *Vakıflar Memurluğu* vardı. *Mazbut* vakıflar ile *Harameyn* vakıflarını idâre eden teşkilât, mülhak vakıflarla *zürri* vakıfları da murâkabe etmekteydi.

İran'da, 1905'te bir *Vakıflar Müdürlüğü* kurulmuştu. Bu müdürlük, 1934'te çıkarılan Vakıflar kanunuyla, *Eğitim ve Vakıflar Bakanlığı*'na bağlı, her idârî muntıkada müdürlükleri bulunan *Vakıflar Umum Müdürlüğü* hâline getirildi. Vazifesi, mütevellîsiz veya idâresi kendine tevdi edilmiş *hayrî* vakıfları idâre, *zürri* vakıfları teftiş ve dinî binâların bakımını te'min etmekten ibâretti.

Afganistan'da, Emir Abdurrahman, ihtiyaçları ölçüsünde mollalara nakdî yardım vaadiyle, vakıfların büyük bir kısmını, 1879-1901 seneleri arasında devletleştirdi. Ancak, sâdece kadılık gibi resmi vazifelerde bulunanlara maaş bağlandı; imâm, müezzin gibi diğer vazifeliler ise geçimlerini halktan te'min edebildiler. Dinî binâların yapım ve bakımı, halk, devlet ve belediyelerin müşterek yardımıyla sağlanıyordu.

Hindistan'da İngiliz idâresi, islâm vakıflarının tamamını alâkadar eden merkezî bir teşkilât kurmayıp, sâdece bazı bölgelerde mahallî vakıf idâreleri kurmuştur. Haydarâbâd'da, *Din işleri Nâzirliği*'ne bağlı bir vakıflar idâresi mevcut olup, islâmî ve diğer vakıfları tescil ederek hepsini murâkabe etmekteydi. İngiliz hükûmeti, Hindistan velilerinden Mu'in al-din Muhammed Caysati (1142-1236)'nin Acmir'de bulunan türbesi ve vakıfları için bir idâre hey'eti tayin etmişti. Âile vakıflarını (*Vakf ala'l-avlâd*) önce ilga eden İngilizler, 1913'te bunların meşrûiyetini yeniden tanımıştır. Bangladeş'te, 1816'da bazı büyük câmilere âit vakıfların müsadere edilmesine, 1828-1846 seneleri arasında vakıf toprakların dörtte birinin vakıflıktan çıkarılmasına rağmen, vakıf arâziler ehemmiyetli bir yer tutmaktaydı. İngiliz hükûmetinin bu bölge vakıfları üzerindeki murâkabeşi, 1863'te kaldırıldı ise de, 1923'te Bengal'de bir *Vakıflar Idâresi Meclisi* kuruldu. Bütün Hindistan'da geçerli olan bir kanun, mütevellîleri senede bir defa vakıf hesaplarını bulundukları mahallin mahkemesine göstermeye mecbur ediyordu. 1947'de Pakistan devletinin kuruluşundan sonra, vakıfların idâresinde büyük bir değişiklik olmamış; vakıf mallar mahallin ileri gelenlerinden müteşekkîl, eğer bu mallar büyük ehemmiyeti hâizse, hükûmet temsilcilerinin de katılabildiği bir *Idâre Hey'eti*'nin yardımıyla müftüler tarafından idâre edilmiştir. Pencâb'da, *Eğâlet Teşri Meclisi*, 6 kânun 11, 1952'de vakıflar hakkında bir kanun çıkardı. Bu kanuna göre, 12 kişilik bir *Meclis*'in, her vakfın bakımı, murâkabeşi ve idâresi için en uygun olanı yapmak; açık bir şekilde vakıfların sicillerini tutmak; vakıflar hakkında ortaya çıkan anlaşmazlıkların hızla halledilmesini te'min için, *adâlat-i avkaf* denen mahkemeleri kurmak gibi vazifeleri vardı.

Endonezya'nın büyük bir kısmında ferdi toprak mülkiyeti olmadığından, bu memleketteki arâzi vakıflarının sayısı çok azdı. Hollandalıların hâkimiyeti sırasında (1610-1949), vakıfların idâresi *pan(h) ulu* denen câmi müdürlerine tevdi edilmişti ve hiçbir murâkabe-ye tâbi değildi (G. H. Bousquet, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, REI, 1938, s. 244 v.d.). 1947'den sonra, her idârî bölgeye âit vakıf gelirlerinin toplandığı câmi sandıklarının idâresi *pan(h) ulu*'nun da katıldığı husûsî meclislere (*panitia*) devredilmiştir. Din işleri vekilliği, bu sandıklar hakkında nizamnameler hazırlamasına ve sandıkları murâkabe etmesine rağmen, idârelerine doğrudan doğruya müdâhalede bulunmuyordu.

Yugoslavya'nın Bosna kesiminde, 1884'ten itibaren bir *Müdürlük* ve *Müşâveret Meclisleri*'nden müteşekkîl bir vakıflar idâresi mevcuttu. 1936'dan sonra, Yugoslavya vakıflarının idâresi iki bölgeye ayrıldı ve üst seviyede, biri Saray-Bosna (Sarayevo)'da, diğeri Üsküb'de olmak üzere iki *Meclis* kuruldu. Bu mec-

lisler, bütün müslümanların dört sene için seçtikleri bölge temsilcilerinden meydana geliyordu. Nâhiye ve kazâlardaki vakıflar da yine dört seneliğine seçilmiş *Meclisler* tarafından idâre ediliyordu. Tito'nun iktidârı devrinde, dinî binâların bakımı şehirlerdeki halk komiteleri tarafından te'min edilmeye başlanmıştır (A. Balagija, *Les musulmans yougoslaves*, Cezayir, 1940; Yugoslavya'daki bazı vakıflar için bk. E. H. Ayverdi, "Yugoslavya'da Türk âbideleri ve vakıfları, V D, 1956, III, 151, 223; G. Elezovic, *Turski spomenici*, Belgrad, 1940, I; H. Kalesi, *Nejstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arabskom jeziku*, Priština, 1972).

Yunanistan'daki müslüman vakıfları, 1952 senesinde, dört ayrı müftüye bağlı *Vakıf Meclisleri* tarafından idâre edilmekteydi. Vakıf arâziler ve diğer gayr-i menkuller, câmilerin ve dinî mekteplerin bakımını te'min eden hey'etlerce işletilmekteydi. Mütevellîleri tarafından idâre edilen vakıflar da mevcuttu. Meclisler ve hey'etler, müslümanlar tarafından seçilmekteydi. Vakıflar veya müftüler tarafından tayin edilen mütevellîler, birinci derecede müftülerin, ikinci derecede vâililerin murâkabeşi altındaydı. Her vakıf meclisinin ayrı bütçesi bulunmaktaydı.

Rusya'da, 1552'de, Korkunç İvan'ın Kazan'daki katliâm hareketinden sonra, Ruslara teslim olan Tatarların vakıfları müsadere edildi ve 1735-1755 seneleri arasında bu muntıkadaki 536 câmiden 418'i kapatıldı. Çarlar, Kırım'ı ele geçirince birtakım Rus me'murlar tayin ederek, buradaki vakıfları kendi hesaplarına idâre ettirdikleri gibi, Türkistan'a hâkim olunca da, vakıf emlakını müsadere ederek Rus göçmenlerine verdiler. Bununla birlikte Rus hükûmeti, vakıf malları ellerinde bulundurmamakla kudretlerini koruyan muhafazakârları (*hâdimciler*), yenileşme (*cedid*) taraftarlarına karşı destekledi. Kırım'ın istiklâli için mücadele eden *Millî Fırka*, 1917'de, vakıf malların ve büyük husûsî emlakın millileştirilmesini siyâsî programına almıştı. İhtilâlden sonra, Bolşevik Komünist Partisi, 1921'de toplanan kongresinde, vakıfları devletleştirme kararı aldı ise de, büyük mukavemetle karşılaşınca, ertesi sene, Türkistan'da câmi vakıflarını ibâdet yerlerinden mes'ul dinî cemiyetlere bıraktı. "İskân" vakıfları adı verilen arâzi vakıfları, toprağın işletilmesi hakkındaki kanun gereğince köylülere terkedilirken, tedrisle alâkalı vakıflar ise *mollalar* ve Halk Terbiye Komiserliği temsilcilerinden müteşekkîl bir Meclis'e bırakıldı. Bir müddet sonra da Komiserlik içinde vakıf gelirlerini dinî mekteplere tevzi etmeye me'mur *Vakıflar Umum Müdürlüğü* kuruldu. Ancak, bu mekteplerin tedris sistemlerinin modernleştirilmesi şart koşulmuştu. Bu arada yeni vakıf kurulması da yasaklandı. 1924'te Özbekistan Cumhuriyeti'nin kurularak, ertesi sene burada toprak reformunun tatbiki, vakıfların, yeniden ele alınmasını ge-

rektirdi: Câmî vakıfları cemiyetlere bırakıldığı gibi; Özbekistan Cumhuriyeti'nin 19 kânun I. 1925 tarihli bir kararnameyle, bağ ve bostanlar hâric, şehir dışında bulunan toprak vakıfları devletleştirilerek Özbekistan Halk Zirâat Komiserliği'ne, tedris vakıfları ise, Türkistan'da olduğu gibi Halk Terbiye Komiserliğine bırakıldı. Daha sonra şehir içinde bulunan vakıf emlak ile câmler de devletleştirildi. Bu türlü tatbikat, diğer Türk Cumhuriyetlerine de yayıldı. Böylece, 1925'te Rusya'daki müslüman vakıflarının umûmî görüntüsü şu hâli aldı: Toprak vakıflarının çok büyük bir kısmı, devlet çiftlikleri (*sovhos*) hâline getirilirken, idâreleri her Federe Cumhuriyetin Halk Zirâat Komiserliği'ne tevdi edildi. Toprağın bağ ve bostan gibi daha az bir kısmı, önce köylülere verildi ise de, 1928-1930'larda, *Kolhoz*'lara devredildi. Tedris vakıfları Halk Terbiye Komiserliklerinin elinde bulunuyordu. Toplantı veya sinema salonu hâline getirilmeyen câmler, dinî cemiyetlere bırakılmıştı. "Dinî cemiyet", 1929'da yapılan bir târife göre, "en az 18 yaşında, aynı mezhep, inanç, terbiye veya gruba mensup olup, dinî ihtiyaçlarının müşterek tatmini gayesiyle bir araya gelen 20 kişiden müteşekkıl mahallî bir birlik"ti. Bunun hukukî şahsiyeti yoktu. Mahallî *Sovyet*'e tescil olunduktan sonra, mülkiyeti devlete âit olan binaların bedâva tasarruf hakkını bir akid ile elde edebiliyordu. Masrafları ise, âzâsının ihtiyârî yardımlarıyla karşılanıyordu. 1930'da ise, Sovyetler Birliği dâhilindeki bütün vakıflar ortadan kaldırıldı. Böylece, bu eski islâm müessesesinin, câmî ve mektepleriyle birlikte tasfiyesi, birkaç yılda tamamlandı (A. Bennigsen ve C. L. Quelquejay, *ayn. esr.*, s. 151).

Endülüsten Endonezya'ya, Orta-Asya'dan Cennûbî Afrika'ya kadar uzanan geniş coğrafî sâhada yayılma imkânı bulan, hicrî III. asırdan itibaren muhtelif islâm cemiyetlerinin iktisâdî, içtimâî, hattâ siyâsî bünyeleri içine kök salıp, çeşitli darbelerine rağmen müşahhas ve canlı bakıyeleriyle varlığını hâlâ hissettirebilen vakıf müessesesinin, tarihte pek mühim bir yeri vardır. Ancak, değişik devre ve muntakalardaki durumunu ayrı ayrı ele alarak, mensup olduğu cemiyet içindeki hakkı yerini, birtakım sistemli araştırmalarla tesbit etmeden, vakıf müessesesinin oynadığı rol hakkında umûmî neticeler çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Meselâ, vakıf müessesesinin islâm cemiyetlerinin umûmî çöküş hâlinde bulunduğu XIX. asrın ikinci yarısında vaziyeti hakkındaki kısmî müşâhedelere dayanarak, bu çöküşün sebebinin vakıf olduğu, vakfın iktisâdî inkişâfa mâni bulunduğu hakkındaki görüşler, bu müessesenin, müstemlekeci garp ülkelerinin, islâm memleketlerindeki işlerini zorlaştıran bir âmil olmasından neşet etmektedir. Vakıf, muayyen devrelerde, bâzı ülkele-

rin iktisâdî hayatında az çok menfi bir rol oynamış olsa bile, bu hükmü unutmamak imkânsızdır. Zirâ, en parlak devirlerinde bile bu ülkelerde sayısız vakıfların mevcudiyeti mâlumdur. Diğer taraftan, vakfın cemiyet üzerinde te'sirleri olduğu gibi, cemiyetin de vakıf üzerinde birtakım te'sirleri bulunduğu, onu muhtelif istikametlere sevk ettiği, bütün içtimâî ve iktisâdî vâkı'alarda olduğu gibi burada da, te'sirin karşılıklı bir hal aldığı açıkça görülmektedir.

O halde, burada yapılacak şey, şimdilik kat'î hükümlerden kaçınarak, neşredilen vakfiye ve tedkiklerin ışığı altında, bilhassa Türk-islâm dünyası dikkate alınarak, vakfın, din, kültür, san'at, beledi ve içtimâî hizmetler ile siyâset sâhalarındaki rolünü ana hatlarıyla çizmek olacaktır.

İslâm'da dinî olanla olmayanı birbirinden ayırmak güç ise de burada, vakfın din sâhasındaki rolünden, sırf ibâdetle alakalı tatbikatın gerçekleştirilmesindeki payı kastedilecektir. Her şeyden önce, müslümanların namaz (*salât*) kılmaları için, islâmın dinî, içtimâî, hattâ siyâsî merkezleri olan sayısız câmî ve mescid [b. bk.]'ler, vakıf olarak inşâ edilmiştir. Bunlardan bir kısmı tek bir binâ oldukları halde, birçokları da medrese, imâret, kütüphâne, v.s. gibi sayısız âmm müesseseleriyle bir külliye teşkil ediyorlardı (bk. F. Akozan, *Türk külliyeleeri*, V D, VIII, 303-308; E. Yücel, *Amcazâde Hüseyin Paşa külliyesi*, V D, VIII, 250-266). Câmlerin bakımı için vakıflar, *hayyım*, *ferrâş*, *bevvâb*, *kandilci*, *sırâci*, *mahyacı* gibi vazifeliler tayin etmişlerdi. *İlm-i nücûm* ve kozmografya bilen *muvaqqit*'in *Muvaqqit-hâne*'de bulunan saatlerle tesbit ettiği namaz vakitlerinde, *müezzîn* ezan okuyor, *imam* da namaz kıldırıyordu. Sultan'ın cuma namazı kılınmasına izin verdiği câmlerde, bir *hâtib*, cuma ve bayram namazlarında hutbe okuyordu. Vakfiyelerde, ramazan ayında akşam namazına gelen müslümanlara, iftar etmeleri için şerbet dağıtılması, ayrıca fakirlere ve talebelere iftar yemeği verilmesi hususunda şartlara da rastlanmaktadır. Müslümanların kiblesi ve hac yeri olan Mekke ile, islâm Peygamber'inin türbesinin bulunduğu Medine şehirleri, vakıfların en çok alâka duyduğu merkezlerdi. Harameyn adını alan bu iki şehir, buralardaki câmî hizmetlileri, Peygamber'in türbesinin hademeleri, Peygamber soyundan gelen ve *sâdât* diye bilinen kimseler, muhtelif memleketlerden hac niyetiyle veya yerleşmek üzere bu iki şehre gelenler ve oralarda yaşayan fakirler için islâm dünyasının her tarafında binlerce vakıf te'sis edildiği bilinmektedir. Gönderdikleri vakıf paralar karşılığında, bâzı vakıflar, Mekkeli ve Medinelilerden ruhlarının kurtuluşu için *du'â* okumalarını, diğerleri ise *zemzem* suyu göndermelerini istemektedirler. Umûmiyetle hac mevsiminde yerine ulaştırılan *Harameyn vakıfları* gelirleri, Osmanlı İmpa-

ratorluğu'nda, önce sarayın *harameyn dolabı* denilen husûsî bir kasasında toplanıyor ve halife sıfatını taşıyan pâdişâhın, her sene *surre* adı altında, bu iki şehrin fakirlerine tahsis ettiği hediyelerle birlikte, receb ayının ilk günlerinde büyük bir merâsimle yola çıkarılıyordu. Diğer taraftan, bâzı vakıflar, kurban bayramında, vakıflarının geliriyle koyun ve öküz satın alınarak kesilmesini ve etlerinin, ihtiyacı olanlara dağıtılmasını şart koşmuşlardır. 10 muharremdeki *aşûra* merâsimi için de vakıflardan para ayrılmıştır. Bilhassa Türk-islâm cemiyetlerinde bir bayram havasına bürünen, Peygamber'in *mevlid-i şerif* denen [bk. mad. MEVLİD] doğum günü merâsimlerinin muhtelif câmlerde gerçekleştirilmesi için, vakıflar tarafından husûsî hizmetliler (*mevlid-hân*, *hâfiz*, *vâiz*, *aşûr-hân*, *du'âgu*, *şeyh* v.s.) tayin edilmiştir. Nihâyet, vakıf gelirlerinin bir bölümü de, sultanlar, büyük devlet ricâli ve şeyhler için yapılan türbelerin hizmetinde bulunan vazifelilere (*türbedâr*, *destârî*, *meremmetçi*, *lagmî-i türbe*, *ferrâş*, *bevvâb*, *buhârî*, *sırâci*, *cüz-hân*, *nohtacı*, *sandukî* v.s.) tahsis edilmişti. Vakıf gelirlerinden en çok faydalanan gruplardan biri de *du'âgu* (cem'i *du'âgüân*) denilen kimselerdi. Bunların asıl vazifesi, vakıfların öbür dünyayı olduğu kadar bu dünyayı da ilgilendiren birtakım arzularının gerçekleşmesi için Allah'a *du'â* [bk. mad. DU'A] etmekten ibâretti. Netice olarak, din sâhasında, islâmın dinî prensipleri arasında yer almamasına rağmen, vakıf müessesesinin, din adamları zümresinin teşekkülüne yardımcı olduğu söylenebilir. Vakıf gelirlerinin tahsis edildiği sâhalardan biri olan tedris müesseseleri iki grupta toplanabilir: 1. Sıbyan mektepleri, medreseler, *dârü'l-kurrâ* ve *dârü'l-hadis*'lerde yapılan mektep tedrisâtı, 2. Halkın tâlim ve terbiyesi ile alakalı müesseseler. İlk tedrisat müessesesi olan sıbyan mekteplerinde, bir *hâce-i mekteb*, çocuklara *Kur'ân* okumayı öğretmekte, dinî amellerle ilgili bilgileri vermekteydi. Birçok vakfiye, *hâce-i mekteb*'in, *müsâmahakâr*, *nâzih*, aynı zamanda çocukları tâlim ve terbiye (*te'dib*) ile salâhiyetli olmasını şart kılıyordu. Umûmiyetle *hâce-i mekteb*'in *halife-i mekteb* adıyla anılan bir de yardımcısı vardı. Vakıf gelirlerinden, ücret ve burslar dışında, hoca ve talebelere elbise veriliyor veya bedeli (*hise-behâ*) kendilerine ödeniyor; ilkbaharda "eğlenmek ve kederlerini dağıtmak" için yapacakları gezinin masrafları (*seyr-behâ*) da karşılanıyordu.

İslâm dünyasında, *dârü'l-hadis*, *dârü'l-kurrâ* ve medreselerin [bk. mad. MESCİD] büyük bir kısmı da vakıf olarak yapılmış ve bütün masrafları vakıflar tarafından karşılanmıştır. Bu medreselerle ilgili vakfiyelerde, medreselerin tedris hey'etinden (*müderris*, *mu'td-i ders*, *dânişmend*, *muhaddis*, *mu'allim-i ferâ'iz*, *mu'allim-i hat*, *vâiz*, *şeyhü'l-kurrâ*, v.s.), kütüphânesi olanlar için *hâfizü'l-kütüb* ve

diğer hademelerin tâyinleri, okutulacak dersler için (*ulûm-i nakhiye*, *ulûm-i şer'iye*, *ulûm-i âliye*), ödenek ücretler ile ilgili medreseler hakkında kıymetli bilgiler bulunmaktadır. Vakıflar sayesinde medreseler, tam muhtariyete sâhip birer tâlim müessesesi hâline gelmiştir (Selçuklu medreselerinin, vakıflar sayesinde, ilmi, idâri ve mâli muhtariyete sâhip, müttekâmil müesseseler olduğu hakkında bk. M. A. Köymen, *Alp Arslan zamanı Selçuklu Kültür müesseseleri*, S A D, Ankara, 1975, IV, 97). Selçuklulardan itibaren, bütün islâm dünyasında, bilhassa Osmanlı İmparatorluğunda kurulan pek çok medresenin (meselâ bk. C. Baltacı, *XV.-XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri*, İstanbul, 1976), vakıf olarak kurulduğu söylenebilir. Ancak medreselerindeki tedrisâtın, vakfının hayat görüşü ve temâyülleri ile mahdud olduğu görülmektedir. Meselâ, Nizâmiye medreselerinin, o devirlerde yaygın olan sapık görüşlerle mücadele gayesiyle kurulduğu ve vakfın şartları mucibince müderrislerinin Şâfi'i mezhebi mensupları arasından seçilmesi gerektiği vakfın şartları arasında belirtilmiştir (A. Talas, *La madrasa Nizamiye*, Paris, 1939). Daha sonra diğer mezheplerden birini veya hepsini birden okutan (bk. H. Atay, *İslâm'da öğretim, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, XXIII, 25-27) veya astronomi ve tıp gibi ilimlerle meşgul olan medreseler de kurulmuştur. Ancak, zamanla, vakıf müessesesi, medreselerdeki müderrislik ve diğer hizmetlerin babadan oğula irsen geçen birer meslek hâline getirilmesine vâsita olarak kullanılmıştır. Meselâ, XVIII. asırda Türkiye'de, medrese kuran ve onlara vakıflar tahsis edenlerden büyük bir kısmı müderristir; bunlar, medresenin müderrisliğine önce kendilerini, sonra da nesilleri tükeninceye kadar çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını tâyin etmişlerdir. Medrese vakfı yapanlardan kendileri müderris olmayanlar da, önce ismen başka bir müderrisi tayin etmekle beraber, müderrisliğin daha sonra bu müderrisin çocuklarına geçmesini şart koşmuşlardır. Medreselerdeki diğer vazifeler de evlâda meşrut bulunmaktadır.

Büyük kısmı vakıf olarak kurulan ve vakıf gelirleriyle ayakta duran câmî ve tekkeleri, halk terbiyesi müesseseleri olarak kabûl etmek mümkündür. Gerçekten, birçok vakfiyede, bâzı câmlere, "isteyen herkese" medreselerde verilen derslerin hemen hemen hepsini okutmak için müderrisler, muhaddisler ve *ders-i âm*'lar tayin edildiği görülmektedir. Câmî tedrisâtında ve müslümanların nazari ve ameli bilgiler edinmesinde, vâizlerin ehemmiyetli bir yeri olup, vaaz ettikleri günlere göre *pazartesi vâizi*, *salı vâizi*, v.s. gibi sıfatlar aldıkları; bunlardan; cuma günleri vaaz edenlerin cuma namazı dolayısıyla daha kalabalık bir cemâate hitâb etmeleri bakımından büyük bir itibâr gördükleri ve İstanbul'da Eyüb Câmii'nden Ayasofya'ya kadar selâtin câmî-

leri kürsülerinde vaaz eden müteber ulemânın, *kürsü şeyhi* ve daha sonra *selâtin şeyhi* gibi unvanlar aldıkları bilinmektedir. Ücretlerini vakıflardan alan vâizlerin, *Kur'ân* ve hadis tefsirinde mütehasıs olanlardan, hitâbet san'atının inceliklerini lâ-yıkıyla tatbik edenlerden seçilmeleri vakfiyelerde şart koşulmuştu. Yine vakfiyelerden anlaşıldığına göre vâizlik hizmeti babadan oğula intikal ediyordu.

Değişik tasavvufi tarikatlar [bk. mad. TARİKAT] âit olup vakıf olarak kurulmuş ve zengin vakıflarla techiz edilmiş olan tekkeler (veya hankâh ve zâviyeler), halkın dinî hayatı üzerinde büyük bir te'sir icrâ etmişti. Bu tarikatlar, vücûda getirdikleri mûsikî eserleri, âyinleri rakla icrâları, halk dilinde kaleme aldıkları edebî ve tasavvufi eserler sayesinde, kütelerin dinî duygularını besleyen değişik bir kültür hayatı yaratmışlardır. Câmiler gibi tekkelerin kapısı da büyük-küçük herkese açıktı; buralarda bedava yemek ve yatmak da mümkündü. İslâm ve Türk-İslâm kültürünün yayılmasında, muhtelif İslâm ülkeleri arasındaki kültür mübâdelesinde, vakıflarla beslenen tekkelerin büyük rolü olmuştur. (meselâ bk. Ö. L. Barkan, *İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler*, *VD*, II, 279-353; H. B. Kunter, *Tarsus'taki Türkistan vakfiyeleri*, *VD*, s. 31-50; ayn. mll., *Türk vakıflarının milliyetçilik cephesi*, *VD*, III, 1-11; zâviyeler hakkında umûmî bir değerlendirme için bk. A. Y. Ocak, *Zâviyeler*, *VD*, XII, 247-269; bir zâviyenin idâresi için bk. S. Faroqi, *Vakıf administration in sixteenth Century Konya the zaviye of Sadreddin-i Konevi*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XII/2, 145-172). Ancak, tekke şeyhliklerinin de zamanla babadan oğula geçer duruma geldiği, hususiyle, vâkufî bir şeyh ise, umûmiyetle şeyhlik vazifesini oğullarına, hattâ bâzan kızlarına bıraktığı görülmektedir (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 231).

Vakfiyelerin tahlilinden, vâkıfların kurdukları câmi, medrese ve zâviyeleri pek zengin kütüphânelerle techiz ettikleri anlaşılmakta; bunlardan [bk. mad. KÜTÜPHÂNE] medrese kütüphânelerinde daha çok *Kur'ân*, tefsir, hadis, fıkah ve ahlâkla ilgili eserlerin; zâviye kütüphânelerinde ise tasavvufi kitapların bol miktarda bulunduğu görülmektedir. Kurdukları umûmî kütüphâneler için vâkıfların tâyin ettikleri hizmetliler arasında, hâfız-ı kütüpler (kütüphâneçiler), bâzan kâtipler, mücellidler, müzehhibler; kütüphâneye devam eden talebeye ders vermeleri, araştırdıkları mevzûlarda yardımcı olmaları için ders-i âm, ders halifesi, muhaddis, şeyhü'l-kurrâ, hattat v.s. ile hademeler sayılabilir. Bu kütüphâneler dışarı kitap vermemekle beraber, bâzılarında, okuyucudan kuvvetli bir rehin alınarak, âzamî altı aya kadar eve kitap verilmesine müsaade edildiği vakfiyelerinde belirtilmektedir. Böylece, vakıf müessesesinin, mektep, medrese, câmi, tekke ve kütüphâneler yoluyla tâlim, terbiye ve

san'atın inkişafına hizmet ettiği âşikâr olmaktadır. Ancak, gerileme ve çökme devirlerinde, vâkıfların, müderrislik ve şeyhlik gibi hizmetleri, bâzı âilelere maddî menfaatler veya içtimâî nüfuz te'min eden irsî meslekler hâline getirmek; kurdukları tâlim ve terbiye müesseselerinin programlarını, kendi görüşlerine uygun olarak tesbit, muayyen ders ve kitaplara hasretmekle ilmin inkişaf yolunu tıkadıkları söylenebilir (B. Yediyıldız, *Vakıf müessesesinin XVIII. asrda kültür üzerindeki etkileri, Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi (1071-1920) -Birinci uluslararası Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi kongresine (temmuz 11-13, 1977) sunulan bildiriler-*, Ankara, 1980, s. 157-161).

Evkaf-ı Hümayûn Nezâreti, muhtelif tarihlerde, sıbyan mekteplerinin üstünde, Mekteb-i Ulûm-i Edebiye, Medresetü'l-vâ'izin, Medresetü'l-kudât, Medresetü'l-hattâtın gibi tedris müesseseleri ile kütüphâneleri yeniden teşkilâtlandırmış, Evkaf-ı İslâmiye Müzesi, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası ve Müessesât-ı İlmiye-i Vakfiye İdâresi'ni kurmuştur.

Beledi ve içtimâî hizmetleri bakımından vakıf, İslâm dünyasında çeşitli köy ve şehirlerin kurulması veya yeniden teşkilâtlandırılmasında büyük rol oynamıştır (Meselâ bk. D. Kuban, *Anadolu Türk şehri, tarihi gelişmesi, sosyal ve fiziki özellikleri üzerinde bazı gelişmeler*, *VD*, VII, 53-73; H. Z. Ülken, *Vakıf sistemi ve Türk şehirciliği*, *VD*, VII, 13, 37). Gazan Han'ın kurduğu Şenb-i Gazan sitesinin Tebriz, Olcaytu ve Vezir Reşidüddin'in te'sis ettiği vakıfların ise Sultâniye şehrinin inkişafında oynadığı rol misâl olarak zikredilebilir (F. Köprülü, *ayn. makale.*, *VD*, II, 20 v.d.). Ö. L. Barkan (*Osmanlı İmparatorluğu'nda bir işkân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler*, *VD*, II, 279-386), zengin vesikalara dayanarak, zâviyelerin birçok köyün çekirdeğini teşkil ettiğini göstermiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devrinde, şehirlerin fethinden sonra, devlet adamları ve diğer zenginlerin, buralarda vakıf olarak sayısız yeni müesseseler (câmi, mektep, medrese, zâviye, çeşme, sebîl, imâret, hastahane v.s.) kurdukları gibi nüfûsunu artırma gayesiyle, bu şehirlere Türkmenlerin yerleştirildiği de bilinmektedir. Vakıf müessesesine dayanan ve bir taraftan bu yerlerin fizikî çehrelerini değiştiren, diğer taraftan oralara yeni bir kültür taşıyan bu faaliyetler, daha sonraki asırlarda da devam etmiştir. Meselâ, Dâmâd İbrahim Paşa doğum yeri olan Muşkara köyüne, birçok vakıf te'sisler kurup, göçmenler yerleştirerek, bu köyü *Neuşehir* hâline getirmiştir (M. Münir Aktepe, *Neuşehirli Damad İbrahim Paşa'ya âid iki vakfiye*, *TD*, İstanbul, 1960, XI, 152 v.dd.).

Bugün belediyelerin yaptıkları hizmetler, eski İslâm şehirlerinde umûmiyetle vakıflar yoluyla gerçekleştirilmekte idi. Bunların başında şehirlerin su ihtiyacının te'mini gelmektedir (H. Güneri, *Vakıf*

suları ve su vakıfları, *VD*, IX, 67-79). Bu gaye için, vakıf olarak, su bendleri, su kuyuları, çeşmeler ve yazın bedava soğuk su dağıtılması maksadıyla sebiller inşa edilmiştir. Sebillerin suyunu soğutmak için bâzı vâkıflar, *buzluk*'lar te'sis ederken, diğerleri vakfiyelerinde bu iş için kar satın alınmasını hükme bağlamaktadır. Bâzı vâkıflar da, kışın müslümanların abdest almaları için sıcak su hazırlanan abdesthaneler yaptırmıştır. Su ile ilgili bu kuruluşlar arasında, *hamam* [b. bk.]'lar da unutulmamalıdır. Bunlar, umûmiyetle vakıfların gelir kaynakları arasında bulunmakla beraber, fakirlerin bedava yikanabildikleri hamamların mevcudiyeti de bilinmektedir. Bu te'sislerin bakımı ve işletilmesi için, Osmanlı devri Türk vâkıfları, muhtelif adlar altında (*râh-âbî*, *râh abî halifesi*, *ser bölük-i râh-âbî*, *ser bölük-i evvel-i râh-âbî*, *su nâzırı*, *su yolları kethüdâsı*, *sebîlci*, *tâs-keş*, *tâs-dâr*, *taşra lağım bölük-başısı*, *hâfız-ı tâs*, *âb-keş*, *bevvâb*, *ferrâş*, *cârâb-keş*, *korucu*, *lağımçı*, *meremmetçi*, *miftah uşağı*, v.s.) hizmetçiler tâyin etmişler ve bunlara maaş bağlamışlardır. (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 251, 321).

Sokakların aydınlatılması, temizlenmesi ve bâzı şehirlerin muhtelif yerlerinde bahçeler açılması veya "Allah'ın bütün kullarının dinlenmesi gayesiyle" güzel köşeler (*hulluk mahallî*) tanzimî sûreti ile şehirlerin güzelleştirilmesini gaye edinen vakıflar da vardır (İstanbul bahçeleri için bk. M. Erdoğan, *Osmanlı devrinde İstanbul bahçeleri*, *VD*, IV, 149-182). Vakfiyelerde, bu bahçelerin bakımı ve şehrin emniyetini te'min gayesiyle gece bekçileri tâyin edilmesi şartı konulmuştur.

Diğer taraftan, şehirler arası münâkâlenin te'mini için sayısız yol, köprü, fener ve kalelerin inşası, büyük ticâret yolları üzerindeki konak yerlerine kervansaraylar te'sisi, vakıflar sayesinde gerçekleşmiş ve bakım masrafları vakıf gelirlerinden sağlanmıştır. Bütün bunların yapımı, tüccar ve hacıların seyahatini kolaylaştırmak, yol emniyetini te'min etmek, yolcuları barındırmak ve doyurmak gayesine mâtuftu. Meselâ bir Selçuklu han vakfiyesinde, hana gelen her sınıf ve dinden yolculara yiyecek, ayakkabı ve hayvan yemini verilmesi şart kılınmıştır (O. Turan, *"Celâleddin Karatay, vakıfları ve vakfiyeleri"*, *Belleten*, Ankara, 1948, XII, 45). XVII. asır ortalarında, üç arkadaşıyla birlikte, Mısır'dan İstanbul'a kadar, 67 günlük bir yolculuk yapan Samuel ben David Yemşel, yol güzergâhında her gece bir han veya kervansaray bulduklarını, bunlardan mahrum iki küçük kasabada ise yolculara tahsis edilmiş misafir odalarında ağırlanıldıklarını yazmaktadır (B. Lewis, *1641-1642'de bir Karayit'in Türkiye Seyahatnâmesi*, *VD*, III, 97-106; Belen ve Şam arasında bulunan bâzı kervansaraylar için bk. J. Sauvaget, *Les caravanserais syriens du Hadjdj de Constantinople*, *Art Islamica*, 1937, IV, 98-121; bu yol üzerinde XVIII. asırda

Sadrâzam Enişte Hasan Paşa tarafından kurulan ve zengin vakıflarla techiz edilen bir kervansarayın teşkilâtı ve işleyişi için bk. Mustafa Nuri Paşa, *ayn. esr.*, II, 122 v.d.; Türkiye'de kervansarayların ve hanların bir listesi ve haritası için bk. F. Berkol, *Türk vakıf kervansarayları ve bugün turizm hizmetinde kullanılmaları*, *VD*, X, 345-366, 22 resim, 2 plan, 1 harita; F. Işıközü, İstanbul'un eski vakıf hanları, *VD*, X, 421-424; C. Orhonlu, *Bayram Paşa Kervansarayı*, *VD*, X, 199-218). Yabancıları ve yolcuları misafir etmek bakımından, tekke ve zaviyelerin de mühim hizmetler gördükleri unutulmamalıdır.

İçtimâî vasfı bakımından en dikkate değer vakıf müesseselerinden biri de *imâret*'lerdir. Vakıfların gelirlerinden, imâretlerde çalışan hizmetlilerin (*tabbâh*, *şâgird-i tabbâh*, *şeyh-i imâret*, *habbâz şâgird-i habbâz*, *vekil-harc*, *mühürdâr-ı imâret*, *nağib*, *anbârî*, *kılârî*, *fodla kâtibi*, *kâtib-i kiler*, *kâse-keşân*, *hammâl*, *nağkâl*, *kantârî-i imâret*, *hîme-keş*, *hîme-şiken*, *gırbâlt*, *vez-zân*, *keyyâl*, *nağkâd*, *sıracı*, *saka*, *gendüm-kûb*, *ferrâş*, *bevvâb*, *yasakçı*, *meremmâtî*, *mezbele-keş*) ücretleri ödendiği gibi, vâkıfların koyduğu şartlara göre, vakıf hizmetlilerine, mektep ve medrese talebesine, tekke ve zâviye dervişlerine, mahallin fakirlerine, yolculara, hapishânedeki bulunan mahkûmlara v.s. sabah çorbası, yahud öğle veya akşam, yahud da hem öğle hem akşam yemekleri dağıtılabilmesi için gerekli erzakın masrafları karşılanıyordu. Bir garplı müşâhidin ifâdesine göre, XVIII. asırda sâdece İstanbul'da "otuzbinden daha fazla insan" yemeklerini bu imâretlerde yiyorlardı (D'Ohsson, *ayn. esr.*, II, 461).

İçtimâî hizmetleri bakımından kadın erkek, müslim, gayr-i müslim bütün insanlığa tahsis edilmiş ve bunların bedenî ve ruhî hastalıklarını tedâvî etmek gayesiyle kurulmuş vakıf hastahaneler, dârüşşifâlar ve tımarhâneler de ehemmiyetli bir yer işgal etmektedir (Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde kurulmuş bâzı vakıf hastahaneler ve dârüşşifâlar için bk. A. S. Ünver, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu zamanında vakıf hastahanelerin bir kısmına dair*, *VD*, I, 17-24; ayn. mll., *İstanbul'un zaptından sonra Türklerde tıbbî tekmüle bir bakış*, *VD*, I, 71-81; ayn. mll., *Süleymaniye külliyesinde Darüşşifâ, Tıp medresesi ve Darülahkâre dair*, *VD*, II, 195-207; ayn. mll., *Anadolu Selçuklu laik hastahaneleri ve ruh sağlığı hizmetleri*, *SAD*, Ankara, 1975, IV, 209-221; M. Cevdet, *Sivas dârüşşifası vakfiyesi ve tercümesi*, *VD*, I, 35-38; Y. Önge, *Çankırı dârüşşifası*, *VD*, V, 251-255; F. K. Gökyay, *Ruh hekimliği sahasında Türklerin ve vakıf müessesesinin hizmetleri*, *VD*, II, 263-265; A. Terzioğlu, *Ortaçağ İslâm-Türk hastahaneleri ve Avrupa'ya tesirleri*, *Belleten*, Ankara, 1970, XXXIV, 121-149). Bâzı vakfiyelerde birtakım ilaçların formülleri verilmekte, bu formüllere göre ilaçlar ya-

pılarak, hastaların tedâvisinde kullanılması istenmektedir. Bu vesikalar farmakoloji tarihi için büyük ehemmiyet taşımaktadır (meselâ bk. B. Yedi yıldız, *ayn. esr.*, s. 257, 307, 310).

Vakıf, akrabalığa, hismîliğe, muntıkalara, mesleklerle, dinî veya lisanî husûsiyetlere bağlı olarak teşekkül eden içtimâî zümreler arasında âhenk beraberliği te'min eden bir kuvvet olarak da ehemmiyet taşımaktadır. *Vakf-ı ehli* veya *vakf-ı zürri* ler, âile menfaatine hizmet ettiği gibi, sâdece âilede fakir olanlar için kurulan vakıflar da mevcuttur. Diğer taraftan vakfiyelerde, âzadlı kölelerin, âile fertleriyle birlikte ve aynı hayat seviyesinde yaşamalarını te'min edecek hükümlere rastlanmaktadır.

Vakıfların, bir taraftan, âilesi mensuplarını, vakıftaki vazifelere vakıf hizmetlerine tâyin ederken, diğer taraftan kendi mesleğinden olanları kolladığı görülmektedir. Ayrıca, bir mahalle, bir kasaba veya bir şehir sâkinlerinin istifade etmeleri için vakıflar te'sis olunduğu ve Osmanlılarda köy veya mahalleye âit avârız vergilerinin ödenmesi için kurulmuş birçok vakfın mevcudiyeti de bilinmektedir. (B. Yedi yıldız, *ayn. esr.*, 257 v.d.). Bu dar çerçeveyi aşarak, hayat şartları bakımından insanlar arasında mevcut farkları mümkün mertebe azaltmayı, zenginle fakir arasında nisbi bir müsâvât kurmayı hedef alan vakıfların sayısı da oldukça kabariktir. Bâzı vakfiyelerde, vakıf köylerde çalışan re'âyânın, husûsiyle vakfın evlâdı tarafından rahatsız edilmemesi ve gerektiğinde bunların cebren, adamlarıyla birlikte sürülmesine dâir hükümler konulmuş, böylece, köylünün huzûrunun te'minine çalışılmıştır (M. A. Simsar, *The waqfiyah of Ahmed Paşa*, Philadelphia, 1940, s. 146 v.d.).

Vakfın devlet politikasındaki ehemmiyetli yerine işaret etmek üzere, Selçukluların, Râfîzî düşüncelere karşı sünnetliliği canlandırmak için vakıf medreseler kurdukları gibi, ihtidâyî teşvik için de, hristiyan, Yahudi ve putperestlerden islâmı kabûl edeceklerin ihtiyaçlarının karşılanması, sünnet edilmeleri ve *Kur'ân* öğrenmeleri için vakıf gelirlerinden para ayırdıklarını belirtelim (O. Turan, *Şemseddin Altun-Aba vakfiyyesi ve hayatı*, Belleten, Ankara, 1947, XI, 211).

Yukarıda zaman zaman, vakıf sisteminin Osmanlıların, iskân siyâsetini kolaylaştıran en ehemmiyetli unsurlardan biri olduğuna işaret edilmişti. "Askerî sınıf" a mensup kimseler tarafından kurulan vakıflar arasında kaleler ve benzeri te'sislerin bulunması (M. Aktepe, *XVIII. yüzyıl vezirlerinden Kaptan-ı derya Kaymak Mustafa Paşa'ya ait vakfiyeler*, VD, VIII, 28 v.d.), Osmanlı siyâsî iktidarının devamı için vakıf müessesesinden faydalandığını göstermektedir. Halk üzerinde büyük nüfuzu olan ulemâyı ve tarikat şeyhlerini, kurdukları vakıflarla kendilerine bağlayan idâreciler, vakfiyelerine koydukları hükümlerle, hizmetlileri devletin bekası ve vakı-

fın her türlü kötülükten masûniyeti için duâya sevk ettikleri gibi, medreselilerle tekkeliler arasında bir âhenk ve muvâzene te'sisine de çalışmışlardır. Meselâ, Sadrazam Çorlulu Ali Paşa, İstanbul'da yanyana kurduğu medrese ve zâviyenin vakfiyesinde (1708), medresede hizmet edecek müderrisin husûsiyle riyâ ve taassubdan uzak olması, zâviyenin şeyh ve dervişlerine tâvizden kaçınması gerektiğini belirtmekte, bu şartlara uymayanın yerine *mütedil* birinin tâyinini şart koşturmaktadır (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Kasa nr. 188, s. 386 v.d.).

Bibliyografya: Metinde zikr edilenlerden başka, *Vakıflar Dergisi*'nde neşr edilen bibliyografyalara bk. VD, II, 33-35; III, 285-290; IV, 295-328; VIII, 357-366; IX, 447-470; XI, 365-376).

(BAHAEDDİN YEDİYILDIZ.)

VAKİL. [Bk. VEKİL.]

VAKİT. [Bk. ZAMAN.]

VAKVÂK. [Bk. VAKVÂK.]

VAKVÂK. VAKVÂK veya VÂKVÂK, Arap imlâsında وقواق veya وقواق. Aşağıda Arap müelliflerinin veya şark eserlerinin adlarını tâkib eden sayfaların hangi neşre âit olduğunu tâyin için, ayrıca tasrih edilmemişse, benim *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks* adlı eserime (bk. *bibl.*) başvurulmalıdır.

I. CENUP veya AFRIKA VÂKVÂK'I: Vâkvâk adaları, Garbî Hindistan sâhilleriyle Zanc'lerin yaşadığı ülke arasındaki Lârvî denizinde yer almaktadır (Ya'kûbî, s. 49). Cenup Vâkvâk'ı, Çin Vâkvâk'ından farklıdır (İbn al-Fakîh, s. 55). Sofala ve Vâkvâk ülkeleri, Zanc denizi hududlarında bulunmaktadır (Mas'ûdî, s. 108). Vâkvâk memleketi, *Sofala*'nın kine bitişiktir. Burada Darû ve Nabhana adında perişan durumda ve seyrekleşen iki kasaba vardır (İdrîsî, s. 183). Korkunç ve çirkin zencilerle meskûn Dağdağ kasabası, Vâkvâk ülke ve adasına komşudur (İdrîsî, s. 184). Vâkvâk, Zanc ülkesinde (İbn al-Vardî, s. 425), Sofala'nın şarkında [=cenûbunda] olup, I. iklimin 10. bölgesi sonuna kadar kesintisiz uzayan Hind Denizi'nin cenup [=garb] sâhilinde, Hind Denizi'nin Büyük Okyanus'tan ayrıldığı yerdedir (İbn Haldûn, s. 460). Vâkvâk adaları, Dîbacât al-Dum (=Laccadives ve Maldives) adalarının sonuncusu civârındadır (*Merveilles de l'Inde*, s. 856).

Zanc ülkesindeki Vâkvâk geniş, verimli ve müreffehdir (İbn al-Vardî, s. 425).

Cenup Vâkvâk'ının altını, Çin Vâkvâk'ı altına nazaran daha düşük kalitededir (İbn al-Fakîh, s. 55). Zanc'lerin ülkesindeki Vâkvâk'da çok altın vardır (Mas'ûdî, s. 108; İbn al-Vardî, s. 425).

Zanc Vâkvâk'ı yerlilerinin gemileri yoktu; ancak Umânî tüccarlar onlarla ticâret yapmaya gelir ve orada hurma karşılığında esir satın alırlar idi (İbn

al-Vardî, s. 425; ayrıca bk. İdrîsî, s. 183). Orada, soğuk ve yağmur bilinmez (İbn al-Vardî, s. 425).

II. ŞARK veya ÇİN VÂKVÂK'I: Vâkvâk, Çin'in şarkında (İbn Hurdâzbih, s. 30), Çin'in ötesinde (İbn al-Fakîh, s. 55), Irak'ın cenûbunda (*Abrégé des Merveilles*, s. 140) bulunmaktadır. Çin Vâkvâk'ı, üstün kaliteli altınıyla Cenup Vâkvâk'ından ayrılır (İbn al-Fakîh, s. 55). Şarkta en uzak şehir olan Kankdiz, Çin ve Vâkvâk'ın hudûdunda yer alır (*Mafâtih al-ülüm*, nşr. G. van Vloten, s. 217). Vâkvâk adası ise, Büyük Okyanus'un şimal-i şarkisinde yer alır (al-Bîrûnî, *Kânün al-Mas'âdî*, s. 598). Vâkvâk adası, Hmer adalar grubunun bir parçasını teşkil eder (al-Bîrûnî, s. 163). Vâkvâk, Zulmet Denizi'nin cenup kısmındadır (İdrîsî, s. 190). Mûca ve Bulut adalarına, adacıklar ile erişilmez dağlarla kesilen yerlere komşudur (İdrîsî, s. 192 v.d.). Burası, Çin'in yukarısında [yani cenûbunda] yer alır (Yâkût, s. 231 v.d.). Çin Denizi'nde bulunan Vâkvâk adaları, Zâbag [=Sumatra] adalarına komşudur (Kazvinî, s. 300, 303, 311); bunlar Uzak Şerk'ta yer alırlar (İbn Sa'îd, s. 334); bu adalar Uşşîkûn silsilesinin ötesinde hemen hemen kıyıya çok yakındır; oraya Zulmet Okyanusu'nun (*ayn. esr.*, s. 391) berisindeki Çin Denizi (Dimasîkî, s. 375) vâsıtasıyla ulaşılır. Bunlar Çin Denizi'nin en meşhur adaları olup, sayıları yüzü aşkındır (*Nuzhat al-kulûb*, trc. G. Le Strange, s. 222). Vâkvâk adaları, Komor adasının cenûbunda, Silâ [=Kore] adalarının ise garbında yer alır (İbn Haldûn, s. 461); Çin Denizi'nde ve Zâbag adalarının yakınında olup sayılarının 1.600 olduğu söylenir (Bâkuvî, s. 463); Timor, Banda ve Moluccas adalarının cenûbundadır (Sîdî 'Alî, s. 513); Çin'in karşısından Afrika'nın şark kıyısına bir senede gidilir (*Merveilles de l'Inde*, s. 588). Vâkvâk, Süveyş'ten 4.500 fersaktır (İbn Hurdâzbih, s. 32).

Zâbag'a komşu olan Sumatra'nın garp kıyısındaki Nias adası, Vâkvâk takım-adalarına dâhildir (İbn al-Vardî, s. 414 v.d.). Sri buza-Çin yolu üzerinde, Sri buza [=Sumatra'nın cenûb-i şarkisindeki Palembang]'dan 50 zâm (150 saatlik yol)'lık mesâfede, Çampa [=bugünkü Annam]'dan 15 zâm (45 saatlik yol) mesâfede bulunan bir ada da, Vâkvâk takım-adalarındandır (*Merveilles de l'Inde*, s. 589).

Vâkvâk'a Coromandel kıyısından gidilir (Dimasîkî, s. 391); buraya yıldızlara bakılarak ulaşılır (Kazvinî, s. 300 ve 311; İbn al-Vardî, s. 415; Bâkuvî, s. 463).

Vâkvâk, büyük bir adadır (İbn al-Vardî, s. 415). Vâkvâk adalarının sayısı 1.700 (Kazvinî, s. 300; İbn al-Vardî, s. 415) veya 1.600 (Kazvinî, s. 311; Bâkuvî, s. 463)'dür. Bu adalar meskûn olup, toprakları işlenmiştir (İbn al-Vardî, s. 145); büyük kasabaları vardır (*Merveilles de l'Inde*, s. 387).

Vâkvâk adalarının hükümdarı bir kadındır. O, başında altın bir tâc ve etrafında çıplak dört bin genç esir olduğu hâlde, tahtına çıplak bir halde oturur. Bu kraliçenin ismi Damhara olup, altından örülü elbise ile altından ayakkabılar giyer (İbn al-Vardî, s. 415; krş. İdrîsî, s. 177).

Vâkvâk ahâlisinin bir kısmı siyahtır (al-Bîrûnî, s. 164). Bunlar kalabalık olup, Türklere benzerler, çok hünerli, faâl ve zeki olmalarına rağmen hâin, yalancı ve kurnazdırlar (*Merveilles de l'Inde*, s. 587). Tek parçadan ibâret kollu gömlekler dokurlar; büyük gemiler ve yüzen evler yaparlar (İbn al-Vardî, s. 415).

334 (945)'te, 1.000 sandaldan ibâret bir Vâkvâk filosu, Şarkî Afrika'nın bâzı adaları ile Zanc'lerin Sofala'daki birçok kasabalarını yağma etmeye gelmişti. Vâkvâk'lar, buraya, kendi memleketleri ve Çinliler için gerekli olan fildişi, kaplumbağa kabuğu, panter derisi, amber ve zencî köleler gibi ticâret metâ'ı almaya gelirlerdi. Onların bu deniz yolculuğu bir sene sürerdi (*Merveilles de l'Inde*, s. 587 v.d.). Erkekler kadınlardan daha süslü idiler (al-Bîrûnî).

Bâzan Çinliler buraya gelirler (İdrîsî, s. 193) ve tüccarlarla birlikte altın aramaya giderlerdi (*ayn. esr.*, s. 194). Buraya kimse çıkamazdı (İbn Sa'îd, s. 335).

Burada bol miktarda altın vardı (İbn Hurdâzbih, s. 31; İbn al-Fakîh, s. 55; İdrîsî, s. 194; Kazvinî, s. 300; İbn Sa'îd, s. 334; İbn al-Vardî, s. 415; Bâkuvî, s. 463). Köpek, maymun ve diğer chli hayvanların zincir ve tasmaları altındandı (İbn Hurdâzbih, s. 31; Kazvinî, s. 300; Dimasîkî, s. 391; İbn al-Vardî, s. 414; Bâkuvî, s. 463). Reislerin yaptırdığı altından tuğlalarla kale ve evler inşa edilirdi (İbn al-Vardî, s. 141; krş. Abû Zayd Hasan, s. 84). Orada altından dokunmuş gömlekler satılırdı (İbn Hurdâzbih, s. 31 ve 674; Kazvinî, s. 300 v.d.). Altın, külçe veya toz hâlinde ihrâç edilirdi (İdrîsî, s. 194). Vâkvâk adalarındaki altın cevheri öylesine boldu ki, resmî emirler altın levhalar üzerine hakkedilirdi (*Nuzhat al-kulûb*, trc. G. Le Strange, s. 192).

Demir bulunmadığından, diğer memleketlerde altının itibarı burada demir için gösterilirdi (Dimasîkî, s. 391).

Nebatları: Yüksek kaliteli abanoz (İbn Hurdâzbih, s. 31; İdrîsî, s. 194); abanoz (al-Bîrûnî, s. 164; Kazvinî, s. 301).

Hayvanları: Filler; birçok kuşlar (İdrîsî, s. 193); iri cüsseli filler (İbn al-Vardî, s. 416); evleri süpürmek, ormanlarda odun aramak ve diğer işleri yapmak üzere yetiştirilmiş birçok maymun (*Burhân-i kâfi*, s. 593).

Efsânevi hayvanları: 200 zirâ' uzunluğunda balık, 20 zirâ' çapında kaplumbağalar (Kazvinî, s. 303); uçan akrepler (*Merveilles de l'Inde*,

s. 580); ateşe girince yanmayan *samandal* kuşu; cinsiyet değiştiren bir tavşan nevi (*agn. esr.*, s. 587).

III. WAK veya WAQ: Vak adası, Irak'ın cenûbunda (*Abrégé des merveilles*, s. 140), Komor adasının civârında, Uştîkûn dağının ardında ve Cenup Denizi'nde (Abşihî, s. 470) idi.

Vak ülkesine Çampa Denizi'nden gidilirdi (*Abrégé des merveilles*, s. 144). Çampa Denizi Vak'a bitişik olan Çin Denizi'nden önce gelirdi (*agn. esr.*, s. 145). Vak ülkesi, adaları ile birlikte, Çin'in şarkında idi (*agn. esr.*, s. 153). Vak arâzisi Ekvator'un cenûbunda, Çin ile Zanc'lerin şehri Sofala arasında, Hind Okyanusu'nun cenup sâhili üzerinde (Nuvayrî, s. 394).

Vak, Süveyş'ten 4.500 fersah mesâfededir (*Mille et une nuits*, s. 506). Adalar meliki Mahârâca, Vak ülkesinde yaşar (*Abrégé des merveilles*, s. 153; Abşihî, s. 144). Burada hârikulâde heykeller yapılır (*agn. esr.*, s. 153).

Bu ülkede bol altın bulunur (*Abrégé des merveilles*, s. 153; Abşihî, s. 471). Atların gemleri, köpeklerin zincir ve tasmaları altındandır (*Abrégé des merveilles*, s. 153; Abşihî, s. 471). Ahâli altından dokunmuş gömlekler yaparlar (*Abrégé des merveilles*, s. 153 ve 678).

Başında altından tacla oturan kraliçenin etrafında 400 genç bâkire bulunur (Abşihî, s. 470).

İhraç malları: öd ağacı, misk, abanoz, kimyon ve her türlü ticâret meta'ından ibârettir (*Abrégé des merveilles*, s. 153).

IV. VAKVAK ve VAK'ın HÂRIKA AĞACI: İçinde insan şeklinde meyvelerden bahseden çok eski bir menkıbe, milâdî 766—801 seneleri arasında yazılan Tou Yeou'nun *T'ong Tien* adlı Çince eseri vâsıtasıyla bize intikal etmiştir. Tou Yeou, akraba olan Tou Houan'ı sık sık zikreder. Tou Houan, büyük bir ihtimâlle 751'de Talas savaşında esir düşmüş, 751'den 762'ye kadar Arap ülkelerinde bulunmuş ve buralarda öğrendiklerine dâir, şimdi kayıp olan *King hing hi* adlı eserini yazmıştır. Şu hâlde hiç şüphesiz, Araplar arasında ikamete mecbur olduğu sırada Tou Houan, Tou Yeo'nun aşağıda verilen ifâdesiyle naklettiği efsaneyi derlemiştir (*T'ong Tien*, § CXCI, 23^a): "*Ta-se* (Araplar)'lerin kralı, adamları gemi ile yola çıkardı; onlar da, yiyecek ve giyeceklerini beraberlerinde alarak denize açıldılar. Garptaki son sâhile ulaşmadan sekiz sene [denizde] seyretiler. Denizin ortasında kare şeklinde bir kaya gördüler. Bu kayanın üzerinde kırmızı dallı ve yeşil yapraklı bir ağaç vardı. Ağacın üzerinde ise, bir sürü küçük çocuk yetişmişti; bunlar altı veya yedi baş parmak uzunluğunda idiler. İnsanları gördükleri zaman konuşmıyorlardı. ancak hepsi gülebiliyor, hareket edebiliyorlardı. Ellerini, ayaklarını ve başlarını ağacın dallarına yapışık idi. Adamlar, onları dallarından ko-

parıp ellerinde tutar tutmaz kuruyup siyahlaşıyorlardı. Elçiler, hâlen *Ta-se* (Arap) kralının sarayında bulunan [bu ağaçtan] bir dal ile geri döndüler" (*T'oung-Pao*, teşrin I. 1904, Frans. trc. Chavannes, s. 484-487).

Bu metin, Ma Touan-lin'in 1319'da yazdığı ansiklopedisinde (CCCXXXIX. bab) de iktibâs edilmiştir. Aynı metni, De Goeje'den tercüme edip, Ma Touanlin'in onu nerden aldığını bulma zahmetine katlanmayan Schlegel, sondan bir evvelki cümleye şunları da ilâve etmiştir: "Bu ağacın adı *ie-mie* idi". Chavannes: "Ne Tou Yeou'nun, ne de Ma Touan-lin'in metninde bulunan bu notu, onun, nerden aldığını bilmiyorum" demektedir. Tou Yeou için, aynı zamanda bk. Paul Pelliot, *Des artisans chinois à la capitale abbasside en 751-762*, *T'oung-Pao*, 1928, XXVI, 110-112.

Meyveleri insana (Mutahhar, s. 117) veya kadına (İbn Tufayl, s. 200) benzeyen Vakvâk ağaçları Hindistan'da da bulunur.

Vakvâk adasına bu ad, al-Bîrûnî'ye (s. 163) göre *vak vak* diye ses çıkaran insan kafası biçiminde meyvesi olan ağaçtan dolayı verilmiş değildir. Buna mukabil bazıları Vakvâk adası veya ülkesinin adını, bu hârika ağaçtan aldığını söylerler (Kazvîni, s. 300; İbn Sa'îd, s. 334; Dimaşkî, s. 375; İbn al-Vardî, s. 416; Bâkuvî, s. 463; İbn İyâs, s. 483; Seydi Ali, s. 513; *Burhân-i kâfi*, s. 563; *Mille et une nuits*, s. 568 v.d.; *Merveilles de l'Inde*, s. 580; *Nuzhat al-kulûb*, trc. G. Le Strange, s. 222).

Vak'da, meyvesi insana benzeyen, fındık ve Çin tarçını ağacı gibi bir ağaç vardır. Meyvesi olgunlaştığı zaman, açıkça *vak vak* sesleri çıkarır ve sonra düşer (Dimaşkî, s. 375; Abşihî, s. 470 v.d.).

Almeryalı biri tarafından XII. asırda yazılan *Kitâb al-Coğrafiyâ*, şu âlaka çekici tasviri ihtivâ eder: "Çin'e bağlı adalar arasında, meşhur ve tanınmışların sayısı 8'dir. En büyüğü ve en mühimmi Vakvâk adasıdır. Böyle adlandırılması, burada sık yaprakları incirinkine benzeyen, ancak onunkinden daha iri olan büyük ve yüksek ağaçlar bulunmasından dolayıdır. Bu ağacın meyvesi *Adâr*, yani mart ayında olur ve meyveleri hurma ağacınınakilere benzer. Olgunlaşırken meyvelerden genç kızların ayakları çıkmaya başlar; aynı ikinci gününde bacakları, üçüncü gününde iki dizi ve kalçası görünür. vücut hergün biraz daha meydana çıkarak nisan ayının son gününde son şeklini alır; mayısta başı ve endâmı tamamlanır. Bu kızlar saçlarından asılıdır. Vücut şekli ve endâmları son derece güzel ve hayranlık vericidir. Haziran gelince, ağaçlardan düşmeye başlarlar, ayın ortasına kadar, ağaçlarda hiçbir kalmaz. Yere düşme anında, *vak vak* diye iki sayha çıkarılır; aynı şekilde üç sayha çıkardıkları da söylenir. Yere düştükleri zaman, kemiksiz et hâlinde dirler. Ölü ve ruhsuz olmaları dışında sözle ifâde edilemeyecek kadar güzeldirler. Onlar toprağa gömülürler. Gö-

mülmeden bırakılırsa, pis kokuları yüzünden kimse onlara yaklaşılamaz. Bu, Çin memleketinin bir hârikasıdır. Ada, denizdeki meskûn dünyanın sonunda, Büyük Okyanus'a bitişik olan sâhilin şarkındadır" (Rabat'ta Fas-Fransız himâyesi kütüphânesi yazmaları 770, var. 5^b; bu yazma, René Basset'nin kütüphânesindeki aynı eserin başka bir nüshası ile tamamlanmıştır).

V. NEBAT-HAYVAN VAKVAK'LAR: Cahiz (ölm. 225 = 869) 'in *Kitâb al-Hayavân*'ına göre Vakvâk'lar, nebat ve hayvanlardan hâsıl olmuşlardır (al-Damîrî, *Hayât al-hayavân al-kubrâ*, Kahire, 1330, II, 177 ve 38). Vakvâk'lar, insan cinsine en çok benzeyen varlıklardır. Bunlar, saçlarından asılı bulundukları büyük ağaçların meyveleridir. Bunların, kadınlarınkine benzer meme ve tenasül uzuvları vardır. Tenleri renkli olup, dâima *vakvâk* diye bağırırlar. Bu yaratıklardan biri tutulunca, susup ölür (*Abrégé des merveilles*, s. 138 ve 677 v.d.). Vakvâk'lar, hurma ve hindistan-cevizi ağaçları gibi olup, hayvan ve nebat âlemleri arasında yer alan varlıklardır (Dimaşkî, s. 367).

VI. VAKVAK ADALARININ KIRALI: Vakvâk adalarının kralı Kaşmîr (Kaşmîr şekli için bk. *Nuzhat al-kulûb*, Farsça metin, s. 320; İngilizce trc. G. Le Strange, s. 322) adıyla bilinir. M. Jadunath Sarkar, faydalanma imkânına sâhip olduğu *Nuzhat al-kulûb* yazmalarını benim için inceleme nezâketinde bulunmuştur. Patna'daki Hudâ-Bahş Kütüphânesi nüshasında, kralın adı boş bırakılmıştır. Kalküte'deki İmparatorluk kütüphânesi (Bohar Koleksiyonu)'nda metnin iki yazması mevcut olup nr. 99 كشمير ve nr. 98 كشمير vardır. Bu yazılış şekilleri, maalesef bilinen hiçbir ismi hatırlatmaz.

Livre des merveilles de l'Inde'in ekinde (s. 295-307), De Goeje, *Arabische berichten over Japon* adlı eserinin gözden geçirip düzelttiği Fransızca tercümesini *Le Japon connu des Arabes* adıyla neşretmiştir. De Goeje, yukarıda zikri geçen Arapça metinlerin çoğunu bilmekte ve burada zikretmektedir. Araştırmaları esnâsında Vakvâk'ın Çince'nin Kanton lehçesinde karşılığı olan *Vo-kvok*'un mükemmel bir Arapça transkripsiyonu olduğunu tespit etmiştir ve bu teşhisin doğruluğuna kanidir.

Japonya'nın eski Çince ismi *Vo-kvo* olup eskiden *Va-kvok* (Va'nın ülkesi veya krallığı), Japonca'da ise, sonunda güç anlaşılan bir "u" ile *Va-koku* diye telaffuz edilirdi. Arapça'ya وواق veya وواق inlâsıyla geçen *Vakvâk*, Arap ve İranlı coğrafyacıların verdikleri şekle tamamıyla tekabül eder. O halde bu muhâkeme değersiz olmamakla berâber, kat'i bir delil sayılamaz. Bu baği aydınlatmak başka delillere ihtiyaç vardır.

De Goeje'nin iddiası birçok müşâhedeyle hatırlatır. Her şeyden önce, bazı coğrafyacılar göre, iki Vakvâk vardır: Çin Vakvâk'ı ve Cenup Vak-

vâk'ı. İbn al-Fakîh açık olarak böyle demiştir (yk. bk. I). Mas'ûdî, İdrîsî, İbn Haldûn ve İbn al-Vardî, Afrika Vakvâk'ını Afrika'nın şark sâhilinde Zanc'lerin Sofala'sı bitişğinde; Ya'qûbî ise, Hindistan'ın garbindaki Lârvî Denizinde gösterir. Mac Theal ve R. N. Hall gibi tanınmış Afrika araştırmacılarının bazı yeni çalışmalarına göre, Vakvâk, çevrelerinde yaşayan Bantuların, bir çeşit babouin (papio cinsi maymun) saydıkları Buşmenlere verdikleri isimdir. Bu, Mas'ûdî ve onu tâkib eden Arap coğrafyacıları tarafından verilen bilgileri izah eder.

Diğer taraftan Madagaskar yerlileri dilinde, Vakvâk, fonetik bakımdan eski vakvâk'ı karşılayan -kelimeyi bir sesli tâkib etmek üzere- vakvâk ile ifâde edilir ve „halk, tebaa, ülkenin ahâli, kabîle veya aşiretlerinin bütünü" mânâsına gelir. Şu halde Madagaskar, Ya'qûbî'deki Vakvâk adası olabilir. Bu aynıleştirme şu hâdiselerle teeyyüd eder: Bu büyük Afrika adasında, meyvesi büyük bir *syncarp* şeklinde olan ve *Vakvâ* denilen bir *pandanus* bol miktarda yetişir. Fransızca'da bu meyveye *vaquois* denir. Şekli ve vasıfları, meyveleri insan yetiştiren ağaçların efsânesini doğurmuş olabilir (yk. bk. IV). Böylece Madagaskar, Cenup Vakvâk'ının tasvirine mümkün mertebe uyar. De Goeje'nin, *Livre des merveilles de l'Inde*'de geçen *oşar*'ın bu hârika ağacın yerini aldığı zannı yanlıştır.

Şark coğrafyacılarından elde edilen diğer bilgiler, hayalî veya müphem oldukları için, pek faydalı değildir. *Kitâb 'Acâib al-Hind*'deki şu kayıt zikre şâyandır: Altın diyarlarının meşhur gemicisi olan İbn Lâkis, Vakvâk'ların 334 (945) 'te, ticârî mal ve zencî esirler tedarik etmek üzere 1.000 kadar gemi ile Afrika'nın şark kıyısına bir sefer yaptıklarını bildirir. Yolculuk bir sene sürmüştü. Bu Vakvâk'ları Japonlarla bir sayan De Goeje de, Japon tarihinin bu dikkate değer hâdiseden hiç söz etmediğini kabûl eder ve bunun Japon tâcir ve Daimio (?) larının husûsî bir teşebbüsü olduğu kanâatine varır. E. Chavannes böyle bir seferin yapılamamış olduğunu söyler (*T'oung-Pao*, teşrin I., 1904, s. 485). Bu mevzûda kendisine başvurduğum M. Maurice Courant da bu fikirde olup, Japon tedâriklerinin mümtâz üstâdı Basil Hall Chamberlain de bana aynı mahiyette olmak üzere şunları yazmıştı: X. asırda yaşayan Japonların, Şarkî Afrika adaları ve sâhiline bir deniz seferine girişmeleri imkânsız idi. Şu halde Çin veya Şark Vakvâk'ları Japon asıllı değillerdir.

De Goeje'ye, iddiasının lehinde olmak üzere kat'i gibi görünen Arapça ve Farsça vesikalar, bu meşhur Leyden'li müsteşrikin zannettiği kadar iknâ edici olmaktan uzaktır. Ayrıca bazıları Vakvâk'ın Japon menşeli olduğuna dâir müdâfaası imkânsız bulunan iddianın açıkça karşısında yer alırlar. Bununla berâber, iki Vakvâk'ın varlığı

şüphesizdir. Cenup Vâkvâk'ının Madagaskar ve Sofala'nın cenubundaki Şarkî Afrika Vâkvâk'ıyla aynılığı de isbât edilmiştir. Geriye Çin Vâkvâk'ının yerini tesbit kalmaktadır. Bu hususta en mühim işaret, adalar hükümdarı Muhârâca'nın orada ikamet etmesidir. Bunun başka kaynaklar vâsıtasıyla Zâbag, yani altın ülkesi olan Sumatra hâkiminin unvanı olduğunu biliyoruz. Gerçekten Sumatralılar, Garbî Hind Okyanusu ada ve kıyılarını biliyorlardı. Onlar, Madagaskar'a erken bir tarihte yerleşmiş olup, dilleri Malgasy, gelişmiş bir Malaya lehçesinden ibârettir. İdrisi, bu hususta kıymetli mâlûmat verir: "Komor (= Madagaskar) 'lılar ve Mahârâca ülkesinin (Sumatra) tüccarları, onlar (Garbî Afrika kıyısındaki yerliler)'i ziyaret eder, onlarca iyi karşılır ve onlarla alış-veriş yaparlar" (Bibliothèque Nationale, nr. 2221, var. 37^a, str. 7-8). Bu ibâreden birkaç sayfa önce de şöyle der: "Eskiden beri birbirlerinin dillerini anladıkları için Zâbag adalarının sâkinleri, büyük ve küçük gemilerle Zanc (burada: Madagaskar anlaşılmalıdır) ülkesine gider ve oradan ticârî emtia satın alırlar" (ayn. esr., var. 29^a, str. 15).

Arap coğrafyacıların Bâlûs, Çinlilerin P'o-lou-ş'e dedikleri Sumatra'nın garp kıyısındaki limanın ismi Baros'dan ilk defa Batlamyus bahsetmiştir (beş Baros adasının yanyamlarca iskân edildiği nakledilir, bk. L. Renou, *La Géographie de Ptolémée*, VII, 1-4, s. 59); müteakiben bu isim, *Leang şu* veya *Leang tarihi* (502-556)'ne göre, P'o-lu, VII. asrın sonunda ise, Yi-Tsing'e göre P'olou-che şeklinde tesbit edilmiştir. Araplar ise, bâzan Bâlûs, bâzan da Fanşûr (Malayca Pancur) derler. Bu şekillerden her ikisi, en eski metinlerden beri tekrarlanır. Burası, bir zamanlar en kıymetli kâfurun geldiği Pakpakland'ın veya Pakpak ülkesinin en meşhur limanıdır.

Kabile ismi olan Pakpak, Arapça'ya, fonetik bakımdan Vâkvâk'a pek yakın olup bu kelime ile aynılığı şüphesiz olan fakfak olarak geçmiştir. Madagaskar'da olduğu gibi Sumatra'da da yabancı bir şekilde yetişen *pandanus* (ananas nevi)'un Batak kabilesi dilinde adı *bakkuwan*, Malgaşça'da *vahva*'dır. İki adadaki kabile ve nebat isimleri arasında dikkate şayan bir mutâbakat vardır. Sumatra'da Batak kabilesine, Pakpak (Arapça *Fakfak*), *pandanus*'a *bakkuwan*; Madagaskar'da ise, kabileye *Vahake* (eski şekli *Vâkvâk*); *pandanus*'a ise, *vahvâ* denir. Yalnız Sumatralıların muhtelif sebeplerle Garbî Hind Okyanusu'na ulaştıkları, tarihi bir gerçektir. Vâkvâk'ın Japonya ile ilgili olduğu nazariyesi bundan böyle terkedilmelidir.

Bu makale, *Le Vâkvâk est-il le Japon* başlığı ile *Journal Asiatique* (nisan-haziran 1932, s. 193-243)'de çıkan bir muhtıranın hulâsası olup, bu yeni aynileştirme hakkında burada kısaca verilen deliller, muhtıradan etraflıca ele alınmıştır.

Bibliyografya: Gabriel Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris, I-II, 1913-1914 (sayfa numaraları birbirini tâkib eden iki cildde, aşağıdaki müelliflerin, te'lif tarihlerine işaret olunan eserlerinin tercümeleri verilmiştir; İbn Hurdâzbih, m. 844-848; Arap tâcir Sulaymân, 851; Ya'kûbî, 875 veya 880; İbn al-Fakih, 902; İbn Rosteh, takriben 903; Abû Zayd Hasan, takriben 916; Mas'ûdî, *Murûc*, 943; *at-Tanbih va'l-işraf*, 955; Mu'kaddasi, X. asır ortaları; Mu'tahhar b. Tâhir al-Makdisî, 966; İbrâhîm b. Vâsif-Şah, takriben 1000; *Ma-fâtih al-ülûm*, X. asır sonları; Bîrûnî, *Âşâr al-bakîya*, 1000; *Tarih al-Hind*, takriben 1030; *Kânûn al-Mas'ûdî*, 1030; İdrisi, 1154; İbn Tufayl, ölm. 1185; Yâkût, ölm. 1129; Kazvinî, ölm. 1283; İbn Sa'îd, ölm. 1274 veya 1286; Ku'tb al-Dîn Şîrâzî, ölm. 1311; Dimaşki, takriben 1325; Nu-vayri, ölm. 1332; Abû'l-Fidâ, ölm. 1331; Hamd Allah al-Mustavfî, *The Geographical Part of the Nuzhat al-qulûb composed by Hamd-Allah Mustawfî of Qazvin in 740 (1340)*, Farsça metin (London, 1915); İngilizce trc. G. Le Strange, London, 1919; İbn al-Vardi, takriben 1340; İbn Battûta, takriben 1355; İbn Haldûn, takriben 1375; Bâkuvî, XV. asır başları; Makrizî, ölm. 1442; Abşihî, ölm. 1446; İbn İyâs, 1516; Seydi Ali Reis, 1516; Farsça lûgat *Burhân-i kâfi*; *Mille et une unités, Livre des merveilles de l'Inde*, v.s.); ayn. mll., *Madagascar et les îles Vâquâq*, J.A., mayıs-haziran 1904, s. 489-509; ayn. mll., *Les îles Râmny, Lâmeri, Wâkvâk Komor des géographes arabes et Madagascar*, J.A., teşrin II. -kânun I. 1907, s. 450-506; M. J. de Goeje, *Le Japon connu des Arabes* a. b. Ferrand'ın ilâveleri: *Livre des merveilles de l'Inde*, 1883-1886 s. 295-307.

(GABRIEL FERRAND.)

VALBA. [Bk. HUELVA.]

VALENCE. [Bk. VALENSİYE.]

VALENSİYE. İspanyolca Valencia, Arapça Balansiya olarak telaffuz edilen Valensiye, İspanya'nın bir şehri olup, aynı adlı vilâyetin merkezidir. İberik yarımadasının şarkında yer alan [Şehrin 1960 senesi sayımına göre nüfusu 505.066'dır. Vilâyet ise, 10.763 km² yüzölçümünde olup, 1960 sayımına göre nüfusu 1.429.708'dir. Km²'ye düşen nüfus kesâfeti 132.8 olup, nüfusun 765.195'i şehirlerde yaşamakta ve bu yekûn, mevcut nüfusun % 53.4'ünü teşkil etmektedir.] Valensiye, Turia nehrinin her iki yakasında kâin olup, Akdeniz'e 4 km. uzaklıktadır. Linanı, 490 km. lik demiryolu ile Madrid'e bağlanan el-Grao (Villanueva del Grao)'dur. Bu mesâfe kuş uçuşuna göre sâdece 302 km. dir. [Mütedil bir iklime sâhip olan şehrin

etrâfında, portakal, limon ve dut bahçeleri ile dolu verimli bir sâha mevcuttur. Sâhil boyunca, küçük köyler ve güzel plajlar sıralanmıştır. Valensiye, denizden çam ağacı dar bir şerit ile ayrılmıştır. Pek mühim göllere sâhip olmayan İspanya'nın en büyük gölü Albufera de Valencia, burada, yani şehir merkezinin 7 mil cenûbunda bulunmaktadır.] Valensiye, aynı isimde bir başpiskoposluğun merkezi olup stratejik mevki bakımından da çok ehemmiyetli ve Turia (Vâdi'l-abyâz=Beyaz Nehir)'nin suladığı verimli Huerta de Valencia ovasının ortasındadır. Valensiye bölgesinin aynı ismi taşıyan eski başkentinin ehemmiyeti, Kurtuba (Cordova) ve Toledo'ya benzemeyerek, aksine seneler geçtikçe artmıştır. Valensiye "*Şark al-Andalus*" adı verilen Şarkî İspanya piskoposluğunun ikamet yeri ve merkezi olmuştur. İspanya müslümanlarının gözünde yenilmez bir muhârib ve şövalye olan Kastilyalı meşhur kahraman Sid (Rodrigo Diaz)'ın tarihte oynadığı rolün hâtırasına izâfeten şehir, hâlâ resmî olarak "Valencia del Cid" adı ile tanınır.

Valensiye [ilk olarak tarihçi Lévy'nin zikrettiğine göre], M. ö. 138 tarihinde Romalılar tarafından kuruldu. Âsi Viriathe'nin ölümünden sonra Konsül D. Junius Brutus, oraya Roma'nın sâdik eski askerlerinden müteşekkil bir koloniye yerleştirdi. [75'te Romalı General Decimus Quintus Sertorius ile Pompeius arasında yapılan harpte Valensiyeliler Sertorius'un tarafını tuttular.] ve M. ö. 75'te kısmen Pompeius'un tahrip ettiği şehir, Augustus tarafından tekrar imâr edilip refaha kavuşturuldu. Valensiye 413'te Vizigotlar tarafından ele geçirildi. İslâm âleminde Endülüs'ün hakiki fâtihisi olarak kabûl edilen Berberî reisi Târik b. Ziyâd b. Abdallah [b.bk.], Denia'ya, Jativa (Şatiba)'ya ve Sagonte'ye hâkim olduğu zaman Valensiye'yi de nüfûzuna almış ve böylece şehir 714'te müslümanların eline geçmiş oldu. Valensiye, Endülüs tarihinde ehemmiyetsiz bir yer tutmuştur. Merkezi bulunduğu bölgeye Kaysların yerleştirilmesi ile ülke çok çabuk Araplaştı. Müslüman hâkimiyeti devâmınca Şarkî İspanya'nın merkezi böylece, Arap kültürünün faâl şehirlerinden biri oldu. Diğer taraftan Valensiye'nin sâhil dağlarında hâlâ Berber menş'eli kavimlerin ufak grupları bulunuyordu. Endülüs müellifi al-Râzî (Yâkût, *Mu'cam al-buldân*) ve şarklı yazar al-Makdisî'nin naklettiklerine göre, Valensiye o zaman bu eyâlet (*Kûra*)'ın merkezi ve Kurtuba halifesi tarafından tâyin edilen vâlinin ikâmetgâhı idi. Daha XI. asırdan itibaren halifeliğin parçalanması ile birlikte, hür bir müslüman devletinin merkezi hâline gelen şehir, çok geçmeden hristiyanların ele geçirmek arzusunı besledikleri bir yer olmuştur. Valensiye, bize kadar gelen Orta-çağ Arap ve İspanyol kroniklerinde, gittikçe artan bir ehemmiyet kazanmaya başlamıştır. Müslüman Valensiye krallığı, 401

(1010/1011)'de, daha önce vilâyet sulama sisteminin idârecisiyken istiklallerini ilân eden ve iktidârı aralarında paylaşan Muza'ffar ve Mubârağ isimli iki emir tarafından kuruldu. Oldukça kısa bir saltanattan sonra Mubârağ öldü ve Muza'ffar Valensiye'den kovuldu. O zaman bu şehrin halkı, kendilerini idâre etmek için başlarına hristiyan Barselona kontunun tâbiyeti altındaki Labib isimli başka bir İslav'ı [krş. mad. SAKALİBE] getirdiler. Valensiye prensliğinin idâresi biraz sonra büyük babası gibi al-Manşûr lekabını alan al-Manşûr İbn Abî 'Âmir [b.bk.] 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Rahmân'ın küçük oğlunun nüfûzuna geçti. O önce Saragosa'da Tûcibî'lerden Munzir b. Yahyâ'nın himâyesine sığınmıştı. 452'deki ölümüne kadar uzanan 'Abd al-'Aziz'in saltanat idâresi, Valensiye'ye sulh ve refah devrini getirdi. 'Abd al-'Aziz, kendisine al-Mu'tamin ve Zu'l-Sâbikatayn lekablarını kullanmasına izin veren Kurtuba halifesi al-Kâsim b. Hammûd'un üstünlüğünü tanıdı ve İspanya'daki hristiyan kiralığı ile iyi münâsebetlerini devam ettirdi. Oğlu 'Abd al-Malik ona halef oldu ve al-Muza'ffar lekabını aldı. Tahta geçtiğinde henüz çok gençti. Saltanata, Vezir İbn al-'Aziz nâiblik etti. Çok az bir zaman sonra Kastilyalı Ferdinand I. ve Léon, Valensiye'ye hücum etti. Lâkin şehri alamadılar. Sonra, muhâsara edenleri püskürtmeyi denemek için çıkan Valensiyeliler hezîmete uğradılar. 'Abd al-Malik, Toledo kralı olan al-Ma'mûn b. Zî'l-Nûn'un yardımını istedi. İbn Zünnun, Valensiye'ye doğru geldi ve 457 (1065)'de genç kralı tahtından indirdi. Valensiye prensliği biraz sonra Toledo krallığına dâhil edildi. Ve al-Ma'mûn orada vezir Abû Bakr b. 'Abd al-'Aziz'i vâli olarak bıraktı. al-Ma'mûn 467 (1075)'de öldüğü zaman yerine, kabiliyetsizliği kısa zamanda ortaya çıkan oğlu Yahyâ al-Kâdir geçti. O zaman Valensiye yavaş yavaş hürriyetini geri aldı. al-Kâdir bu şehri tekrar hâkimiyeti altına alabilmek için, Kastilya kralı Alphonse VI.'un yardımını istedi. Fakat, netice olarak kendi hükûmet merkezini bile 478 (1085)'de ona teslim etmeğe mecbûr oldu.

Kastilyalı asil bir âilenin soyundan olan meşhûr kahraman Rodrigo Diaz de Vivar [bk. mad. SID], V. (IX.) asrın ikinci yarısında, İspanya'nın müslümanlar ile meskûn bölgelerinde, mühim bir rol oynayarak, askeri kabiliyeti sayesinde İspanya müslümanlarının gözünde yenilmez bir muhârib ve şövalye olmuştur. İşte böylece Sid, zamanla Kastilya şövalyeliğinin halka mâl olmuş kahramanına delâlet etmiştir. Hâdiselerin tabii bir neticesi olarak müslüman askerler arasında görülmemiş bir hürmet ve nüfuz kazanan Sid'e bu andan itibaren *Seyyidî* (: efendim) diye hitâb edildi. O, 1091 senesinde Uryula'dan Şatibe'ye kadar bütün şark bölgesini ele geçirerek harâbeye çevirdi. Saragosa, Barselona ve Valensiye'yi zaptetti. Ahâliye iyi davrandı.

Halk, kendilerine gösterilen iyi muâmeleye karşı şükranlarını izhâr ederek, yeni efendilerine gerçek bir hürmet duydu. 1098'de Almenara ve Murvi-edro'yu zaptetti. Yalnız Valensiye Ulu-câmii'ni kiliseye çevirtti. Şehirde tekrar bir piskoposluk te'sis ederek bunu Perigordlu Hieronymus'un uhdesine bıraktı. Murâbitlar İspanya'ya geldikleri zaman islâm nâmına Valensiye kiralığını tekrar elde etmeğe çalıştılar. Fakat, Sid'e karşı gayretleri neticesiz kaldı. Sid 492 (1099)'de öldüğü zaman dul karısı Chiméne (Jimena), Lamtûna'lı General al-Mazdalî'nin kumandasında Murâbitların taarruzlarına karşı koymağa muktedir olabildi. [Lâkin kendisini kurtarmak üzere oraya gelen Alphonso VI.'un tavsiyesi ile Valensiye'yi tahliye kararı verildi ve şehri terk ederken ateşe verdi.] 5 Mayıs 1102'de Murâbitlar girdikleri şehirde [sâdece harâbeler ile karşılaşılar, Jimena, Sid'in cesedini beraberinde Kastilya'ya götürdü ve cesed Burgos yakınlarında Gardena da San Pedro manastırına defnedildi. Jimena da, 3 sene sonra 1104'te ölünce aynı yere gömüldü.] tâyin ettikleri vâliler XII. asır ortalarına kadar birbirini tâkip etti. Sonunda Valensiye Murâbitların İspanya'ya gelmeleri ile başlayan karışıklık devrinde istiklâlini yavaş yavaş yeniden kazanmağa başladı. İstikbâlini Mürsiye'ye bağlayan Valensiye'de, saltanatları çok kısa süren sayısız prens gelip geçti. 542 (1147)'de İbn Mardaniş, Valensiye kralı ilân edildi. Fakat 4 sene sonra, te'âları ona karşı isyân ettiler. Murâbitların sözde kalan hâkimiyeti devresinde, Valensiye, yerli prensler tarafından idâre olundu. Neticede şehir Kurtuba'dan iki sene sonra Aragonlu Jacques tarafından 28 eylül 1238'de işgal edilerek hristiyanların eline geçti. [1479'da Valensiye, Aragon, Katalonya ve Mayorka ile birlikte Kastilya kralı Jean II.'in oğlu Ferdinand II.'in eline geçti. Bundan sonra Valensiye uzun seneler barış içinde yaşayarak gelişti. Söylendiğine göre, İspanya'da ilk matbaa 1474 senesinde bu şehirde kurulmuştur. Bundan sonra Valensiye, 200 sene kadar resim san'atının merkezi oldu. 1812'de bir sene kadar Valensiye Fransızların elinde kaldı. İspanya içsavaşı esnâsında teşrin II. 1936'da Valensiye kiralıcılar tarafından merkez yapıldı. Fakat, 1939'da Franco'cuların eline geçti.]

1356'da Pedro IV. tarafından yaptırılan surla çevrilmiş bulunan Valensiye, çeşitli kiliseler, irili ufaklı meydan ve çarşılarla süslü olup etrafı bahçelerle bezenmiş bir şehirdir. Aynı zamanda Şarkî İspanya'nın kara ve demiryolu ulaşımının da merkezidir. XX. asırda bu şehirde endüstri büyük ölçüde artmıştır. Başlıca mâmûlâtı ipektir. Burada değişik cins kumaşlar dokunur. Yalpaze, dantela ve kordela gibi tipik İspanyol ihrâcât eşyası daha ziyâde burada imâl edilir. Valensiye bilhassa renkli çinileri ile meşhurdur.]

Bibliyografya: Müslüman İspanya

ile ilgilenen bütün Arap coğrafyacıları az veya çok Valensiye ile de meşgul olmuşlardır. Krş. al-İdrîsî, *Şifât al-Andalus* (nşr. Dozy ve de Goeje), metin s. 191, trc. s. 132; Yâkût, *Mu'câm al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), 730-732; Abu'l-Fidâ, *Ta'vîm al-buldân* (nşr. Reinaud ve De Slane), metin s. 178, trc. s. 258; İbn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Ravâz al-Mi'âr*, -Valensiye'nin islâmî tarihi hakkında bk. İbn 'İzâri, *al-Bayân al-mugrib*, II, 111; İbn Haldûn, *Histoire des Berbères* ve *Ibar*, IV; İbn Abî Zar', *Ravâz al-Kirfâs*, *Bibliotheca Arabico-Hispana*'nın biyografi müellifleri. Ayrıca bk. F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España* (Saragossa, 1899); R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, index; Gonzalez Palencia, *Historia de la España Musulmana* (Barselona, 1925); E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyden-Paris, 1931); ayn. mll., *L'Espagne Musulmane du X^{ème} siècle* (Paris, 1932); R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid, 1929 (çok mühim); A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas* (Madrid, 1926); E. Tormo, *Levante* (Guías Calpe), Madrid, 1923. [Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü* (İstanbul, 1961), s. 875; *Encyclopaedia Britannica*, 1962, *Valencia, Spain* madd.; *Larousse du XX^e siècle*, *Valence* madd.; *IA*, madd. EMEVİ, ENDÜLÜS.]

(E. LÉVI PROVENÇAL.)

[Bu madde SEVİM İLGÖREL tarafından ikmâl edilmiştir.]

VALİ [Bk. VELİ.]

AL-VALİD [Bk. VELİD.]

AL-VALİD [B. 'ABD AL-MALİK [Bk. VELİD.]

AL-VALİD B. AL-MUGHİRÂ [Bk. VELİD.]

AL-VALİD B. YAZİD [Bk. VELİD B. YEZİD.]

VÂLİDE SULTÂN [Bk. VÂLİDE SULTAN.]

VÂLİDE SULTAN (A., Türkçe telâffuzu *vâlide* veya *vâlde sultan* olup, Türk gramerine göre, iki kelimeden ilki ikincisinin sıfatıdır). Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren pâdişâhın annesinin, münhasıran oğlunun saltanatı müddetince taşıdığı unvandır.

Hiç olmazsa, meselâ Nûr-Bânû, Safiye, Mâh-Peyker Kösem [b. bk.] ve Turhan Hadice Sultan gibi, açıkça devlet idâresine nüfuz eden Vâlide Sultanların siyâsî tarihi, Türk tarihçileri sayesinde oldukça iyi bilinmektedir. Ancak bunların, pâdişâh haremındaki hayat şartlarının ne olduğu mes'elesi hakkında durum farklıdır. Bu teşkilâtın üzerindeki esrar perdesi, ancak müessesenin silinmeğe yüz tuttuğu devrede kalkmağa başlamaktadır. Türk tarihçileri, hiç şüphesiz çekingenlik ve hayâ duygusuyla, bu mevzûa temas etmemişlerdir. Garblılar ise, pek canlı bir tecessüse rağmen, asla bu esrâra nüfuz edememiş ve bazı def'a bilgilerini tamamlamak için muhayyilelerini serbest bırakmışlardır. En eski seyyahlar, bu mevzû,

sükût ile geçiştirmektedir. Bununla beraber Garb kaynaklarında, ihtiyatla kullanılmak şartıyla, işe yarar kayıtlar bulunmaktadır. Zâten, meselâ, pâdişâhların gözdelelerine mendil atmak (bk. J. v. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, trc. J.-J. Hellert, Paris, 1839, XIV, 71 v. d.) gibi uzun zaman itibâr edilen bazı masalların tenkidî yeni sayılmaz.

Naîmâ (*Tarih*, İstanbul, 1283, IV, 250), Osmanlı hükümdarlarının "*de'b-i kadîm*"lerinin nikâh akdi değil, "*teserrî* (odalık edinme) ile zindegânî" olduğunu ifade eder. Burada, "*de'b*" kelimesinden, yazılı kanûn değil, zamanla yerleşmiş teâmül anlaşılmalıdır. Gümrük emînleri (gümrük nazırı), daha sonra zenci tüccarı (*yescirci-baş*) ve pâdişâhın hultskârları, Avrupa, Asya ve Afrika gibi çeşitli yerlerden Harem'e câriye tedârik etmişlerdir.

Kaçar Muhammed Ali Şah (1907-1909)'ın saltanatına kadar İran'da rastlanan bu tam istifraz âdeti (Chardin, *Voyages*, VI, 235), Türkiye'de tedricen yerleşmiş olmalıdır. İlk zamanlarda, Osmanlı hükümdarları, Anadolu'daki Türk hânedanlarından kız almış veya Bizans prensesleriyle evlenmişlerdi. Bu zevcelerin içtimâî mevkîlerinin ne olduğunu, odalıkların bu prenseslerden hangi kıstaslarla ayrıldığını söylemek güçtür. Âşık Paşa-zâde, *Târih* (nşr. Giese, 109 v.d.; nşr. Atsız, s. 138)'inden, Murad I. [Bayezid I. olacak]'ın, evlendiği Sırp prensesini basit bir câriye gibi gördüğü anlaşılmakta; fakat diğer bazı evlenmelerin (meselâ, Germiyan-oğlu'nun kızının düğününün) ihtişamla icrâ edildiği tasvirinden de, bunlara büyük bir ehemmiyet atfedildiği intibâ hâsıl olmaktadır.

İstanbul'un fethinden sonra, pâdişâhların resmî nikâh kıymaları, tamâmiyle istisnâ bir şey hâline gelmiştir. Kanunî Süleyman, Osman II. ve nihâyet 1647'de Harem'in bir kadını Telli Haseki veya (Hümâ-) Şah Sultan'ı nikâh eden Sultan İbrâhîm (M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, VII, 62; Naîmâ, göst. yer.) bu arada zikr edilebilir. Nikâh merâsiminde Sultan İbrâhîm'i veziriazam temsil etmiştir.

Osmanlı siyâset umdeleri de nikâhlı evlenmeye karşı idi. Galiba bir kölemin akrabahığı, daha az korku uyandırmış ve gerçekten bir kenarda kalmış görünmektedir. Bu men'etmenin, sakınılan fenâlığın ancak bir kısmını hafiflettiğini ilâveye ihtiyaç var mıdır? Vâlide Safiye Sultan (Baffo [Murad III.'in hasekisi Safiye Sultan değil, fakat annesi Nur-Bânû Sultan, Venedik'in asil âilesi Baffo'ya mensuptu. bk. E. Rossi, *La Sultana Nûr-Bânû* (Cecilia Venier-Baffo); *Moglie di Selim II* (1566-1574) e *Madre di Murad III* (1574-1595), *Oriente Moderno*, 1953, XXXIII, 433 v.dd.)'in muâsır Yahudi Kera (Kira) Kadın'ın kanlı serencâmının da gösterdiği gibi, Harem entrikaları, bazı pâdişâhlar devrinde mühim rol oynamıştır. İran'da olduğu (Chardin, VI, 228) gibi, Türkiye'de de, pâdişâh annesine ehemmiyet atfı gerekiyordu.

Bu sebepten, şu veya bu siyâset adamının, kendine bağlı bir kadını, hediye olarak saraya sokmaya çalışması tabiidir. Husûsiyle Çerkesler, bu münâsebetlerin sağladığı gizli te'sirden faydalanmasını biliyorlardı. Zâten, meselâ Mustafa III. ve Abdülhamid I. gibi bazı pâdişâhların, şekil bakımından veya daha doğrusu vicdânî düşünceler altında câriyelerle evlendiklerine işaret etmek gerekir. D'Ohsson'un yazdığı gibi "şeriat, hür ve müslüman doğmuş bir kimsenin köleliğe düşmesine müsaade etmediği için, bir efendinin câriyesiyle münâsebeti, ancak câriyenin müslüman ve hür doğmamış olması hâlinde meşrûdur. Şâyet pâdişâhın, câriyenin müslüman doğup doğmadığını tespit edememiş ise ve her şeye rağmen onunla yaşamayı arzu ederse, vicdanını rahatlatmak için, onu âzâd etmesi veya onunla evlenmesi gerekir. Pâdişâh, o zaman külfetsizce, müftünün huzurunda, âzâd edilmiş câriyesi ile evlenir."

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Vâlide Sultanlar dâima eski câriyelerden gelmez. Bu sebeple von Hammer (trc. Hellert, VIII, 288; Türk. trc. VIII, 210), pâdişâhı, "câriye oğlu" olarak târif etmekte haklıdır. Hattâ Ubicini (*La Turquie actuelle*, Paris, 1855, s. 122), onu, halkın dâima bu tâbirle adlandırdığını kaydeder, fakat bunun hangi Türkçe kelime karşılığı olduğunu belirtmez.

[Harem'e alınan câriyelere, mizaclarına, göz ve saç renklerine göre, Farsça isimler verilir (Çağatay Uluçay, *Osmanlı saraylarında harem hayatının içyüzü*, İstanbul, 1959, s. 130; ayn. mll., *Harem II*, Ankara 1971, s. 18); nâdiren bunu Türkçe ve Arapça adlar tâkib ederdi.] Bu isimleri, Vâlide Sultan olunca da muhafaza ederlerdi (aş. bk. Vâlide Sultanlar listesi). Vâlidesi, bir şehzâde dünyaya getirdiğinde, oğlunun tahta cülûsunda kazanacağı itibardan henüz mahrum olup sâdece *kadın* (*efendi*) veya XVI.-XVIII. asırlarda *haseki* (*hâssagî*) unvânıyla anılırdı. Bu son hâlde de, diğer memleketlerin ana kraliçelerinden farklı olarak, hiç olmazsa resmen, kraliçelikten nasibini alamamakta idi. Bundan böyle, Vâlide Sultan nâmıyla sâdece ana olmasına hümmeten, Türk kadınları arasında birinci mevkîi alıyordu. Türkler arasında kökleşmiş olan bu hümmeti, onlar üzerindeki islâmî te'sir ("*Cennet anaların ayakları altındadır*" meâlindeki hadîse bk.) ile izâh kâfi değildir. Pâdişâhlar zâten evlâd olarak ana ve babaya karşı sevgi göstermekte nümûne idiler. Vâlide Sultan da ekseriya "arslanım" veya "kaplanım" (Ali'nin annesinin, oğlunu, kendi babasının adı olan Asad [arslan] ismiyle çağırıldığı bilinir) diye hitâb etmekle, oğlu üzerinde dikkate şâyan bir te'sir icrâ ederdi.

[Vâlide Sultan'ın bir yere gidişinde merâsim yapılırdı. Husûsiyle Eski-Saray'da "*uzlet-nişin*" oluktan sonra, Vâlide Sultan sıfatını kazanınca Yeni-Saray'a tantanalı merâsimle götürülürdü.] Haseki veya Kadın Efendi'nin, Eski-Saray (Fâtih tarafından yaptırılan Eski-Saray veya Sarây-ı Atık yerine,

1866'da Seraskerlik inşa edilmiş olup, burası hâlen İstanbul Üniversitesi merkez binasıdır)'a uzaklaştırılması, kocası olan pâdişâhın ölümü ve tahta kendisinden doğmamış bir şehzâdenin geçmesi üzerine, muntazaman yapıldı. Oğlunun tahta geçmesi takdirinde ise, cülûstan kısa zaman sonra, yeni Vâlide Sultan'ın, pâdişâhın ikamet ettiği Yeni-Saray (Avrupalıların yanlışlıkla "Vieux Sérail" dedikleri "Saray-ı Cedîd-i Âmire" veya Topkapı Sarayı)'a avdeti için vâlide alayı icrâ olunurdu [(bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1945, s. 154 v.d.; Şehsüvar Vâlide Sultan'ın alayı için: Hâkim, *Tarih*, Bağdad Köşkü Kütüp. nr. 231, 94b-95b ve ondan naklen Vâsîf, *Tarih*, İstanbul 1219, I, 42 v.d.; Mihrişâh Sultan'ın alayı için: Edib, *Tarih*, nşr. A. Berker, *Tarih Vesikaları*, 1944, III/13, 77 v.d.; Enverî, *Tarih*, Fatih Millet kütüp., Emîrî, tarih nr. 67/I, 194b-196a; Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 155; Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1303, IV, 218; Nakş-ı Dil Sultan'ın alayı için bk. Tayyar-zâde Atâ, *Tarih*, 1293, III, 65 v.d.; Mustafa Necib, *Tarih*, İstanbul, 1280, s. 112). Teşrifat defterlerindeki kayıtlara dayanarak tanzim edilmiş bir vesikaya (bk. Topkapı Sarayı Arşivi, E. nr. 8267) göre, vâlide alayına dâhil kimseler sırasıyla şöyle idi: Önde, Divân cavuşları, Mîr-alem, Kapıcıbaşılar, Şikâr ağaları, Haremeyn hizmetlileri, Sultanların kethüdâ ve evkaf mütevellileri, harem ağaları, Vâlide kethüdâsı ve Dârüssaâde ağası yürür, müteâkuben Vâlide Sultan'ın perdeleri örtülü tahtırevânı veya arabası gelir. Arabanın etrafında *peyhiler*, *solaklar* ve musâhib ağalar bulunurdu. Vâlide'nin arabasını, Yeni-Saray'a nakledilen câriye ve sultanların arabaları tâkib ederdi. Bâb-ı Humâyûn'a varılınca, alaya memur kimseler ayrılır, sâdece Dârüssaâde ağası, baltacılar ve Enderun hizmetlileri kalırdı. Pâdişâh ise, kafîle, Has-fırın'ın önüne varınca, istikbâle çıkar ve el öpererek, Enderûn'a kadar annesine refâkat ederdi.] Vâlide Sultan, sarayda *Vâlide Sultan yeri* denilen daîreye yerleşirdi. 10 muharrem 1076 (23 temmuz 1665) yangınında harâb olan bu daîre için bk. *Silahdâr Tarihî*, İstanbul, 1928, I, 384; Halil Edhem, *Le Palais de Topkapou*, İstanbul, 1931, s. 58 ve s. 50'deki resim. Bu daîrenin tasviri için ayrıca bk. Pouqueville, *Voyage en Morée, à Constantinople...*, Paris, 1805, II, 256 [Çırağan Sarayın'daki Vâlide Sultan Daîresi için bk. Leylâ Saz, *Harem'in içyüzü*, nşr. Sadi Borak, İstanbul 1974, s. 76.

Yeni-Saray'a yerleşmesini müteâküp Vâlide Sultan, bir "hükûm-i şerif" ile keyfiyeti vezirâzâma bildirir, kendisini samur kürk ve murassa hançerle taltif ederdi. Ayrıca şeyhülislâma da kürk gönderirdi (Şehsüvar Sultan'ın vezirâzâma ve şeyhülislâma kürk göndermesinde yapılan merâsim için bk. Hâkim, *ayn. esr.*, 107a-102b; Mihrişâh Sultan'ın Sadrazâma hüküm göndermesi için, Enverî, *ayn. esr.*,

201a-b; Kaymakam Paşa'yı kürkle taltifi: Edib, *ayn. esr.* 8b).]

Harem'deki kadın hizmetlilerinin en yüksek kademedeki başı olan Vâlide Sultan, Haznedar usta vâsıtasıyla oranın zabt u rabtını te'min ederdi. Bütün lütüflar ve isteklerin yerine getirilmesi onun tasvibine bağlı idi.

Ona gösterilen saygı husûsî bir merâsimle icrâ edilir; kendisine, kabûl izni alınarak yaklaşıldı; müsâade etmedikçe hitab edilemez, öntünde oturulamaz idi. Huzûrunda hürmeten ayakta durmağa, *divân durmak* veya *el pençe durmak* tâbir edilirdi. Pek gözde hanımlar dahi onun yanına, ancak, saray tâbirince bir çeşit merâsim elbisesi demek olan *entari* ile çıkarlardı. Vâlide Sultan, saraydan çıktığı zaman kendisine, heybetli bir maiyet refâkat eder, bütün saray muhafızları ona tâzim gösterirlerdi (P. de Regla, *La Turquie officielle*, 1891, s. 264 v.d.).

Vâlide Sultan, bütün bu ihtirâma o derece alışmış ki, Abdülhamid II.'in analığının, Alman imparatoriçesine gücenerek elini öptürmediği söylenir (G. Rizas, *Les Mystères de Yıldız*, İstanbul, 1909, s. 64 v.d.). Fransız elçisi Marquis de Nointel'in gemilerle Vâlide Sultan'ı selâmlamasına gelince, hâdisse bilyütlümüş ve şâyet halefi Marquis de Bonnac'a inanmak câizse, elçi, özür dilemiştir (bk. Vandal, *Les Voyages du marquis de Nointel*, s. 53; Le Marquis de Bonnac, *Mémoire historique sur l'Ambassade de France à Constantinople*, nşr. Schefer, Paris, 1894, s. 25).

Pâdişâh, Vâlide Sultan'ın vefâtında, saraya gelişinde istikbâl ettiği kapıya kadar annesinin cenâze alayında hazır bulunurdu [Murad III., son nefesinde vâlidesinin hizmetinde bulunmuş, nâşını Dışkapı'ya kadar omuzunda taşımış, cenâzesini, mâtem elbisesiyle Fâtih Câmi'ne kadar tâkib ederek namazını kılmıştı (Seyyid Lokman, *Zübdetü't-tevârih*, Hazine Kütüb. nr. 1321, var. 112b; Selânikî Mustafa, *Tarih*, İstanbul, 1281, s. 173). III. Osman ise, annesinin cenâze alayını, âdet üzere Akağalar kapısına kadar tâkib edip dönmüş; müteâkuben alayda bulunması gerekli ulemâ, meşâyih, kapıcıbaşılar, hâcegân ve Bâbüalî hizmetlileri ile şeyhülislâm ve kaymakam paşa, nâşi kabre kadar götürmüşlerdir (Hâkim, *ayn. esr.*, 190a).] Vâlide Sultan'ın vefâtını tâkib eden kırk gün esnâsında, vüzerâ, kabri ziyâret eder ve *Kur'an* okurdu (Selânikî, s. 174).

Şâyet pâdişâh, annesinden önce vefât ederse, vâlidesi, Harem'in müteka'id ve itibârdan mahrum olan kadınlarına katılmak üzere, tekrar Eski-Saray'a gönderilirdi (Ahmed Refik, *Vâlide câmileri, yeni câmi*, *Yeni Mecmûa*, nr. 10, s. 190).

Vâlide Sultanlardan ikisi, Murad IV. ve Sultan İbrahim'in anneleri Kösem Sultan [b. bk.] ile Mustafa II. ve Ahmed III.'in anneleri Gülnûş Emetullah Sultan, iki oğullarının saltanatında da unvanlarını korumuşlardır. Bir def'a da iki Vâlide Sultan, Kö-

sem, "Büyük Vâlide" unvânıyla, Mehmed IV.'in annesi Tarhan (Turhan) Hadice Sultan da, Vâlide Sultan sıfatıyla aynı zamanda bu unvânı taşımışlardır. Bu ikilik, ilkinin fecî âkibetine münce olmıştır.

Şâyet şehzâde, annesinin ölümünden sonra hükümdar olursa, Vâlide Sultanlık unvânı, Türkiye'de büyük itibâra mazhar olan *süt vâlide* veya *taya kadın* (pek eski şekliyle *dâye kadın*)'a verildi. Her ikisi de mevcut olmadığı takdirde, unvân, pâdişâh tarafından Haznedar-Usta'ya tevcih olunurdu.

Küçük yaşta annesini kaybetmiş olan Abdülhamid II.'in saltanatında, Vâlide Sultanlık unvânı, Sultan Abdülmecid'in dördüncü kadını ve Abdülhamid'in analığı olan Perestû Kadın'a verilmiştir (Razis, *ayn. esr.*, s. 109; Dorys, *Abd ul-Hamid intime*, 1907, s. 6 v.d.; [M. Çağatay Uluçay, *Pâdişahların kadınları ve kızları*, Ankara, 1980, s. 142 v.d.]).

Pâdişahların küçük yaşta bulunduğu zamanlar Vâlide Sultanlık ehemmiyet kazanır ve bu devrelerde Vâlide Sultanlar, gerçekten nâibelik vazifesini görürlerdi. [Turhan Vâlide Sultan'ın sadrazâma hitâben yazılmış beyaz üzerine hatları için bk. Ç. Uluçay, *ayn. esr.*, s. 58 n. 1. Devlet işlerine fazlasıyla karışan Vâlide sultanların Garb hükümdarlarıyla mektub ve hediye teâtisi için meselâ bk. S. A. Skilleter, *Three Letters from the Ottoman "Sultana" Şâfiye to Queen Elizabeth I., Documents from Islamic Chanceries*, nşr. S. M. Stern, Oxford 1965, s. 119-157. Daha yakın devrede, Bezm-i âlem Vâlide Sultan'ın, İngiliz elçisinin hatır soran mektubuna, kraliçe ve elçinin, oğlunun hayırhâhı olduğu kanâatini belirten 22 receb 1269 tarihli cevâbı için bk. *Public Record Office*, F O, 78/932, s. 37.]

Vâlide Sultân'ın unvanları. *Vâlide* ("dünyaya getiren,") kelimesi, tek başına şerefli bir mânâ ifade etmez ise de, büyük bir hürmete mazhar olan *ana* kelimesiyle, *az* bir farkla, müterâdiftir. Vâlide Sultan unvânına, ekseriyâ mâcide ("şan ve şeref sâhibi,") veya muhtereme ("hürmete şâyan,") gibi sıfatlar eklenir (*vâlide-i mâcide*, *vâlide-i muhtereme*); hükümrân olan pâdişâhın merhum babasına da vâlid-i mâcid denirdi (Halk dilinde ikinci hecenin kısa seslilerinin düşüşü Türkçe'de çok yaygındır ve bu, yabancı menşeli kelimelerin sonlarındaki uzun sese isâbet eder: halife = kalfa; hazine = hazne. Arapça'da dahi "Vâlde Başa" telâffuzu için bk.).

Buna mukâbil "Sultan" unvânı, hüküm süren pâdişâh annesine mahsus bir imtiyazdır. Bu unvan, izdivacla intikal etmezdi. Baron de Tott'un dediği gibi, asâlete dayanmadan bu unvânı taşıyan tek kadın Vâlide Sultan idi. Kelime, burada, zâten bir ismi tavsif eden diğer bir isim [bk. mad. SULTAN] olarak, veya daha doğrusu: paşa, bey, efendi v.s. kâbilinden şeref veren unvanlar gibi kullanılmıştır. Bu sebeble *Vâlide Sultân*'ı Arapça telâkki edip, çok def'a yapıldığı gibi "Sultan'ın annesi"

olarak izâh yanlışdır; zîrâ, Arapça'da bu terkib, *vâhdat al-sultân* şeklinde teşkil edilir. Gerçekten bu tâbir, bir Selçuklu hükümdârının annesi, Hvand-hâton veya Mâh-peri'nin Tokat'a dört saat mesâfede Pazar nâhiyesindeki Arapça kitâbesinde bulunmaktadır (Kitâbe metni için bk. İsmail Hakko [Uzunçarşılı], *Kitâbeler*, İstanbul, 1345, s. 77 v.d.). Tabirin, Farsça *Vâlide-i Sultân* terkibinden çok defa olduğu gibi, izâfet âlâmeti olan "i" seslisinin düşmesiyle meydana geldiği bahis mevzuu değildir.

"Vâlide Sultan"ın dışında, İran'da *Begum* unvânında olduğu (Chardin, VI, 223) gibi, değişik mânâda sultan unvânına sâdece bir hükümdârın kızları ve şehzâdeleri sâhip idiler; pâdişâh kızlarının kızı ise, ancak *hanım sultan* unvânını taşırdı.

Şu halde Kantemir ve ondan naklen Guer gibi pek çok müellif, pâdişâh kadınlarına, haksız olarak "sultan" unvânını bahş etmişlerdir. Vaktiyle, Baron de Tott (I, 42), Türkiye'de doğmuş karısından ve Türk prensesleriyle olan yakınlığından edindiği bilgilerle, bu hatâyâ itirâz etmişti. Bununla beraber o, nerdeyse ters mânâda mübâlağa etmiş gözükmektedir İngiliz Thornton (*Etat actuel de la Turquie*, Fr. trc., 1812, II, 411), "sultan" unvânının, nezâketle bütün hasekîlere verildiğini yazdığında haklı görünüyor. ["sultan" unvânını, husûsiyle Murad IV., hasekisi Râbia'ya; Sultan İbrahim ise bütün hasekilerine vermişti, bk. Ç. Uluçay, *Harem II*, s. 61.] D'Ohs-son'a (VII, 88) göre, bu unvân Mehmed IV.'den itibâren yalnız pâdişâh kızlarına verilmiştir. Bununla beraber, aynı müellif, zikr edilen kaydından biraz önce (VII, 65), Ahmed III.'in saltanatına kadar, kadın efendinin, şehzâde dünyaya getirdiği gün *hasekî sultân* unvânını aldığı ifade etmiştir (Marquis de Saint-Maurice'e inanmak gerekirse, bu unvan, ancak ilk doğan şehzâdenin anasına âit idi; bk. *La Cour othomane ou l'Interprète de la Porte*, Paris, 1673, s. 94 ve bâzı zarûrî tâdillerle s. 185). Bu kullanış tarzı garbda o kadar biliniyordu ki, kendisi bir şarkiyatçı olmamasına rağmen Racine, *Bajazet* (1672, perde I, sahne 1)'sinde, Murad IV.'in, zevcesinin, bir erkek çocuğu olmadan "sultane,, unvânı almasını istediğine işâret eder.

Bütün bunlardan, en geç XVIII. asır başlarından itibaren, "sultan" unvânının pâdişâhın bâzı câriyelerine verilmesinden vaz geçildiği neticesi çıkmaktadır. Fakat, Ahmed III.'in annesine bu unvânın hangi tarihte bahşedildiğini bilmiyoruz.

Osmanlıların selefleri olan Selçuklularda, hükümdârın annesi Hvand-Hatun'un zikrettiğimiz mezâr kitâbesinde görüldüğü gibi, "imparatoriçe" mânâsında olarak *hatun* (Arapçalaştırılmış cem'i: *havâtin*) unvânını taşırdı.

İlk Osmanlı hükümdarlarının anneleri de, yine *hatun* unvânını taşıdılar. Bu unvân *kadın* [efendi] şekliyle, İmparatorluğun sonlarına kadar, pâdişâh gözdeleleri için kullanılmıştır (Konuşma dilinde ise,

hürmet ifâde eden mânâsını kaybedip, değerce daha aşağı ve basitce kadın mânâsına gelen *hanım* 'a inkılâb etmiştir). Nitekim, Çelebi Sultan Mehmed (I.)'in annesinin adı, Bursa'da bulunan 816 tarihli mezar kitabesinde, Devlet-Hatun şeklinde zikr olunmuştur (TOEM, 1329, cüz 8, s. 509 v.d.; tashihi: MTM, 1331, II/4, 177). Bâyezid II.'in Tokat'ta annesi için yaptırdığı câmi, Hâ-tuniye adını taşır (İ. Hakkı, *ayn. esr.*, s. 29 v.d.). ["Sultan" unvânını taşıyan ilk pâdişah annesi Kanunî'nin annesi Hafsa Sultan'dır. bk. Uluçay, *Harem II*, 61.]

Vâlîde Sultanlara idârecilik, edebiyat ve şürde verilen unvânları kayda, burası müsâid değildir. Bunların en çok kullanılanı, İlhanlılarda mârûf olan *Mehd-i ulyâ* (bk. Mirhând) tâbiri idi.

Vâlîde Sultân'ın tahsisat ve ikametgâhı.

[Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif kesimlerinde] Vâlîde Sultanlara tahsis olunan haslara, hasekiler ve bâzan *mevâlt* 'ninki (Evliya Çelebi, II, 6) gibi, umûmiyetle *başmaklık* [b. bk.] veya *paşmaklık* denirdi (Hammer, VI, 318; X, 75, 188). Vâlîde hasları gayri muayyen olup, bâzan nakden, bâzan da arzâi geliri olarak tâyin olunurdu: Sultan İbrâhim, hasekilerine, başmaklık nâmı ile [bâzı sancak ve eyâletlerin arzâi gelirini] tahsis etmişti (Naimâ, IV, 243).

Normal zamanlarda Vâlîde Sultan, pâdişahın kadın, kız ve hemşirelerinden ziyâde gelir sâhibi idi (d'Ohsson, VII, 95). Kantemir'e göre, Vâlîde hasları, 1.000 kese akçanın üzerinde idi. Aynı müellif, Türklerin zabt ettiği hiçbir şehir yoktur ki, bir sokağı Vâlîde Sultan başmaklığına tahsis edilmiş olmasın, der (*Başmaklık* kelimesi için ayrıca bk. *Bianchi ligati*). İzmir şehri, Vâlîde başmaklığının bir kısmını teşkil eder ve Vâlîde mütesellimi tarafından idâre olunurdu (Toncoigne, *Voyage à Smyrne*, Paris, 1817, I, 29 v.d.). Girid hassı için bk. Savary; *Lettres sur la Grèce*, 1788, s. 247). Vâlîde Sultanlar, bâzan câmiler inşâ edecek veya Ahmed III. devrinde olduğu gibi asker tahrir ettirecek kadar servet sâhibi idiler. [Hazine harb masraflarını karşılayacak para bulunmadığından 1799 martında, Vâlîde Kethüdâsı'na, vakıflardan 2.000 kese akça te'min ederek Darbhâne'ye teslimi emrolunmuş idi (bk. 29 ramazan 1213 tarihli *buyruğu*: Başbakanlık Arşivi, Cevdet tas., Saray, nr. 1712)].

Geçen asırda başmaklık tâbirinin yerini, *tahsisât* (-ı *humâyûn*) almıştır (Khloros). [4 eylül 1839'da, Vâlîde Sultan'a, haslarına karşılık Darbhâne'den verilen aylık maaş 500 keseye çıkarılmış (bk. Cevdet tas., Maârif, nr. 3624); müteâkıp sene eylülünde Mâliye hazinesinden her ay verilen has bedeli ise, 375.000 kuruş, yani 750 keseyi bulmuş idi (bk. Cevdet, Maârif, nr. 1764).] 1850'ye doğru, "Vâlîde Sultan ve pâdişahın evli hemşirelerinin tahsisatı",

8.400.000 kuruş idi (*De la réforme en Turquie au point de vue financier et administratif*, Paris, 1851, s. 12; 8° eb'adında 84 sahifelik bu risâle, *Revue des Deux-Monde*, 1 eylül 1850, s. 938-948'de hülâsa edilmiştir). [Abdülmedic devrine âit sultan, şehzâde ve pâdişah kadınlarının aylıklarını gösteren bir listeye (bk. Başbakanlık Arşivi, Yıldız tas., 18-525/109-128-124) göre, pâdişahın hemşiresi Âdile Sultan'ın maaşı 200.000, kızlarının 125.000, kadınlarının maaşları 20.000 iken, Vâlîde Sultan'ın maaşı 500.000 kuruştur.]

Has veya tahsisatlarından başka, yiyecek içecek, ve yakacak tâyinleri (meselâ, Saray kilerinden verilen erzâka dâir 1151 tarihli vesika için bk. Cevdet tas., Saray, nr. 2308; Vâlîde Sultan dâiresine 1264'te verilen mum mikdârı için bk. ayn. tas., Saray, nr. 1807; 1217'deki yaş ve kuru meyve tâyinatı için, yine nr. 1606; 1151'de, İstanbul cizyesine mahsûben süt, kaynak v.s. verilmesine dâir, nr. 1840; Şam'dan gönderilmesi mütâd şeker, zeytin, üzüm v.s. ye dair, yine, nr. 1762, 1719) bulunan Vâlîde Sultanlar, muhtelif vesilelerle pâdişahın 'amlarına da mazhar olurlardı. Ayrıca bâzı tâyinlerde nasb edilen me'murlar tarafından muayyen meblağlar takdim olunurdu (meselâ, Mısır vâilîliği tevcihinde pâdişaha 50.000, Vâlîde Sultan'a 30.000 kuruş verilmekte olduğuna dâir 1148 tarihli vesika için bk. ayn. tas., Saray, nr. 3052)].

Pâdişah kızlarına olduğu gibi, onların annelerine de, mâlî işlerini idâre için bir kethüdâ (kâhya) tâyin olunurdu. (Selâtın kethüdâları tâbiri için bk. *Silâhdar Tarihi*, I, 646). Ancak, Vâlîde Kethüdâsı, büyük bir serveti kontrol ve sarfa me'zûn olması bakımından [Vâlîde Sultan Kethüdâsının, Vâlîde hassı dâhilindeki tekâlife dâir emir yazmağa salâhiyetli bulunduğunu tesbit eden 1230 tarihli hüküm için bk. Cevdet tas. Saray, nr. 4026.] Vâlîde Sultan nezdinde büyük itibâra sâhib olduğu gibi, bâzı def'a, gizli olmakla beraber, devlet hayatında da en nüfuzlu kimse idi. Yabancı elçiler, onun bu husûsiyetini bilir ve ellerindeki imkânlarla bu me'murları kendilerine celbde kusur etmezlerdi (Beauvoisins, s. 12; Cevdet, *Tarih*, 1288, VII, 252-256).

Vâlîde Kethüdâsı'nın bu hizmetle birlikte Darbhâne-i Âmiri Nâzırlığı vazifesini de üzerine aldığı sık sık görülmektedir. Bu kabilden olarak, el-Hâc Mehmed Efendi (daha sonra "Paşa", ölm. 1135) ile ona 1127'de halef olan Atinalı Osman Efendi (Râşid, *Tarih*, IV³, 44; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* [= SO], IV, 219; III, 425) zikr edilebilir. Fakat, bunun pek çok istisnaları vardır: Meselâ, Saraya intisâbı dolayısıyla 1168'de Vâlîde Kethüdâsı tâyin edilen Ağa-babası-zâde İbrahim Ağa'ya, ayrıca Ayasofya mütevellîliği ve küçük mirâhurluk da verilmişti (Vâsıf, I, 46; SO, I, 133); [İhtisâb Nâzırlığı (veya Şehreninliği) ile birlikte Vâlîde Kethüdâlığı'nda bulunan, Vâlîde Sultan Kethüdâsı Tâhir

Paşa-zâde Hüseyin Hasîb Bey için bk. SO, II, 228 v.d. ve ondan naklen bk. Abdülbâki Gölpinarlı, *Meldmîlik...*, 1931, s. 180, n. 1.].

19 rebiülâhır 1253 (24 temmuz 1837)'de ihdâs edilen ülä sınıf-ı evveli rütbesi, Vâlîde Kethüdâsı ve Darbhâne Nâzırı'na verildi (*Sâlnâme-i Hâriciye*, 1302, s. 199). 1262 (1846)'de ihdâs olunan bâlâ rütbesini ilk def'a alan iki me'murdan biri, Vâlîde Kâhyası Hüseyin Bey oldu (J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, s. 559).

Sarayın bütün itibârlı kadınları ile birinci (Baş Ağa) ve ikinci hadım ağalar da Vâlîde Sultan'ın emrinde idi (Leylâ Hanım, *Le Harem Impérial*, 1925, s. 113). Fazla ihtisâmı ile, diğer sultanlarınkinden ayrılan Vâlîde Sultan dâiresinin teşkilâtı hakkında Osman Bey'in eserinde (*Les Femmes en Turquie*, s. 268) tafsîlat vardır.

Vâlîde Sultanların listesi.

Aşağıda, M. Süreyya Bey'in *Sicill-i Osmânî*'sin-den alınarak Vâlîde Sultanlar listesi verilmiş; ancak 7, 8, 11, 13, 15, 16, 21 ve 23. paragraflarda cüz'î değişiklikler [literatür ve arşiv malzemesini lâyıkıyla kullanan M. Ç. Uluçay'ın *Padişahların kadınları ve kızları* adlı esere müsteniden tashih ve ilâveler] yapılarak, Vâlîde Sultanların hayrâtına dâir kısa mâlûmat eklenmiştir.

Listenin başında yer alan prensesler, yukarıda da işaret edildiği gibi, gerçek Vâlîde Sultan değildirler; zîrâ, onların devrinde bu unvân henüz yoktu. Bununla birlikte, bunlar için olduğu gibi, Vâlîde Sultanlık unvânı, ekseriyâ yanlışlıkla ve sonraki şekline kıyasla, Osmanlı tarihinin ilk devirlerine kadar geriye götürülmüştür: Hattâ Ertuğrul Gazî'nin annesi olup Hayme Ana adını taşıyan ve mezârı, Abdülhamid II. devrinde, İnegöl kazası Domanıç nâhiyesinin Çarşamba köyünde ortaya çıkarılan, efsânevi kadına da Vâlîde Sultan denmiştir (SO, I, 86). [Ertuğrul Gazî'nin vâlidesi "Hayma Ana Sultan" Türbesinin nisan-eylül 1891'de yapılan tâmiri sırasında, yekpâre taştan olan sandukasının üst kısmının tahrib edildiğine dâir yapılan ihbâr üzerine 1901'de girilen tahkikat ve soruşturma için bk. Başbakanlık Arşivi, Yıldız tas., 35-1205-34-106)]. Bu mezarın bulunuşunun, hânedâna sadık bir hayâlperestin, gayretkeşlik eseri mi, yoksa tahkik edilemeyen mahallî bir rivâyetin bakayesi mi olduğu bilinmemektedir. "Hayme Ana" ismi de şüpheyi çekmektedir.

Süreyya Bey'in listesinde, Vâlîde Sultan unvânı, Bâyezid II.'in annesi Gülbahar'la başlıyorsa da, bu imkânsızdır; zîrâ, yukarıda anlatıldığı gibi, bu, *hatun* unvânını taşımakta idi.

1. Mal Hatun (veya Malhun Râbia Hatun), Şeyh Edebalı'nın kızı, Orhan ve Alâeddin Beylerin annesi, ölm. 726 (1325-1326).

[Orhan Bey'in 724 (1324) tarihli vakfiyesi (İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Gazi Orhan Bey Vakfiyesi, Belleten*, 1941, V/19, 277 v.dd.), Mal Hatun'un Ömer

Bey'in kızı olduğunu, Edebalı'nın kızı ve Alâeddin Ali Bey [b. bk.]'in annesi Bâlâ Hatun'la karıştırılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.]

2. Nülüfer Hatun [b. bk.], Yarıhisar tekfûrunun kızı, Murad I. ve Süleyman Paşa'nın annesi.

Hayrâtı: [Bursa'da tekke ve mescid ile kendi adını alan çay üzerinde köprü. Murad I., annesi adına, İznik'te, 790 (1388)'da tamamlanan bir imâret yaptırmıştır (Ç. Uluçay, *Padişahların kadınları...*, s. 4)].

3. [Devlet Hatun, Mehmed I.'in annesi, ölm. 816 (1414)].

Germiyan-oğlu Süleyman Şâh (1361-1387)'in kızı (ölm. 816 (1414)) ve Yıldırım Bâyezid'in şehzâdelerinden İsa ve Mûsâ Çelebi'lerin anneleri Devlet Şâh Hatun'un, Çelebi Mehmed'in de annesi olduğuna dâir -EI'deki maddede de benimsenen -rivâyetin yanlışlığı, vasiyeti üzerine oğlu Çelebi Mehmed tarafından Merzifon'da kurulan zaviyesine âit vakfiyede, isminin "Devlet Hatun binti Abdullah" şeklinde geçmesi dolayısıyla ortaya konmuş ve onun bir mühtediye olduğu anlaşılmıştır; bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihinin ilk devrelerine âit bazı yanlışlıkların tashihi: IV. Çelebi Sultan Mehmed'in valdesi Germiyan-oğlu'nun kızı değildir, Belleten*, 1957, XXI/81, 186 v.d.]

4. [Hümâ Hatun, Fâtih Sultan Mehmed'in annesi, ölm. 853 (1449)].

EI'deki maddede de kabûl edildiği gibi, Candar-oğlu İbrâhim II. Bey'in kızı Hadice -EI, İSFENDİYÂROĞHLU maddesinde "Halime" -Hatun'un Fâtih'in annesi olduğuna dâir iddianın yanlışlığı, Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan tarihsiz bir vakfiyeye dayanılarak gösterilmiştir; bk. Uluçay, *ayn. esr.*, s. 14 v.d.]

5. Gülbahar Hatun, Bayezid II.'in annesi, [ölm. 898 (1492)]. Oğlu Bayezid II.'e iki mektubu için bk. Ç. Uluçay, *Harem'den Mektuplar*, İstanbul 1956, I, 18 v.dd.]

6. Ayşe (Hafsa) Sultan, Kanunî Süleyman'ın annesi, ölm. 4 ramazan 940 (19 mart 1534).

[Manisa'da Sultan Câmî (929=1522) ve hamamı ile, inâret, zâviye ve mektebi için bk. Uzunçarşılı oğlu İsmail Hakkı, *Kitâbeler*, 1929, II, 89 v.d.; Ç. Uluçay ve İ. Gökçen, *Manisa Tarihi*, 1939, s. 49, 99 v.dd., İ. H. Konyalı, *Kanunî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki hayır eserleri*, VD, 1969, VIII, 47-57.]

7. Nûr-Bânû Sultan, Murâd III.'in annesi; ölm. 22 zilka'de 990 (7 kânun I. 1583, [bk. Lokman ve Selânikî, göst. yer.]).

Hayrâtı: Üsküdar'da Toptaşı'nda medrese, sibyan mektebi, imâret, dârtüşşifâ ve mescidi, dârtülhadis, dârtülkurra, misâfir için büyük hân ile Vâlîde-i Atik Camii için bk. Hâfiz Hüseyin Ayvan-sarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî* (=HC; İstanbul 1281),

II, 182-184, 218 v.d. = Hammer, XVIII, 89, nr. 749; s. 94, nr. 781; s. 114, nr. 54; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 1892, IV, 639 v.d. [M. Kütükoğlu, 1869'da faal İstanbul medreseleri, TED, İstanbul, 1977, sayı 7-8 s. 386 v.d.; ayn. mll., *Dârü'l-hilâfetü'l-aliyye medresesi ve kuruluşu arefesinde İstanbul medreseleri, İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1978, VII/1-2, 184.]

8. Safiye Sultan, Mehmed III.'in annesi; ölm. 28 cemâziyelâhur 1014 (10 teşrin II, 1605).

Hayrâtı: [Eminönü'nde 13 receb 1006 (19 şubat 1598)'da Safiye Sultan adına istımlâk edilen arsa üzerine inşasına başlanılan medrese ve Yeni-câmî'nin dâhil olduğu külliye, uzun bir fâsıladan sonra], Turhan Sultan tarafından tamamlanmıştır. Kahire'de bir câmî bu sultanın ismini taşır: Melike Safiye (R. L. Devonshire, *L'Egypte musulmane et les fondateurs de ses monuments*, Paris 1926, s. 123 v.dd.). [Safiye Sultan'ın Üsküdar'ın Karamanlı köyünde de bir câmî ve çeşme yaptırdığı anlaşılmaktadır; bk. Uluçay, *Pâdişahların kadınları...*, s. 44. Mısır'daki emlakları Mekke, Medine ve Kudüs'te Kur'an okuyacak 120 hâfız ile, Mekke'deki sebîl, mescid ve kuyularına bakacak hizmetlilere vakf ettiğine dair vakıfnâme: Lala İsmâil Ef. Kütüp. nr. 237/1 (bk. *İstanbul Kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları kataloqları*, I/1, 894 v.d., nr. 618.).]

9. Handân Sultan, Ahmed I.'in annesi; ölm. 15 receb 1014 (26 teşrin II, 1605).

10. Mâh-firûz (e) Sultan, Osman II. [ile Şehzâde Mehmed, Süleyman, Bayezid ve Hüseyin'in anneleri, ölm. 1029 (1620).]

11. Mâh-peyker Kösem Sultan [b. bk.], Murad IV. ve Sultan İbrahim ile Şehzâde Kasım'ın anneleri, ölm. 16 ramazan 1061 (2 eylül 1651) cumartesi.

Hayrâtı: Üsküdar Yeni-mahallesinde mekteb, dârülhadis, çeşme ve çifte hamamıyla Çinili câmî; İstanbul'da Çakmakçılar yokuşu'ndaki Vâlide Hanı'nı bu câmî'e vakf ve içine bir mescid binâ etmiştir. Anadolu Kavağı'ndaki mescidi de Kavak hisarlarıyla aynı tarihte (1031 = 1622) inşâ ve Özdemiroğlu'nun Çarşamba'daki medresesine mescid ilâve ettirmiş; Çanakkale'de yapılmasını başlatığı hisar Turhan Sultan tarafından ikmâl olunmuştur. [Hac yolunda su ihtiyacının karşılanması, Haremeyn'de Kur'an okunması ve fukaraya yardım edilmesi için yaptığı vakıflar hakkında bk. Mücteba İlgürel, *Kösem Sultan'ın bir vakfiyesi*, TD, 1966, XVI/21, 83-94.] (HC, I, 215 v.dd.; II, 144, 184 v.dd. = Hammer, XVIII, 91, nr. 752; s. 144, nr. 55; Cuinet, IV, 640 v.dd. [s. 641, sat. 20-24'te, "Koul-soum Mâhpékêr" v.s. gibi yanlışlar yapılmıştır]; Ahmet Refik, *Yeni Mecmûa*, nr. 3, s. 49; Resim ve klişeleri için ayrıca bk. Cornelius Gurlitt, *Konstantinopel*, Berlin t.s., s. 86 v.d.; Antoine Galland, *Journal*, I, 176 [trc. N. S. Örik, Ankara, 1949, s. 187]; Hammer, X, 286; d'Arvieux, *Mémoires* 1735, IV, 484.)

12. ? , Mustafa I.'nin annesi.

13. Tarhan (Turhan) Hadice Sultan, Rus asıllı, Mehmed IV.'in annesi; ölm. 10 şâban 1094 (4 ağustos 1683, bk. *Silâhdar Tarihi*, II, 116 v.d.; Donado'nun *Relazione*'sinin te'yid ettiği bu tarihe mukabil, SO, I, 28 ve Ahmed Refik, *Turhan Vâlide*, s. 424'te: 10 receb).

Hayrâtı: Eminönü Bahçekapısı'nda Safiye Sultan tarafından inşasına başlanan ve Galata Köprüsüne hâkim olan Yeni Câmî veya Yeni Vâlide Câmî, kitabesinde ["Câmî' al-birr ma'lam al-takvâ" (= 1074) tarihi olup] [dârülhadis, mekteb, çarşı, sebîl, türbe ve kasır ile birlikte], (*Silâhdar Tarihi*, I, 218 ve 390'a göre, Turhan Sultan tarafından 25 zilka'de 1071'de tekrar başlatılan inşaat, 20 rebîülahur 1076 (29 teşrin I, 1665) cum'a günü yapılan açılış merâsimi ile son bulmuştur. Çanakkale'de Kösem Sultan tarafından başlatılan kal'eyi ise, bir câmî ilâvesiyle 1070'te tamamlattı. Anadolu Kavağı'ndaki Vâlide Câmî'ni de kardeşi Yusuf Ağa için bina etmişti (HC, II, 144 = Hammer, XVIII, 89, nr. 748; Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Lyon 1717, s. 196; Charles Pertusier, *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les rives du Bosphore*, Paris, 1815, s. 185-189; A. Gabriel, *Les mosques de Constantinople*, Syria, 1926; Ahmed Refik, *Vâlide camileri: Yeni Câmî, Yeni Mecmûa*, nr. 10, s. 189-192; A. Galland, *ayn. esr.*, I, 79 [Türk. trc. I, 78 v.dd.]; Grelot, *Relation d'un voyage à Constantinople*, s. 281 v.d.; Ch. Diehl *Constantinople*, 1924, s. 115 v.dd., 138 v.d.; Arménag Bey Sakisian, *Syria*, 1931; Celal Esad, *Constantinople*, Paris, 1909, s. 211-214. [Turhan Sultan'ın hayrâtı için ayrıca bk. Uluçay, *Pâdişahların kadınları...*, s. 58 v.d.; A. Sâim Ülgen, *Yeni Cami, VD*, 1942, II, 387-399; *İstanbul Yeni Camii ve Hünkâr Kasrı*, Vakıflar U. Md. nşr., ts.])

14. Sâliha Dil-âşûb [Bâzı vesikalarda: Âşûbe] Sultan Süleyman II.'nin annesi, ölm. 22 muharrem 1101 (SO, I, 47; Buna mukabil, Defterdar Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyi'ât*, Hamîdiye Kütüp. nr. 949, 211b ve *Silâhdar Tarihi*, II, 484'te: 22 safer 1101 = 4 kânun I, 1689 pazar).

15. [Râbia] Gülnûş Emetullâh (bâzan yanlışlıkla "Ümmetnillâh" denmiştir [meselâ bk. A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956, cedvel XXXVIII, XL, XLI]), aslen Giridli (Donado'ya göre, Resmo'nun Verzizzi âilesinden), Mustafa II. ve Ahmed III.'in anneleri; ölm. 9 zilka'de 1127 (Râşid, IV², 165 ve SO, I, 64. Fakat *Silâhdar*, *Nusretnâme*, I. Parmaksızoğlu sâdeleştirmesi, II, 336] ve HC II, 188'de: 8 zilka'de salı = 4/5 teşrin II, 1715 gecesi).

Hayrâtı: Hasekiligi zamanında Mekke'de yaptırdığı Hasekiye imâret; hac yolunda v.s. de çeşme, kuyu ve köprüler; büyük oğlu, Mustafa II.'nin saltanatında Galata Yeni Câmîi ve çeşmesini [1109

'da tamamlanan câmîün evkafı için bk. Topkapı Sarayı Arşivi, D. nr. 4594/1-3]; küçük oğlu Ahmed III. devrinde 1120'de, Üsküdar'da, sebîl, çeşme, imâret, sıbyan mektebi ve medresesiyle, iki minâresi ve mahfil-i humâyûnu olan Vâlide-i Cedîd Câmîi'ni yaptırmıştır (HC, II, 34, 187 v.d. = Hammer, XVIII, 71, nr. 637; s. 90, nr. 750; s. 126, nr. 242; Cuinet, IV, 636 v.d. [İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul, 1945, II, 38, 298-302; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara, 1965, II, 15.] 16. Sâliha Sultan, Mahmud I.'un annesi; ölm. 17 cemâziyelâhur 1152 (21 eylül 1739).

Hayrâtı: [Silivri kapısı, Tophane, Eyüp ve Azebkapısı'nda çeşmeler yaptırmış olup (bunlardan Azebkapısı'nda Sokollu Mehmed Paşa Câmîi yanında yer alanı Türk mermer işçiliğinin pek nefis bir nümûnesidir), Alaca-minâre mescidini de ihyâ etmiştir; bk. Tanışık, *ayn. esr.* (1943), I, 130 v.d., 148; II, 63 v.dd., 73 v.dd.; HC II, 217.]

17. Şehsüvâr Sultan, Osman III.'in annesi; ölm. 27 receb 1169 (27 nisan 1756).

18. Mihr-i Şâh Sultan, Gürcü asıllı, Selim III.'in annesi; ölm. [Cevdet, 1303, VIII, 27 ve SO, I, 83'de] 22 receb 1220 (16 teşrin I, 1805) çarşamba [gösterilmişse de, Mütercim Âsım, *Tarih*, Üniv. Kütüp. TY nr. 6014, 112a'da: 5 receb çarşamba günü verilmiştir.]

Hayrâtı: [Pek çeşitli evkafı (geniş bir listesi için bk. Âsım, *ayn. esr.* 113a-115a) arasında,] Eyüp civarında imâret, sebîl, mekteb ve çeşme (1207-1210 = 1793/1796); Sütlüce-Hasköy arasında Humbaracı kışla odaları ortasında "Humbaracılar kışlası Câmîi" (1218 = 1803); Eminönü-Bahkapazarı arasında, Fındıklı'da ve Beşiktaş'ta çeşmeler inşâ ettirmiştir (HC, I, 249 v.d., 309; T. Öz, *ayn. esr.*, 1962 I, 73; Tanışık, *ayn. esr.*, I, 220, 222 v.d.; II, 157 v.dd.). Mihr-i Şâh Sultan evkafı için bk. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüp. nr. 2343, 2345-2348.]

19. Ayşe Sineperver [Kadın], Mustafa IV.'nin annesi; ölm. 3 cemâziyelâhur 1244 (11 kânun I, 1828).

[Hayrâtı: Biri, vefat eden şehzâdesi Ahmed için Üsküdar'da Yeni Vâlide Câmîi civârında (1194 = 1780), diğeri de Hırka-i Şerif'le Karagümrük arasında (1241 = 1825/1826) olmak üzere yaptırdığı iki çeşmesi bilinmektedir (Tanışık, *ayn. esr.*, I, 250; II, 380).]

20. Nakş-ı Dil Sultan, Mahmud II.'un annesi; ölm. (Şânî-zâde, *Tarih*, 1290, II, 244; Cevdet, 1309, X, 214 ve SO, I, 85'ye göre) servâl ortaları 1232 (14-24 ağustos 1817 sıraları); 14 teşrin I, 1817 tarihli *Moniteur Universel*'e göre ise, takriben 8 eylül.

[Hayrâtı: Ayasofya civârındaki Nakşî Kadın Çeşmesi (1203 = 1788); Alemdağı yakınında Sarıkadı köyünde (1224 = 1809) ve Fâtih'de, vefatından bir sene sonra, oğlu Mahmud II.'un annesinin

hatırasına yaptırdığı sebîl ve imâretin cebhesindeki çeşmesi (1232 = 1816) bilinmektedir (Tanışık, *ayn. esr.*, I, 210 v.d. 240; II, 404).]

21. Bezm-i Âlem Sultan, sultan Abdülmecid'in annesi; ölm. 23 receb 1269 (1/2 mayıs 1853 gecesi, [bk. Uluçay, *Harem'den mektuplar*, s. 149]).

Hayrâtı: Cisir-i Cedîd [Eminönü-Karaköy arasında 1845'te inşâ olunan köprü] (Barth, *Constantinople*, 1906, s. 158); Dolmabahçe Câmîi, mektebi ve çeşmesi [1852/1853, bk. T. Öz, *ayn. esr.*, II, 20]; Yenibahçe'de Gureba Hastahanesi [câmîi ve çeşmesi ile 1261'de tamamlanmıştır, bk. T. Öz, I, 36; Kâzım İsmail Gürkan, *Bezm-i âlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastanesi tarihçesi*, İstanbul, 1967³, s. 11 v.d.]; kocası Sultan Mahmud II. türbesi bitişğinde *Dârü'l-maârif* [İlk açılışında Dârü'l-fünûn ve bir ara da Maârif Nezâreti olarak kullanılan bu binâ, hâlen İstanbul Kız Lisesi'dir; Çatalca'nın Baban köyünde câmî; İstanbul'un muhtelif semtlerinde çeşmeler; Mekke'de oğlu tarafından tamamlanan hastahane (bk. Tanışık, *ayn. esr.*, I, II, tür. yer.; Uluçay, *Pâdişahların kadınları...*, s. 120-121)].

22. Pertevniyâl Sultan, Sultan Abdülaziz'in annesi; ölm. 27 rebîulevvel 1300 (5 şubat 1883).

Hayrâtı: Mektebi, kütübhanesi, sebîliyle bir külliye teşkil eden Aksaray Vâlide Câmîi (1288 = 1871), muhtelif çeşmeler (SO, I, 27; Barth, *ayn. esr.*, s. 148 [; Tanışık, I, II, tür. yer.; T. Öz, I, 149 v.d.; Uluçay, *ayn. esr.*, s. 125 v.d.]).

[23. Şevk-efzâ Kadın, Murad V.'in annesi; ölm. 21 muharrem 1307 (17 eylül 1889, bk. Uluçay, *ayn. esr.*, s. 141 v.d.).]

Diğer pâdişah anneleri, oğullarının tahta geçmesinden önce vefat ettiklerinden Vâlide Sultan sayılmamışlardır. Süreyya Bey (SO, I, 31), -listemizde nr. 14'den sonra gelmesi gereke - Ahmed II.'in annesi Hadice Sultan'ın, oğlunun saltanatında öldüğünü belirtmişse de, bu hanım, *Silâhdar Tarihi* (II, 273)'ne göre, oğlunun cülûsundan (25 ramazan 1102 = 22 haziran 1691) önce, 5 zilka'de 1098 (12 eylül 1687) perşembe günü vefât etmiştir. Vâlide Sultanların menş'e'lerini tâyin ekseriyâ mümkün olamamaktadır. Bunlar, başlangıçta Türk ve Rum prensesler iken, zamanla, asıllarını ekseriyâ kendilerinin bile bilmediği câriyeler oldular. Esâsen, Türk asıllı köle olamayacağına göre, bir tarihten sonra hânedânın Türk kanı karışmış; diğer taraftan, -Almanya dâhil, İtalya hâric- Garbın hânedâna dahli, ya hiç olmamış veya pek cüz'î olmuştur. Fransa için, bunun zıddını isbat sadedinde, beyhûde teşebbüslerde bulunulmuştur.

Önce, Mehmed II.'in, Türklerin eline düşen bir Fransız prensesinden doğduğu efsânesi yayılmıştır (msl. bk. Ubicini, *ayn. esr.*, s. 122 ve daha mufassal olarak de La Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 1914, I, 175). De La Jonquière'in mânasız

olarak vasıflandırdığı bu uydurma, Selânikî, Âli, Peçevî gibi mârûf Osmanlı tarihçilerince de bilindiği gibi, onlardan naklen *Târîh-i Cevrî Çelebi* (1291, II, 2; [*Cevrî tarihî*'nin müstakil bir eser olmadığına dair bk. Orhan F. Köprülü, *Cevrî tarihînin mahiyet ve kıymeti* TD, I, 1949, 53-66])'de de bulunmaktadır. Pâdişahlar da, Fransa kralılarıyla olan "akraba" ılıktan, muhâberelerinde faydalanmışlardır (bk. Louis de Bonneville de Marsagny, *Le Chevalier de Vergennes, son ambassade à Constantinople*, Paris, 1894, II, 86 v.d.; bu rivâyette Sultan Selim'in hareminden bahs olunur). Garb tarihçileri, bu hususta, Türk müverrihlerinin daha mâkul olan rivâyetine uyarak, Mehmed II.'in annesinin İsfendiyâr-zâde olduğunu (yk. bk.) belirtirler (bk. de Salaberry, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, I, 148; krş. Vâlide Sultan listesi nr. 4). Dikkate şâyan olmakla beraber, sâde-dil ve ekseriyâ kâzib olan Evliyâ Çelebi (I, 106 v.d.), her şeye rağmen, Mehmed II.'in İsfendiyâr-oğlu'nun kızı Âlîme Hanım (bu ismin düzme Fransız prensesine verilmiş olduğuna işaret edilir)'in oğlu olduğunu teslim eder. Fakat rivâyetleri tesviye için, Fransa kralının kuzunu Mehmed II.'in odalığı ve Bayezid II.'in annesi yapar. Hattâ, babasının yoldaşı ve Dergâh-ı Âlî yeniçerileri baş-kâtibi Sukemerli Mustafa Çelebi'nin, bu prensesin akrabasından olduğunu ve kendisine Fransa kralından hediyeler geldiğini nakleder. Diğer taraftan Kantemir (1743 neşri, II, 410 [; Ö. Çobanoğlu'nun Türk. trc.: *Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş ve çöküş tarihi*, Ankara, 1979, II, 297 v.d.]), esâsen inanmadığı bu efsânenin bir başka şeklini nakl eder: [Fransa kralının kız yeğenlerinden biri, Kudüs ziyâreti için Kıbrıs sularından geçerken Türk korsanları tarafından esir edilmiş, güzelliği ve Fransızlara has tavrıyla Kanunî'nin gözde câriyeleri arasında yer almış, pâdişâh üzerinde büyük bir nüfuz te'sis ederek Fransa kralının bütün isteklerinin yerine getirilmesi yanında, ona, "Frenk pâdişâhı" diye hitab edilmesini sağlamış.]

Daha yakın devirde, Türk ve Fransız hükûmetleri, zaman zaman, kadim Osmanlı hânedânıyla akrabalık iddiâsında bulunan kimselerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Söylendiğine göre, Mahmud II., Martinik'te doğmuş ve imparatoriçe Joséphine'in akrabası olan Aimée du Buc de Rivery'den doğmuştur (aş. bk. *Bibl.*). Bu irtibatın imkânsızlığı, arşiv vesikalarıyla sabittir: Sultan Mahmud, 20 temmuz 1785'te dünyaya geldiği hâlde, Mlle de Rivery, 1788'de henüz, Nantes'da bulunuyordu. Bu tarihte, şahid olarak imzâladığı bir nikâh mukâvelenâmesi arşivde muhafaza edilmektedir. İddiâ, bu delil ortaya konunca, terk olunmayıp, sâdece tâdil edilmiştir: Abdülhamid I.'in vefatından sonra İstanbul'a geldiği ve Selim III.'in haremine girdiği ısrarla iddiâ olunan Aimée du Buc de Rivery'nin, Abdülhamid'in oğlu müstakbel Sultan Mahmud (II.)'un analığı hizmetine tâ-

yin edildiği ileri sürülmüştür. Bu, tahkikine en ufak bir ihtimâl bulunmayan bir faraziye. Halbuki Mahmud II.'un cülûsunu müteakıp, annesi Nakş-ı Dil, vâlide alayı ile Yeni Saray'a götürülmüştür (Mustafa Necib, s. 122; Cevdet, 1288, VIII, 424; Tayyar-zâde Atâ, *Tarih*, 1293, III, 65 v.d.). Vâlide alayı'nın sâdece vâlidelere inhisar etmeyip, dâye ve analık gibi fahrî sultanlar için de icrâ olunduğu pek zayıf bir ihtimâldir [Esâsen, Atâ (göst. yer), Vâlide Sultan olarak Nakş-ı Dil'in ismini tasrih etmektedir]. Bundan başka, ilâveten, *Moniteur Universel*'e göre, 1817'de Nakş-ı Dil 50 yaşında iken, Aimée de Rivery, 41'inde bulunuyordu.

Mısır'da Vâlide (Vâlde) Paşa.

Mısır hidivlerinin harem âdeti, debdebe bakımından, cüz'î farkla İstanbul'un kinin taklidi idi. Osmanlı Sarayı'nda olduğu gibi, hidivin zevceleri de, *birinci, ikinci* kadın (Arap telâffuzuna göre: *birinci, ikinci*) gibi sıralanırdı. Kahire'nin Fransızca konuşan kesiminde "Khédive Mère", Türkçe konuşanlarca Vâlide-i Hidiv'i denilen Hidiv'in annesinin unvanı, *sultan* kelimesi *paşa*'ya tebdil edilme suretiyle pâdişâh anasının kopyası idi. Paşa unvanının kadın tarafından kullanıldığına dair yegâne misâl olan bu terki, şeref ve itibâr ifâde etmekte, "paşa'nın annesi" mânâsını taşımaktadır. (Arapça'da: *vâlidat al bâşâ* denir, fakat *vâlde* başa denmezdi.).

Mısır'ın zengin hidiv âilesi içinde Vâlide Paşa'nın büyük bir serveti vardı ve gelirlerinin idârehânesi olan dâiresi pek mühimdi. Kahire'de iki sokak, "Vâlde" veya "Vâlde Paşa" adını taşırdı. Bunlardan biri üzerinde Abbâs Hülmî II.'nin annesi, İlhamî Paşa'nın kızı, hidiv Abbâs I.'in torunu, son "Khédive Mère" Emine Hanım'ın sarayı bulunurdu. Bu hanım Bebek'teki, sayfiyesinde, 18 haziran 1931'de ölmüştür.

Kıral Fuad (1922-1936), zevcesini Mısır'ın biricik kraliçesi tanıyarak Türk âdetleriyle alâkasını kesmiştir. Bu, tek kadınla evlenme ve zevcenin tah-ta iştirâkî esâsının kabûlü demektir. Sultan Hüseyin'in vefatında dul karısı da buna benzer bir mevki almıştır.

Bibliyografiya: (Pek meşhur Vâlide Sultanlar için umumî Osmanlı tarihlerine bakılmalıdır. Burada metinde zikr olunanları ikmâl ve bâzi münferid bibliyografiya ile ilgili bilgilerle iktifâ olunmuştur):

Michel Baudier, *Histoire Générale du Serrail, et de la cour du grand Seigneur, Empereur des Turcs*, Lyon, 1659, s. 84 (I. kitab, XI. bölüm), s. 95 (bölüm XII), s. 101 (aynı bölümün sonunda); Rycout, *Histoire de l'Etat présent de l'Empire Ottoman*, trc. Briot, Paris, 1670² (bölüm IV.'ün tamamı Mâh-peyker Kösem Sultan'la ilgilidir); J. B. Tavernier, *Nouvelle relation de l'intérieur du Serrail du Grand Seigneur*, Paris, 1691 (bölüm XVIII.'de: Tarhan veya Turhan

Hadice Sultan'in, 2 temmuz 1668'de, Vâlide sıfatıyla İstanbul'a girişi tasvir edilmiştir); *Relazione del uobil nomo Gianbattista Donado quondam Nicolò* (1684) (Barozzi ve Berchet, *Relazioni degli ambasciatori e bailli veneti a Constantinopoli*, Venedik, 1871, II, 303 v.dd.'de; Turhan ve Gülnûş Vâlide Sultanlar hakkında); Demetrius Cantimir, *Histoire de l'Empire Othoman* (trc. de la Jonquière), Paris, 1743, III, 228, 450 v.dd.; Beauvoisins, *Notice sur la Cour du Grand-Seigneur* (Paris 1809⁴), s. 11 v.dd. (Mihrişâh Vâlide Sultan'la ilgili); Adam Neale, *Voyage en Allemagne, en Pologne et en Turquie* (İng. trc.), Paris, 1818, II, 169-185 (yine Mihrişâh Sultan hakkında); Mouradjâ d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Othoman* (1824), VII, 86 v.dd., 62, 64, 69; M^{me} Kibrizli-Mehemet-Pacha, *Trente ans dans les harems d'Orient, souvenirs de Melek-Hanım, Femme de S. A. le Grand-Vizir, K. -M. -P., 1840-1870* (Paris, 1875), s. 130, 271 v.dd. (Bezmiâlem Vâlide Sultan hakkında); Osman Bey, diğer adıyla Major Vladimir Andrejevitch (= Decourdemanche, Kıbrıslı Mehmed Paşa'nın hanımının oğlu), *Les Femmes en Turquie* (Paris 1878²), s. 267-275; Paul de Réglâ, *La Turquie officielle*, 1891², s. 264 vd.; 269, 282; Ahmed Refik [Altınay], *Kadınlar saltanatı*, I (sene 699-1027)-II (1027-1049), İstanbul, 1332; III (1049-1058)-IV (1058-1094), İstanbul, 1924; ayn. mll., *Turhan Vâlide*, İstanbul, 1931; Mehmed Zihni, *Meşâhîrü'n-nisâ*, İstanbul, 1295-1296, I-II; Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey*, II, 393-397. [Osmanlı hükümdarlarının haremî ile ilgili kaynak ve incelemelerin tenkidî için bk. Uluçay, *Harem II*, s. XVII v.dd.]

Burada "Sultane française" (Aimée du Buc de Rivery) hakkındaki geniş bibliyografiya tafsilâtı ile verilmeyerek, sâdece bu mevzû ile uğraşmış muharrirlerin isimlerinin zikri ile iktifâ edilecektir. Xavier Eyma, Jouy, Sidney, Daney, Cabanès; *The Veiled Empress* (New York, 1923)'in müellifi Benjamin Morton; Marc Hélys. Bu müelliflerin çoğu, aşm derecede safdil gözük-mektedirler. René Puaux'nun, *Temps* (7 teşrin I. ve 10 teşrin II. 1923)'da çıkan mühim makalelerinde tenkidî bir düşünce hâkimdir. Mese'lenin bir hulâsası, Albéric Cahuet tarafından, *Illustration* (21 teşrin II. 1931, s. 382 v.d.)'da verilmiştir. Nakş-ı Dil'in Mahmud II.'un analığı olduğuna dair nazariye, M^{me} A. -M. Martin du Theil'in eserinde (*Silhouettes et documents du XVII^{ème} siècle; Martinique, Périgord, Lyonnais, Ile-de-France, Perigueux*, 1932, resimlerle 138 sayfa; s. 7-46'da Aimée du Buc de Rivery'in esrarlı hayatı ele alınmıştır) müdâfaa olunmuştur.

Vâlide Sultan mevzuunda Cistiakov'un *Zurnal dlia dietey* (1864, nr. 5 ve 6)'de neşr olunan

romanı hakkında V. Smirnov'un tedkiki için bk. *Bieglyy vzgliad na nastoyashchiy prashlyy seray* (*Vostochniya zamyetki*, s. 56, n. 1). Nizâmeddin Nazif'in, 11 teşrin II. 1931'den itibaren *Vahit* gazetesinde tefrika edilen *Acuzenin defnesi* adlı romanına da bk.

(J. DENY.)

[Bu madde B. KÜTÜKOĞLU tarafından tâdil ve ikmâl edilmiştir.]

VÂLİHİ [Bk. VÂLİHİ.]

VÂLİHİ. VÂLİHİ. İranlı şâirlerden başka, Osmanlı-Türk edebiyatı sâhasına mensup ve hepsi de XVI. asırda yaşamış muhtelif şâirlerin taşıdıkları bir mahlâstır.

1. TOKATLI VÂLİHİ. Bu mahlâstaki Türk şâirlerinin en eskisi gözüken bu Vâlihî'den, tezkire müellifleri içinde sâdece Latîfî haberdar olabilmiştir. Onun verdiği bilgiye göre İranlı bir babadan gelmekle beraber Türkmen görünüşlü bir kimse olan bu şâir, Tokat bölgesindedir. Mûsikîde mahâret sâhibi bulunan Vâlihî, güzel bir sesle nağmeler, gazeller okuyarak çarşılarda dilenirmiş. Bütün şiiirlerini ezberden bildiği ve Türk edebiyatında en üstün şâir olarak kabûl ettiği Necâtî yolunda manzûmeler meydana getirmiş, münhasıran ona nazireler söylemiştir. Necâtî'ye yaptığı nazirelerden birine Latîfî tarafından bir nazire tertib edildiğini de gördüğümüz Vâlihî, yine Latîfî'den öğrendiğimize göre Yavuz Sultan Selim I. devrinde (1512-1520), yâni XVI. asrın ilk çeyreğinde ölmüştür. XVI. asrın belli başlı şiiir ve nazire mecmuâlarında ismine rastlayamadığımız Vâlihî'nin, muhiti dışında pek tanınmadığı anlaşıyor.

Bibliyografiya: Latîfî, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 354 v.d.; Sadeddin Nûzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (İstanbul, 1943), I, 121; Hâlis Turgut Cinoğlu, *Tokat vilâyeti meşhurları* (Samsun, 1950), I, 125 (Bu iki eserde yer alan, şâirle ilgili bilgilerin tek kaynağı Latîfî'dir).

2. EDİRNELİ VÂLİHİ (? - 1586). Kanunî zamanından başlayarak Selim II. ve Murad III. devrinde va'zlarıyla şöhet yapmış bir Türk şeyh ve şâiridir. "Kurd muarriif" diye tanınan bir câmi hizmetlisinin oğlu olduğundan Kurd-zâde diye anılan Vâlihî, genç yaşta muntazam bir medrese tahsili gördükten sonra, ilmiye sâhasını terkederek tarikat yoluna girmiştir. Tezkireciler içinde kendisinden ilk bahseden Ahdi'nin belirttiğine göre, ilmiye mesleğinden ayrıldıktan sonra diyar diyar dolaşıp çeşitli hankâhları ziyâret ile muhtelif şeyhlere mürid olmuştur. Atâî'den daha açık sûrette öğreniyoruz ki, nihâyet Kahire'ye varıp, Gülşeniye tarikatı kurucusu Şeyh İbrâhim Gülşeni'nin 940 (1534)'ta ölümü üzerine yerine geçen oğlu Seyyid Ahmed Hayâlî'ye intisab etmiş ve zamanla ondan irşâda mezun olmuştur. Vâlihî'nin de, daha önce Yeniçeli Usûlî'nin İbrâhim Gülşeni'ye intisab

edişi gibi, Rumeli'de gittikçe kuvvet kazanan, hattâ rivâyete göre 935 (1528)'te İstanbul'u ziyâreti sırasında bizzat Şeyh İbrâhîm Gülşenî tarafından Edirne'de bir zâviyesi açılıp bir de halife tayin olunan Gülşenî'nin câzibesıyla Kahire'ye gittiğini anlıyoruz. Edirneli Vâlihî'nin Sehî (945=1538) ve Latîfî (953=1546)'ye meçhul kalması, onun bu tezkirelerin te'lîfî sırasında Mısır'da bulunması ve daha önce ise şiiirleriyle henüz şöhrat sâhibi olmayışı ile izah edilebilir. Seyyid Hayâlî'nin yanın-da tarikat mertebelerini kat ettikten sonra Edirne'ye dönen Vâlihî burada vâiz sıfatıyla büyük bir nam kazanır. Muhaddis, müfessir ve mütekkir olarak da geniş bir faaliyet gösteren Vâlihî'nin vermekte olduğu va'zlar, te'sirliliği ile büyük bir alâka ve rağbet uyandırmıştır. Âşık Çelebi'den bu yana çeşitli müelliflerce kendisi, irşad ve nasihat vâdisindeki sürükleyici ve derin muhtevâlî konuşmaları ile, vâ'zlik sanatının büyük üstadları bilinen Câhîz, Hüseyn Vâiz-i Kâşîfî ve Esmâ'î gibi şahsiyetler mertebesinde görülmüştür. Güzellere meftun ve heyecanlı bir mizâca sâhib olan Vâlihî'nin, kaynaklarda, bu yönü ile ilgili muhtelif mâcerâları nakledilir. 971 (1563/1564)'de kötü tabiatlı bir vâ'izle geçen bir vak'ası yüzünden Edirne'den nefyine ferman sâdur olmuştu. Bu hâdiseyi, hemşehrisi şâir Emrî bir tarih manzûmesi ile tesbit etmiştir (Emrî, *Divan*, Üniv. Kütüp., TY nr. 5549, var. 104; Emrî'nin bu kat'asına Vâlihî'nin hal tercümesine temas eden bâzı kaynaklarda da yer verilir). Edirne'de Selimiye câmiî 982 (1574)'de tamamlandı-ğında câmiin ilk vâ'izliğine, şöhrat ve ehliyeti do-layısıyla Vâlihî getirilmişti. Bir ara serdar Lala Mus-tafa Paşa'nın şark seferine de iştirak ettiğini gör-düğümüz Vâlihî, Tiflis'in Özdemiroğlu Osman Pa-sa tarafından fethi akabinde, şehrin kiliseden tah-vil edilen câmiinde kılınan ilk cuma namazında (25 cemâziyelâhur 986 = 29 ağustos 1578) Mu-rad III. adına, askere büyük bir heyecan veren hutbede bulunur (Rahimî, *Zafername-i Haz-ret-i Sultan Murad Han*, Üniv. Kütüp., TY nr. 2372, var. 16^a-b). Hayatının sonuna kadar Selimiye câmiî'nde kürsî şeyhliğine devam eden Vâlihî, 994 (1586)'te Edirne'de vefat etmiş ve Tunca kenarındaki Şeyh Sücâ zâviyesi hazinesine defnolunmuştur. Kendisi ile aynı mahlâsı taşıyan Üsküblü Vâlihî'nin söylediği tarihe dayamlarak Atâî tarafından 994 olarak tesbit edilen ölüm tari-hini, Edirne müverrihi Abdurrahman Hibri 20 zil-ka'de 996 (11 teşrin I. 1588) sûretinde göstermek-tedir. Diğer Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî ise bu ta-rihi 20 zilka'de 994 (1 teşrin II. 1586) şeklinde alır. Vâlihî'nin ölüm tarihini bâzı müelliflerin 996 ola-rak kaydetmelerine mukabil, vefatı dolayısıyla 994 hilâlinde, kendisinden açılan yere Dizdar-zâde Şeyh Mehmed Efendi'nin tayin edildiğini de biliyoruz (Atâî, *Şakâyık zeyli*, İstanbul, 1268, s. 467; Kâtib

Çelebi, *Fezleke*, İstanbul, 1286, I, 134). Atâî'nin, bu tayinin tarihini "994 hilâlî" diye göstermesi Vâlihî'nin vefatını hicrî senenin başına (kânun I. 1585) götüren bir başka tarih ortaya çıkarmaktadır. Müstakim-zâde, ise, Üsküblü Vâlihî'nin ebced ta-rihini farklı bir hesaplayışla 942 (1535/1536) şek-linde kaydediyor.

Vâlihî'nin *Câmi'ün-nezâir* (Eğridirli Hacı Ke-mal) ve *Mecmu'atü'n-nezâir* (Edirneli Nazmî) gibi XVI. asrın ilk yarısına âid şiir mecmuâlarında muhtemelen yaşının şiirde henüz bir seviye ve şö-rete müsaid olmaması dolayısıyla yer almayan man-zûmelerine ancak, asrın sonuna doğru tertib edil-miş mecmuâlarda rastlayabilmekteyiz. Rind-meş-reb bir şahsiyet olarak tanınan Vâlihî'nin, güzel-lere düşkün tabiatı dolayısıyla, şiirlerinin âşkane bir vâdide olduğu eski kaynaklarda belirtilmekte-dir. Âşık Çelebi, onu Molla Câmi ve Hâfız yolunu tâkib eden bir şâir olarak vâfediyo. Öte yandan Vâlihî'nin mutasavvıfâne şiirlerini de gözden kaçır-mamak gerekir. Hasan Çelebi onun muhtelif güzel tarih manzûmeleri bulunduğundan bahseder. Bu yol-da manzûmeleri bulunan Üsküblü Vâlihî'nin şiir-leri ile Edirneli Vâlihî'nin şiirleri zaman zaman birbirleriyle karıştırılmıştır. Tezkirelerle, diğer eski kaynaklarda hiç zikri geçmediği halde, Bursalı Ta-hir ve onu tekrarlayan Th. Menzel'in Vâlihî'nin müretteb bir divanı olduğundan bahsetmesi, Üsküblü Vâlihî'ninki ile karıştırmaktan ileri gelme bir zu-hûl olmalıdır.

Bibliyografya: Ahdî, *Gülşen-i şu'arâ*, Süleymaniye kütüp, Hâlet Efendi mülhakı, nr. 107, var. 213^b-214^a; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-su'arâ* (nşr. M. Owens), London, 1971, var. 76^a; Kı-nalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., TY 1737, var. 320^b-321^a; Beyânî, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., TY 2568, var. 98^b-99^a; Riyâzi, *Tezkire*, Nûruosmaniye Kütüp., nr. 3724, var. 144^a-b; Kaf-zâde Fâizî, *Zübde't-ül-es'ar*, Üniv. Kütüp., TY 1646, var. 124^b; Nevî-zâde Atâî, *Şakâyık zeyli* (İstanbul, 1268), s. 364 v.d.; Ab-durrahman Hibri, *Enisü'l-müsâmirin*, Üniv. Kütüp., TY. 451, var. 77^a-b; Müstakim-zâde Süleyman, *Macallat al-nisâb*, Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi, nr. 628, var. 433^a-b; Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (Pesht, 1837), III, 48; Şemseddin Sâmî, *Kamusü'l-a'lâm* (İs-tanbul, 1316), VI, 4671; Mehmed Süreyyâ, *Sic-cill-i Osmânî* (İstanbul, 1315), IV, 601 v.d.; Fâik Reşad, *Eslâf* (İstanbul, 1311), I, 139-142; Ahmed Bâdî, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10392, s. 292 v.d., 569; Osman Rifat, *Edirne Rehnûmâsı* (Edirne, 1920=1336), s. 111; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1338), II, 476; Th. Menzel, *WALİHİ (EI, Leiden, 1933, IV, 1178); O. Nuri Peremeci, Edirne tarihi* (İstanbul, 1939), s. 227-229

(Ahmed Bâdî'deki hal-tercümesinin nakil ve hülâsasıdır).

3. ERGENEKÖPROLO VÂLİHİ. Hakkında tek kaynak olan Hasan Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, Edirne'nin Ergeneköprüsü (Uzunköprü) nâhiyesinden yetişip Muhaşşî Sinan Efendi'nin Sahn müderrisliği sırasında onun dânişmendî ol-duktan sonra, diğer Vâlihî gibi o da ilmiye sâhasını terk ile Gülşenî şeyhi Hasan Zarîfî'ye intisab ede-rek ondan hilâfet alır. Hasan Çelebi'nin bu husus-taki ifâdesine açıklık getirmek isteyen Ahmed Bâ-dî, Vâlihî'nin, Muhaşşî Sinan Efendi'nin 985 (1577/1578)'te Sahn müderrisliği sırasında ona dâniş-mend olduğunu kaydeder. Ancak bu tarihte Mu-haşşî Sinan Efendi, yaşlılığına rağmen (ölm. 986) Süleymaniye Dârülhadisi müderrisi bulunuyordu. Onun, Semâniye müderrisliği ise, aslında 942-945 (1535/1536-1538/1539) tarihleri arasındadır (Atâî, *Şakâyık zeyli*, s. 249). Kendisine intisab ettiği be-lirtilen Gülşenî şeyhi Hasan Zarîfî'nin de vefatı-nın 977 (1569; Atâî s. 201; Evliyâ Çelebi, *Se-yahatnâme*, İstanbul, 1314, I, 456; Hüseyn Ay-vansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi*, İstanbul, 1281, II, 126), başka bir kayda göre ise 976 (Müstakim-zâde, *Macallat al-nisâb*, Süleymaniye Kütüp., Hâ-let Efendi ktb., nr. 628, var. 306^b; Hulvî'nin *Le-mezât*'ı, Üniv. Kütüp., TY nr. 1894, var. 190^b ile *Terceme-i hâl-i İbrahim Gülşenî*, İstanbul, 1289, s. 23'te ise Rumelihisarı'ndaki tekkesinin yanlış olarak Anadoluhisarı'nda gösterilmesi yanısıra, bu vefat tarihli de çok farklı olarak 984 sûretinde kaydedilir) olduğu göz önünde bulundurulursa, Vâlihî'nin dâ-nişmendlik devresinin çok daha önceki senelerde olduğu anlaşılır. Müstakim-zâde'nin Üsküblü Vâ-li-hî nâmına, Konyalı Şeyh Ezeli-zâde (Abdurrah-man)'den (ölm. 972=1565) inâbet aldıktan son-ra Hasan Zarîfî'den de halifelik aldığına dâir kay-dettiği bilginin, esâsında bu Vâlihî ile ilgili olup, bir zuhûl neticesinde ötekine atfedildiğini sanıyoruz. Şeyh Hasan Zarîfî'nin, rivâyete göre İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'u ziyâret ettiği 935 (1528) ta-rihinden beri İstanbul'da önce Lânga'da, sonra Rumelihisarı'ndaki Ali Baba zâviyesinde Gülşenî halifesi bulunması cihetiyle Vâlihî'nin Edirne'den İstanbul'a gelip ona intisab etmiş olduğu anlaşılır.

Hasan Çelebi'nin vâizlikle şöhrat bulmuş Edir-neli Vâlihî'den ayrı bir şahsiyet olarak bahsettiği Ergeneköprülü Vâlihî'yi, Bursalı Tâhir'in ötekisi ile karıştırması yanısıra, Th. Menzel de her iki Vâ-li-hî'nin aynı şahıs olduğunu ileri sürer. Atâî gibi Mehmed Süreyyâ, Şemseddin Sâmî de Hasan Çele-bi'nin kaydına uygun olarak Ergeneköprülü Vâlihî'yi Kurd-zâde Vâlihî'den başka bir kimse kabûl etmişlerdir. Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî, vâiz Vâ-li-hî'yi Edirne merkezinden yetişenler arasında gös-termesine mukabil, bu Vâlihî'yi, Cîs-i Ergene (Ergeneköprüsü)'ye mensup şahsiyetlere tahsis

ettiği husûsî fasılda ve diğerinden ayrı bir şahıs olarak ele almıştır. Nitekim Hasan Çelebi de, 976-979 (1569-1571) Edirne ikameti sırasında Edirneli şâirleri ve bu arada zamanın şöhratlı vâizi Vâlihî'yi yakından tanımak, hayatı hakkında sağlam bilgi edinmek ve 994 (1586)'te tamamladığı tezkiresi için gerekli tahkikler yapmak fırsatını bulmuş olması bakımından Hasan Çelebi Ergeneli Vâlihî hakkında verdiği bilginin Kurt-zâde Vâlihî'nin vâizlik şö-hretini henüz kazanmamış bulunduğu gençlik dev-resi ile ilgili olması gibi bir ihtimal düşünülemez.

Bibliyografya: Hasan Çelebi, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., TY nr. 1737, var. 319^b; Nevî-zâde Atâî, *Şakâyık zeyli* (İstanbul, 1268), s. 365; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1315), IV, 602; Şemseddin Sâmî, *Kamusü'l-a'lâm* (İstanbul, 1316), VI, 4671; Ahmed Bâdî, *Davâyih-i Mülhakât-ı Vilâyet-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10393, s. 8; Bursalı M. Tâhir, *Osmanlı müellifleri* (İstanbul, 1338), II, 476; Th. Menzel, mad., *WALİHİ, EI*, 1933, IV, 1178.

4. ÜSKÜBLO VÂLİHİ (?-1599/1600). Bir kadı oğlu olan şâirin asıl adı Ahmed'dir. Medrese tah-silinin son safhasını İstanbul'da tamamlamak is-teyen Vâlihî, Sahn medresesinde, 960 (1553)'tan beri müderris bulunan Ahaveyn lekabıyla meşhur Karamanî-zâde Mehmed Efendi'den, aralarında Hoca Sâdeddin, Bâkî, Nevî, Cevrî, Muhyî ve Edirneli Meccî'nin de bulunduğu 14'ü şâir seçkin bir dâ-nişmend grubu ile birlikte ders görmüştür. Kara-manî Mehmed Efendi 962 (1554)'de Edirne'de Bayezid II. medresesine terfi ettiğinde, kendisinin hizmetinden ayrılmayıp arkadaşı Nevî ile berâ-ber Edirne'ye gitmiş orada onun müdîr iken hocası 971 safer (eylül/teşrin I. 1563)'inde Süleyma-niye medresesine tayin olduğu vakit ondan mü-lâzım olmuştur (krş. Atâî, *Şakâyık zeyli*, s. 419 ve 58). Tezkiresini 971 (1564) tarihinde tamam-layan Ahdî onu mü'lâzım zümresi arasında zikr-eder. Kendisini yakından tanımak fırsatını hulan Ahdî, bilgi ve şâirliğini çok takdir ettiği Vâlihî'nin Edirne ve İstanbul'da uzun seneler hizmetinde bulunduğunu belirtmektedir. 974 (1566)'te bitir-diği tezkiresinde Âşık Çelebi, Vâlihî'yi Edirne'de Bayezid II. Medresesi'nde müdîr olarak gösterir. Âşık Çelebi, onun Emrî ve diğer Edirneli şâirlerle müşâareleri bulunduğunu da söyler. Daha sonra ise Hasan Çelebi, onun Karamanlı Mehmed Efen-di'nin müdîrliğini yaptığı sırada tedris mesleğini terkedip halka hizmet maksadı ile kadılık tarîkîni seçtiğini haber veriyor. Kadılık hayatı ve bu vazife ile nelerde bulunduğu hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanamayan, buna mukabil Üsküb'e tâ-bî Kaçanık'te Yemen fâtihi Sinan Paşa'nın yap-tırdığı câmi için yazdığı 1003 (1594) tarihli kitâbe manzûmesinden (bk. Ekrem Hakkı Ayverdi, Yu-

goslaya'da Türk âbideleri ve vakıfları, V.D., 1956, III, 169; krş. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* V, 552 v.d.), hayatının hiç değilse son safhasını doğduğu memlekette geçirdiğini anladığımız Vâlihî, 1008 (1599/1600)'de Üsküb'de vefat etmiştir. Ölümüne şâir Hilâlî'nin düşürdüğü tarih manzûmesini nakleden Evliyâ Çelebi, Vâlihî'nin kabrinin Üsküb kalesi yanında Şeyh Lûtfullah zâviyesinde, şeyhin hemen ayak ucunda bulunduğunu ve bir ziyâretgâh hâline geldiğini bildirir (*Seyahatnâme*, V, 562; krş. s. 560).

Onun Konyalı Şeyh Ezeli-zâde Abdurrahman (ölm. 972=1565)'dan inâbet alıp daha sonra Gülşenî şeyhi Hasan Zarîfî'den hilâfet aldığına dair Müstakim-zâde'de yer bulan kaydın Ergeneli Vâlihî ile ilgili mâlûmatla karıştırılmasından ileri geldiği kanâatındeyiz. Atâî, 1044 (1634)'te tamamladığı eserinde, babası Nevî'nin yakın arkadaşı olarak Vâlihî'nin adını zaman zaman zikretmekle berâber, nedense hâtercîmesini vermemiştir.

Şiirleri, bilhassa gazel tarzındaki manzûmeleri, Ahdi'nin şahâdetinden de anlaşılacağı üzere daha gençlik çağında iken kendisine şöhrat kazandıran Vâlihî, Âşık Çelebi'nin de te'yid ettiği gibi ince olduğu kadar, orijinal bir ifâde ve hayâl kabiliyetine sâhip bir şâir olarak tanınmıştır. İlk bahis konusu edildiği Ahdi ve Âşık Çelebi tezkirelerinden 20 ve 23 sene sonra ortaya konulan ve şahsına çok daha geniş yer tahsis edilen Hasan Çelebi tezkiresinde onun şâirliği ve san'atı hakkındaki takdirlerin çok daha ileriye gittiği görülmür. Devrinin şöhrat sâhibi ve büyük şâirlerinden sayılan Vâlihî'nin şiirleri, XVI. asrın ortalarını geçtikten sonraki zamanda ve XVII. asrda tertib edilmiş şiir mecmuâlarında devamlı sûrette yer almıştır.

Vâlihî'nin müretteb ve mükemmel bir divan vücûda getirdiği haber verilir. Bundan ilk defa Hasan Çelebi'nin bahsetmesi, Ahdi ve Âşık Çelebi'nin tezkirelerini yazdıkları sırada Vâlihî'nin henüz divanını tertib etmemiş bulunduğunu göstermektedir. Hasan Çelebi ile, ondan sonra Riyâzî ve Kaf-zâde Fâizî'nin çeşitli iktibaslarla bulundukları, Kâtib Çelebi tarafından da ayrıca işaret edilen divanının zamanımızda husûsî eller dışında resmî kütüphânelerde nüshasına rastlanmıyor.

Bibliyografi: Metinde gösterilenlerden başka bk. Ahdi, *Gülşen-i Şuarâ*, Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi mülhâkı, nr. 107, var. 212b-213b; Âşık Çelebi, *Meşâtür-ş-şuarâ* (nşr. Meredith-Owens), London, 1971, var. 76a-b; Hasan Çelebi, *Tezkîre*, Üniv. Kütüp., TY nr. 1737 var. 319a-320b; Beyânî, *Tezkîre*, Üniv. Kütüp., TY nr. 2568, var. 98b; Riyâzî, *Tezkîre*, Nûruosmaniye Kütüp. nr. 3724, var. 144a; Kaf-zâde Fâizî, *Zühdetü'l-es'âr*, Üniv. Kütüp., TY nr. 1646, var. 124b-125a; Rızâ, *Tezkîre* (İstanbul, 1316),

s. 102 v.d.; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-zunûn* (İstanbul, 1941), I, 818; Müstakim-zâde Süleyman, *Macallat al-nişâb*, Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi, nr. 628, var. 433b; Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* (Pesth, 1837), III, 104-107; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani* (İstanbul, 1315), IV, 602; Şemseddin Sâmî, *Kâmusü'l-'alâm* (İstanbul, 1316), VI, 4671; Th. Menzel, mad. WÂLİHÎ. EI, 1933, IV, 1178.

Bunlardan başka, tezkirelerde biri Belgradlı diğeri Bağdadlı iki Vâlihî'den daha bahsedilmektedir. Belgradlı Vâlihî'yi Ahmed adlı kardeşi ile birlikte tanıtan ve hakkında tek kaynağı teşkil eden Latîfî, onun asıl adının Mehmed olduğunu bildirir. Şahsına karşı hicivde bulunmuş olan bu iki şâir kardeşten, Latîfî çok menfî bir dille bahsetmekte, onların, şiir kabiliyetleri olmadığı halde kendilerini çok yüksek gördüklerini söylemektedir (Latîfî, *Tezkîre*, s. 355 v.d.). 953 (1546)'te tamamlanan bu tezkîreye yaşı bakımından girebilmesinin ne derece mümkün olduğunu bilemediğimizden, burada Üsküblü Vâlihî'nin, Ahdi ve Âşık Çelebi'nin kaydettiklerinden daha önceki hayat safhası ile ilgili bir bilginin, yâni Latîfî'nin eserini hazırladığı sırada Belgrad'da ikâmet etmesi, yahut doğduğu veya yaşadığı şehrin karıştırılmış olması gibi bir hususun mu, yoksa gerçekten başka bir Vâlihî'nin mi bahis konusu olduğunu tâyin edemiyoruz.

Bağdadlı Vâlihî sâdece hemşehrisi Ahdi'nin tezkiresinde yer alır. Onun verdiği bilgiye göre, Kanunî devri şâiri olan bu Vâlihî, hayatını güzel den güzele aşk mâcerâları peşinde geçirmiş, rind-meşreb ve sohbet ehli bir şâir idi. Türkçe yanında Farsça şiirler de kaleme almıştır (Ahdi, *Gülşen-i Şuarâ*, Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi mülhâkı, nr. 107, var. 214a-b; Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pesth, 1834, II, 554).

Eski yazma mecmuâlarda Vâlihî mahlası ile görülen şiirlerin eskeriyâ hangi Vâlihî'ye âid olduğunu ayırd etmek mümkün olamamaktadır. Bunlar içinde ehemmiyeti dolayısıyla "*Şikâyet-i rûzîgâr*" başlıklı uzun bir manzûmeyi (Süleymaniye Kütüp., Ali Nihad Tarlan yazmaları, nr. 62, var. 42b-45a), bilhassa kaydediyoruz.

(ÖMER FARUK AKON.)

VÂMIK VA-AZRÂ [Bk. VÂMIK VE AZRÂ.]
VÂMIK VE AZRÂ. VÂMIK U 'AZRÂ' (A.),

Türkçe dâhil bazı şark dillerinde kaleme alınan bir aşk hikâyesinin ve bu hikâyeyi işleyen mesnevîlerdeki baş kahramanların adıdır. V-m-k kökünden müştak olan "Vâmik" ve "a-z-r" kökünden gelen "Azrâ" sıfatları, birincisi âşık; ikincisi delinmemiş inci, bâkire kız v.b. mânalara gelir (Firûzâbâdî, *Kâmûs al-muhîd*, Kahire, 1319, II, 89; III, 300; İbn Manzûr, *L A*, Beyrut, 1968, IV, 551, 553; X, 385). İran

tezkirecilerinin birbirinden naklederek beyan ettiklerine göre, "Vâmik u 'Azrâ" hikâyesinin kaynağı eski İran'dır. Hikâye, ilk defa Sâsânîler devrinde Husrav I. Anuşîrvân (531-579) adına kaleme alınmıştır ve bunun bir nüshası, Hicrî üçüncü asrda Horasan emiri 'Abd Allâh b. Tâhir (213-230=828-844)'e Nîşâpûr'da bulunduğu bir sırada takdim edilmiş; fakat o, ateş-perestler tarafından yâzıldığı, *Kur'ân* ve hadis varken müslümanların böyle bir kitabı okumamaları gerektiğini söyleyerek onu suya attırması ve idâresi altındaki topraklar üzerinde bulunan eski İranlılara, husûsîyle ateş-perestlere âit söz ve yazıları hâvi bütün kitapların yakılarak imhâ edilmesini emretmiş (Davlat-Şâh, *Tazkîrat al-şuarâ*, nşr. Muhammed 'Abbâsî, Tahran, 1337 hş., s. 35; Rızâ Kulîhân, *Hidâyat Macma' al-fu-şâhâ*, nşr. Mazâhir Muşaffâ, Tahran, 1336 hş., I. haft.; krş. Kazimîrski, *Menoutchehri Poete Persan du II ème siècle de notre ère*, Paris, 1886, s. 6). Bu rivâyet aynı zamanda bahis mevzuu tezkirecilerin İran şiirinin kaynağı ve islâm öncesi varlığı hakkında söyleyebildikleri üç veya dört rivâyetten birini de teşkil eder (Kazimîrski, *ayn. esr.*, göst. yer. v.d.). Bazı şüpheler ileri sürülmele birlikte son zamanlara kadar hâkim olan bu kanâat, J.v. Hammer ve onun izinde giden birçok Avrupalı müellif tarafından da benimsenmiş ve müdâfaa edilmiştir (Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit*, Pesth, 1837, II, 45 v.d.; E.J.W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, London, 1902-1904, III, 26; H. Ethé, *Târîh-i adabiyât-ı İran*, trc. Rıza-zâde Şafak, Tahran, 1337 hş., s. 69 v.d.; E. C. Browne, *Târîh adabiyât-ı İran, az Firdavsi ta Sa'dî*, trc. Fâth Allâh Muc-tabâî, Tahran, 1341 hş., II, 415 v.d.; EI mad. WÂMIK U 'ADHRÂ').

Bu rivâyetin doğru olduğu kabul edilse bile, bu, Sâsânîler devrinde yazılmış "Vâmik u 'Azrâ" hikâyesini mevzû alan bir kitabın Hicrî III. asrın başlarında mevcut olduğunu ve bu nüshanın 'Abd Allâh b. Tâhir'in emriyle imhâ edildiğini gösterir, yoksa onun tamamen eski İran menşeli olduğunu, Pehlevî dilinde yazıldığını, takdim edilen nüshanın orijinalinin kendisi veya bir kopyası olduğunu göstermez. Zâten Davlat-Şâh'ın "Vâmik u 'Azrâ" unvânı ile zikrettiği bu mesnevînin; Sâsânîler devrinde aynı unvanla yâni bu Arapça kelimeleri taşıyan bir başlıkla yazılmış olamayacağı cihetle, islâm sonrast devrin bir mahsûlü olarak ortaya çıkmış bulunacağı bedihidir. Nitekim, İbn al-Nadîm, Hicrî II. asrın sonu ile III. asrın başlarında yaşayan, birçok vazifelerine ilâveten Me'mûn'un kütüphâne müdürlüğünü de yapan, İran asıllı ve aynı zamanda koyu bir İran milliyetçisi olan şâir ve fikir adamı Sahl b. Hârûn al-Dastamaysânî (ölm. 215=830 yahut 245=859)'nin eserleri arasında "al-Vâmik va'l-'Azrâ" adlı bir kitabını da zikreder (al-

Fihrist, nşr. Rızâ Tacaddud, Tahran, 1971, s. 133 v.d.; krş. Brockelmann, *Suppl.*, I, 213; Muhammed Şafî' (Mavlavî), *Vâmik u 'Azrâ-yi 'Unşurî*, Pencab, 1967, *Muḥaddîma ba-zabân-ı Farsî*, s. 3 v.d.). Eğer Sahl b. Hârûn'un [b.bk.] ölüm tarihi, Brockelmann'ın tesbit ettiği gibi (*Suppl.*, I, 213), Hicrî 215 senesi ise, 'Abd Allâh b. Tâhir'e takdim edilen nüshanın onun tarafından yazılan *Vâmik u Azrâ* nüshası olabileceği ihtimâli de kuvvet kazanır. Ne yazık ki, Sahl b. Hârûn'un kaleme aldığı "al-Vâmik va'l-'Azrâ"nın ismine göre, Arapça olduğu tahmin edilebilirse de, Arapça mı Farsça mı, manzum mu mensûr mu, telif mi tercîme mi olduğu, muhtevâsının neden ibâret bulunduğu elde mevcut kaynaklardan anlaşılamamaktadır.

Hikâyenin eski İran mahsûlü olduğunu ve Pehlevî dilinde yazıldığını kabul edenlere göre *Vâmik u 'Azrâ* mesnevîsinin 'Abd Allâh b. Tâhir'in emriyle imhâ edilmesinden takriben iki asır sonra adından başka birşeyi kalmamış olduğu bir sırada şâir 'Unşurî [b.bk.] *Vâmik u Azrâ*'yı yeniden *Şehnâme* vezninde yeni Farsça ile nazmetmiştir. Buna göre, bu mesnevî tamamen orijinal olup, daha sonra yazılanlar ya aynen veya mazmûnen onun tercümesinden ibârettir (Hammer, göst. yer.).

Gerçekte 'Unşurî'nin *Vâmik u 'Azrâ* mesnevîsine esas aldığı ve al-Bîrûnî'nin Arapça'ya aktardığı (bk. *İA*, mad. 'UNŞURÎ) ve muhtemelen Fâşihî-yi Curcânî'nin de yararlandığı (aş. bk.) aşk romanının menşei ve baş kahramanları Vâmik ile Azrâ'nın, bu yeni mesnevîde hangi kelime veya isimlerle karışıldığı hakkında kesin bir şey bilmiyoruz. 'Unşurî maddesinde belirtildiği gibi, mesnevîdeki baş kahramanların Arapça adlar taşıması, çeşitli şahısların görülmesi, hâdiselerdeki farklılık ve çeşitlilik, hikâyede kahramanların bütün hayat hikâyelerinin anlatılması, türlü engellere rağmen özlünen bir birleşmenin gerçekleşmesiyle son bulması ve bu vasıflarıyla hristiyanlığın ilk asırlarında kaleme alınan Helenistik romanların mevzuunu andırması; onun şark menşeli olmadığı intibasını vermekte, ilk olarak Pehlevî dilinde yazıldığı rivâyetinin gerçeği yansıtmadığını ortaya koymakta ve bir mânada *Yusuf u Zulayhâ*, *Husrav u Şîrîn*, *Layla u Macnûn* ve *Sulaymân u Balqis* gibi birçok şark tipi mesnevîlerden onu ayırmaktadır (P. Horn, *Geschichte der Persischen Litteratur*, Leipzig, 1901, s. 178; Gibb, *History of Ottoman*, III, 26; krş. *İA*, mad. 'UNŞURÎ). Ayrıca Muhammed Şafî'in, 'Unşurî'nin *Vâmik u 'Azrâ*'sına dair bulduğu 372 beyitlik metin ile yine bu mesnevîden çeşitli lugat kitaplarında dağınık olarak alınmış 141 beytin muhtevâsında ve Ahi Tarsusî'nin *Darab-nâme* adlı eserinde (nşr. Zâbih Allâh Şafâ, *Bungâh-ı tarçuma va naşr-ı Kitâb*, Tahran, 1344 hş., s. 206-210), ana hatlarıyla zikredilen bu hikâyede mevzuun Yunan tarihine âit hâdiseler ve kişilerle irtibatlı bulunması, en azından

bu irtibatı sağlayan bir kaynağı esas alması ve hâdisenin Yunan topraklarında geçmesi, Vâmık ile Azrâ adlarının dışındaki kahramanların çoğunun Yunanca isim taşıması [bk. mad. "UNŞURİ"], *Vâmîk u 'Azrâ'* mesnevisinin Yunan menşeli olduğunu gösterir. Kuvvetli bir ihtimalle bu hikâye, tipki benzerleri gibi, bazı tasarruflarla Yunanca'dan, belki de Süryanice'den Pehlevîce'ye veya hem Pehlevîce'ye hem de Arapça'ya tercüme edilmiş; Yunanca aslı tercüme kasdı ile Bağdad'a ve tercümelerinden bir veya birkaç nüshası Gazne'ye kadar gelmiş; 'Unşuri de ondan ilham alarak eserini yazmış; kezâ al-Birûnî ve muhtemelen Faşihî ondan yararlanmışlardır.

Mevzuun şarka has bir biçim almasına çalışıldığı, hattâ bâzı müslüman müellifler tarafından şahsi görüşlerin de eklendiği doğru ise de, Hammer ve diğerlerinin sanıldığı gibi eserin, aslının Pehlevîce olduğu, Zerdüş dinine âit birtakım akideleri ihtivâ ettiği iddiası (aş. bk.), ispatı güç bir faraziye olmalıdır.

Bu aşk mesnevisinin nasıl geliştiğini ve muhtevâsını, Lâmi'i Çelebi'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'sından anlamak mümkündür. Kâtib Çelebi (*Kaşf al-zunûn*, II, 1999)'ye aldanarak Lâmi'i'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'sını 'Unşuri'ninkinin aynen tercümesi olarak kabûl etmekle (Hammer, *Geschichte der Osmanischen*, göst. yer.; Blochet, *Catalogue des manuscrits Persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1934, IV, 75) yanlışlardır. Zîrâ, Lâmi'i'nin san'at husûsiyetlerini gözden kaçırmışlardır. Halbuki Lâmi'i, Kanunî'nin kendisine 'Unşuri'nin eserini tercüme etmesini değil, aksine aynı mevzûda herkesin hayran kalacağı yeni bir eser yazmasını emrettiğini söyler (Varak 11b/9-10).

Nitekim Lâmi'i bu eserinde aslâ bir mütercim gibi davranmamış; tamamıyla bir müellif edâsı içinde hayallerini serbestçe kullanmıştır. Kahramanlarını şarktan seçmesi, adlarının şark menşeli olmasına itinâ göstermesi, hâdisenin şark memleketlerinde cereyan etmesi, efsânevi unsurlara daha fazla yer vermesi onu 'Unşuri'den tamamen ayırır. Diğer bir deyişle eserinin muhtevâsı, kendine has ve oldukça mükemmel üslûbu, baştan sona kadar hâricî şeklin tamamı Lâmi'i'ye âit olup en azından 'Unşuri'ninki kadar orijinaldir. Kâtib Çelebi ve diğerleri Lâmi'i'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'sını 'Unşuri'nin tercümesi saymakla hatâ etmişlerdir. 'Unşuri'nin *Vâmîk u 'Azrâ'* adlı eserinin Nâsir-i Husrav'den Câmî'ye kadar uzun zaman meçhul kaldığı bilinmektedir (tafsilat için bk. M. Şafi', *Muk.*, s. 6-9, 31-35; S. Nafisi, *Kulliyât-ı 'İrâkî*, Tahrân, 1338 hş., tür. ser. Bunun meçhûl kalışının sebepleri hakkında bk. Hammer, *ayn. esr.*, II, 45).

Lâmi'i, bâzı kaynak ve lugat kitaplarında 'Unşuri'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'sına âit bir veya birkaç beyti görüp aynen veya mazmûnen tercüme etmiş veya

bir başkasına mahsûs herhangi bir mazmûnu 'Unşuri ile müştereken kullanmış olabilir. Nitekim Ahmed Ateş, neşrettiği Muhammed b. 'Alî az-Zahîri as - Samarqândî'nin *Sindbâd-Nâma*'sında (İstanbul, 1948, metin s. 147 ve not) yer alan mütekarib bahrindeki şu beytin

Ba farzand bakist kam-ı padar

Ba farzand zindast nâm-i padar

zâhiren 'Unşuri'ye âit olduğunu ve sebep olarak da Lâmi'i'nin söz konusu eserinde

Murde dildur zâyı olur sim u zar

Zindedur farzand ile nam-i peder

şeklinde bir beytin bulunduğunu söylemektedir. (Lâmi'i'nin beyti için bk. Viyana nüshası, nr. 414, varak 21r; Paris nüshası, varak 14b/11). Ancak Lâmi'i'nin bu beyti; hiçbir zaman onun, 'Unşuri'nin eserini hattâ ona atfedilen yukarıdaki beytini dahi tercüme ettiğini isbat edemeyeceği gibi, söz konusu beytin 'Unşuri'ye âidiyetini de kesin olarak ortaya koymaz. Çünkü Faşihî-yi Curcânî'nin mesnevisi de mütekarib bahrinde kaleme alındığından (aş. bk.) bu beytin ona âit olma ihtimali de vardır. Fakat, her hâl ü kârda aynı kültürün mensubu olan şâir ve yazarlarda, az da olsa bâzı müşterek mazmunların bulunduğu ve bulunabileceği aşîkârdır.

Ayrıca bu iki *Vâmîk u 'Azrâ'*'da ve diğerlerinde müşterek olan taraf, sâdece baş kahramanlarının aynı adı taşımış olmaları; onların mükemmel bir eğitime tâbi tutulmuş bulunmaları; hayatta muhtelif müşküller ve engellerle karşılaşmalarına, birçok ızdıraplara, belâ ve musibetlere, zulme, feci ve korkunç âkabetlere dūçar olmalarına rağmen, sonunda umûmiyetle başarıya ulaşmalarıdır. Bu husûs elde mevcud bütün *Vâmîk u 'Azrâ'*'larda hemen hemen aynıdır; diğer kısımlar hattâ Vâmık ile Azrâ'nın şahsiyet ve hüviyetleri, mensub oldukları milletler ve yaşadıkları çevre ve memleketler bile tamamen farklı ve değişiktir. Meselâ 'Unşuri'nin mesnevisinde Vâmık, Krütis adası hükümdarı Milzites'in [bk. mad. "UNŞURİ"], Lâmi'i'ninkinde Çin hükümdarı Taymos'un, Coşkânî'ninkinde Sâsânî hükümdarı Flatos'un, Sulhî'ninkinde Arap hükümdarlarından birinin, Zahir'ininkinde Saba hükümdarı Şâh Nâsir'in, Kâtillî (British museum, nr. 9037), Şarfi, Nâmi ve Muhammed Husayn-i Şirâzi'ninkilerde Yemen hükümdarının oğludur (Muhammed Şafi', *muk.*, s. 125 v.d.; krş. Mahecûb, *Suhan*, 1347 hş., yıl 18, sayı 2, s. 137). Azrâ ise, 'Unşuri'nin mesnevisinde Şamos (Samos) adasının hükümdarı Flikrat'ın, Lâmi'i'ninkinde Gazne (Gazneyn) hükümdarının, Coşkânî'ninkinde Halluh (Karluk) hükümdarının, Kadir Hân'ın, Sulhî'ninkinde Keşmir yöneticisi, Zahir'ininkinde Cäbulsâ hükümdarı Şahbâl b. Şalşâl'ın, Kâtillî'ninkinde Hicâz hükümdarının, Şarfi'ninkinde "Rum" kumandanlarından Suhayl'in kızı; Nâmi' ve Muhammed Husayn-i Şi-

râzi'ninkilerde de bir köylü kızıdır (M. Şafi', *Muk.* ve *Suhan*, göst. yer.). Anneleri ve samimi arkadaşları da en azından bu kadar farklı kişilerdir. Ayrıca sanıldığı ve iddia edildiği gibi (Hammer, Gibb ve P. Horn, *ayn. esr.*, göst. yer.; ayrıca krş. Horn, s. 177) Vâmık ve Azrâ'nın, birbirlerini rüyâda veya nakışlarda (resimlerde) görüp âşık olmaları, türlü güçlüklerden sonra başarıya ulaşıp müşterek hayat sürdürmeleri çeşitli müelliflerde değişik şekillerde anlatılmıştır (M. Şafi', *ayn. esr.*, *Muk.*, s. 54, 77, 92-94, 101-102 105-107). 'Unşuri, Şarfi, Nâmi, Şirâzi v.b. 'larında Vâmık ile Azrâ şahsen birbirlerini görerek âşık olurlar (M. Şafi', *ayn. esr.*, *Muk.*, s. 93, 101-102, 106). Lâmi'i'ye göre Azrâ, Vâmık'ın ününü duyarak ona âşık olur ve resmini Vâmık'a ulaştırmak sûretiyle de onu kendisine âşık etmeyi sağlar (Paris nüshası, varak 22b-23a). Sulhî, Kaşmirî, Kâtillî, Nâmi, Şirâzi v.b. 'de Vâmık ile Azrâ'ya nikâh merâsiminden önce, yahut evlendikten hemen sonra değişik sebeplerle ya muradlarına ermeden, veya mutluluğu tatmadan ard arda ölümler (M. Şafi', *Muk.*, s. 54, 77, 92-94, 101, 105, 107). Mutlulukla son bulan *Vâmîk u 'Azrâ'*'lar dahi, başladığı ve bittiği yer itibâriyle farklı olduğu gibi, bunlarda birleşmeleri planlanan kahramanlarla birlikte mutluluğa eren ikinci sınıf kahraman çiftlerin sayısı da farklılık arzeder. 'Unşuri'ninkinde Vâmık ile Azrâ'nın dışında başka kaç çiftin nikâhlандığı, mesnevinin tamamı elde mevcut olmadığı için, bilinemiyorsa da, Lâmi'i'ninkinde Vâmık ile Azrâ'nın dışında 4 çift Tûs şehrinde (Lâmi'i, varak 121b-122a); Zahir'ininkinde Vâmık ile Azrâ'dan gayrı 2 çift Cäbalsâ'da muradına erer (krş. Mahecûb, *Suhan*, devre, XVIII, sayı 2, s. 140 v.d.).

'Unşuri'den başka çeşitli ırka mensup kimseler, farklı dillerde ve muhtelif devirlerde bu mevzû üzerine eğilmiş; Sahl b. Hârûn ve al-Birûnî'ninki dâhil tercüme ve telif olarak 25'ten fazla "*Vâmîk u 'Azrâ'*" meydana getirilmiştir. Bunlardan 'Unşuri'ninkine en yakın olanı, hiç şüphesiz al-Birûnî (ölm. 440=1050)'ninki ile Faşihî-yi Curcânî (ölm. 441=1051, Gulâm Husayn-i Yüsüfî, *Ta'likât-ı Kâbüsnâma*, Tahrân, 1345 hş., s. 332; veya hayatta olduğu kesin sanılan tarih 441-462=1049-1069, bk. *Tazkîrat al-Su'arâ*, s. 78)'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'sıdır. Davlat-Şâh, Faşihî'nin, *Vâmîk u 'Azrâ'* hikâyesini tam bir mahâretle nazmettiği bu mesnevinin eski ve parça parça olmuş birkaç yaprağını elde ettiğini, diğer kısmını ele geçirmek için ömür boyunca arayıp durduğunu, fakat muvaffak olamadığını ve ezberinde kalan aşağıdaki beytini yazdığını kaydeder:

Çi farruh vucûdî ki himmetâş

Ba mîrad ba Pâ-yî valî ni'mataş

(Davlat-Şâh, s. 78 v.d.; M. Şafi', *muk.*, s. 8,30). 'Unşuri'nin mesnevisi gibi *Şehnâme* vezninde kaleme alınan bu mesnevî hakkında da kâfi bilgimiz yoktur. Bu da çok erkenden kaybolmuş ve eğer muhtelif İslâm Ansiklopedisi

kaynaklarda, 'Unşuri'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'sından olduğu söylenen beyitler arasında gerçekten Faşihî'ninkine âit olanı yoksa, onun sâdece yukarıdaki beyti günümüze kadar gelmiştir. Türkistan'ın Farhâr şehrinde olan (Davlat-Şâh, *Tazkîrat al-Su'arâ*, s. 79 v.d.) ve Şemseddin Sâmî'nin belirttiğine göre (*Kâmûs al-a'lâm*, V, 3380; VI, 4672) Amîr Kaykâvûs devrinde yaşayan Türk asıllı Amîr Farhârî de bir *Vâmîk u 'Azrâ'* nazmetmiş, fakat ne yazık ki bu da günümüze kadar gelememiştir (krş. M. Şafi', *Muk.*, s. 8, 31).

Manzum ve mensur olarak kaleme alınan bu mesnevilerden al-Birûnî'ninki ve muhtemelen Sahl b. Hârûn'unki (yk.bk.) Arapça; 'Unşuri, Faşihî, Farhârî, Kâtillî-yi Buğarâ'î, Zamîrî Kamâl al-Dîn (veya Camâl al-Dîn) Husayn-i İsfahânî (ölm. 973=1566), Kısmatî Muhammed 'Alî Astarâbâdî, Hâce Şu'ayb-i Coşkânî, Sulhî Şayh Ya'kûb Şarfi-yi Kaşmirî (ölm. 1003=1594/1595), İrâdat-Hân Vâzih (ölm. 1129=1716), Nâmi Mirza Muhammed Şâdiğ al-Müsavi (ölm. 1204=1790), Aşîrî (bk. Süleymaniye, Fâtih, ktb., nr. 4141), Hâcî Muhammed Husayn-i Şirâzi, Navî-yi Hâbüsânî ve Zahir'ininkiler ile kimler tarafından yazıldıkları henüz bilinmeyen ve Nâmi ile Coşkânî'nin *Vâmîk u 'Azrâ'*'larının tercümesi oldukları tahmin edilen (krş. Blochet, *Catalogue de manuscrits persans*, s. 75, nr. 2120) diğer iki mensur mesnevî Farsça olup (M. Şafi', s. 37-47; *Kaşf al-Zunûn*, II, 1999: Mahecûb, *Suhan*, devre XVIII, 2, s. 131-137); Lâmi'i Çelebi (ölm. 938=1531), Bihiştî Sinân b. Sulayman Çelebi (ölm. 985=1577: eseri için bk. Fatih kütüp. nr. 4148), Kalkandelenli Mu'îdî (ölm. 974=1566), Manisalı Câmî'î (XV. asr, Fatih kütüp. nr. 4142), Havâ'î Bursalı Mustafa Efendi (ölm. 1017=1608), Havâ'î veya Kuburî-zâde İstanbullu Abdurrahman Efendi (ölm. 1121=1709)'ninkiler Türkçedir (Bursalı Tâhir, *Osmanlı müellifleri*, İstanbul, 1333-1342, II, 96 v.d., 410, 488 v.d., 493; krş. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı tarihi*, TTK, Ankara, 1973, I, 134: M. Şafi', *Muk.*, s. 35-37). Sayf al-Dîn Âhûnd Sayf'ininki ise, yer yer Farsça ibâreleri hâvi olmakla birlikte Keşmir dilinde yazılmıştır (M. Şafi', *Muk.*, s. 47; krş. M. Ca'far Mahecûb, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ayrıca Nâci M. Husayn-i Şirâzi'nin mesnevisinin, Mu'în al-Dîn adında biri tarafından 1256 (1840)'da Pestu'ya yapılan bir tercümesi mevcuttur (Aslı British Museum, Rieu, 721, tercümesi aynı kütüphanede 2877; krş. Şafi', *Muk.*, s. 46 v.d.). M. Şafi' ve onun görüşlerini aynen alan M. Ca'far Mahecûb kaynak göstermeden Süfi-zâda Burûsa'nın Murad II. adına bir *Vâmîk u 'Azrâ'* yazdığını, ayrıca Hamzavî veya Camâlî'nin de bu isimde bir mesnevisi olduğunu zikretmekte iseler de (M. Şafi', *ayn. esr.*, *Muk.*, s. 37; *Suhan*, göst. yer.), bu husûsun şüphe ile karşılanması gerekir. Zîrâ *Osmanlı müellifleri* (II, kısım 1, s. 74, 120 v.d., 123)'nde Süfi-zâda Burûsa veya Bu-

rusâvî isminde bir zâta rastlanmamakta ve bilinen üç Cemalî ile bir Hamzavî'nin de "Vamîk u 'Azrâ" adlı mesnevîleri olduğu kaydedilmemektedir. Bundan başka M. Şafî, *Kaşf al-zunûn*'un 1310 İstanbul tab'ına (II, 627) atıfta bulunarak Kanunî'nin, Lâmi'î tarafından nazmedilen *Vamîk u 'Azrâ*'nın tekrar Farsça'ya tercüme edilmesini istediğini ve bu işi Kâzî Kâdiri Çelebi'ye verdiğini ileri sürmekte ve Muhammed Ca'far Mahecûb da aynı görüşü paylaşmaktadır ki, bu, *Kaşf al-zunûn*'da yer alan Türkçe ibârenin yanlış anlaşılmasından ileri gelen bir hatâ olmalıdır. Zîrâ bu ibârede Kazasker (Kâzî) Kâdiri Çelebi'nin Lâmi'î'ye âit *Vamîk u 'Azrâ*'nın mütercimi olarak vazifelendirildiğini değil, Lâmi'î'ye verilen *Vamîk u 'Azrâ*'yı yazma emrinin yerine getirilmesi hususunda murakıp olarak vazifelendirildiğini ifâde etmektedir. Yukarıda sıralanan *Vamîk u 'Azrâ*'lardan bâzılarının sâdece ismi günümüze kadar gelmiş, bâzıları el yazması hâlinde muhtelif kütüphanelerde muhafaza edilmiş (M. Şafî, *muğ.*, s. 36-47, 51, 70) ve Şayh Ya'kûb Şarfi-yi Kaşmirî'ninki 1889'da Laknav'da, Hâci Muhammed Husayn-i Şîrâzî'ninki 1324'te Şîrâz'da, Nav'î-yi Hâbüşânî'ninki Hindistan'da, Zahir'inki de 1337 hş. de Tahran'da basılmıştır.

Görüldüğü üzere *Vamîk u 'Azrâ*'yı yazan ediplerin sayısı epey kabarıktır. Tamamı günümüze kadar gelemeyen *Vamîk u 'Azrâ* mesnevîlerinin hepsi hakkında kesin bir hüküm vermenin doğru olmayacağı aşîkârdır. Ancak, mevcut olanların bir kısmı ile dahî; yazıldığı her dilde husûsiyle Farsça'da varlığını ve edebî değerini kabûl ettirmiş, [bk. mad. "UNŞURÎ"], *Veys u Râmîn*'den ve Nizâmî'nin *Hamse*'sinden çok önce kaleme alınmış olması ve asırlar boyunca birçok şâir ve edibe mevzû teşkil etmesi itibâriyle Şark'ta ve bilhassa İran edebiyatında kendine has yeri almıştır. Muahhar *Vamîk u 'Azrâ*'larda hikâyenin şarklaşmasında, efsânevî unsurların ona fazlaca sızmasında, mefhum ve mazmunların kullanılmasında *Şehnâme*'nin te'siri inkâr edilemezse de (Muhammed Riyâz, *Ta'sîr-i Şehnâme dar Vamîk u 'Azrâ-yi 'Unşurî, Hilâl*, 1348 hş., c. 17, sayı 7, 14-20; krş; P. Nâtil Hânlarî, *Vamîk u 'Azrâ-yi 'Unşurî va Şehnâmâ-i Firdovsî, Suhan*, 1350 hş., devre XXI, sayı 5, s. 433-441); bu te'siri, aynen 'Unşurî'nin *Vamîk u 'Azrâ*'sına teşmil etmek, ancak bir zorlamanın mahsûlü olabilir.

Bibliyografiya: Metinde geçenlerden başka bk. 'Abd al-Ra'ûf Fikrî Salçukî, *Vamîk u 'Azrâ-yi 'Unşurî* (Çâp-ı Muhammed Şafî) Aryânâ, 1947 hş., 2. sayı 2, s. 5-14, 32; E. G. Browne, *Literary History of Persia* (Cambridge, 1951), I, 347; II, 275 v.d.; H. Ritter, *Oriens*, 1948, I, 134 v.dd.; J. von Hammer, *Vamîk und Asra*, d.i. *des Gluhende und die Bluhende, das älteste Persische romantische Gedicht*, Wien, 1833; Muhammed 'Alî-Hân Tarbiyat, *Vamîk u 'Azrâ*, Macal-

la-i yağmâ, 2. yıl, s. 528-531; Muhammed Şafî Mavlavî, *Vamîk u 'Azrâ-yi 'Unşurî, muhaddîma ba zabân-ı Urdû*, Pencap Üniversitesi, 1965, s. 1-70; Lâmi'î'nin *Vamîk u 'Azrâ*'sına âit metinde geçmeyen bâzı nüshaları, Süleymaniye, Kadızâde Mehmed Kütüp. nr. 418; İzmir, nr. 625; Çelebi Abdullah, nr. 286; Bayezid Devlet kütüp., nr. 5410; Üniversite kütüp., TY, nr. 1181, 9287; Bursa Haraçcızâde kütüp., nr. 967 (T.). (CL. HUART.)

[Bu madde NAZİF ŞAHİNOĞLU tarafından tâdil ve tevsi edilmiştir.]

VAN, Türkiye'nin cenûb-i şarkisinde bulunan bir vilâyet merkezi. Van Gölü ile çevresini içine alan mıntıka, etrafındaki yüksek dağlarla birlikte, Türkiye'nin en yüksek kısmını teşkil eder. Bu mıntıkada yer şekilleri bakımından bir birlik olmayıp, Van Gölü'nün cenubunda bulunan kıvrımlı dağ sıraları, gölün şimal ve garbında yerlerini, cenûb-i garbî—şimal-i şarkî istikametinde sıralanan genç volkan konilerine bırakır.

İrtifâh fazlalığı yanında, şiddetli kara ikliminin hüküm sürmesi, Van mıntikasında, sene içinde birbirinden farklı iki beşerî faaliyete zemin hazırlamıştır. Kışları karın uzun müddet yerde kalması, tarla ve bahçe zirâatinin tâtiline ve hayvanların barınaklara çekilmesine yol açmaktadır. Havaaların ısınması ile birlikte zirâat hayatı canlanmakta, tarlaların büyük bir kısmında kuru zirâat usûlleri ile hububat yetiştirilmektedir. Büyük vâdilerin tabanında ve kıyısındaki sulanabilen ovalarda bahçe zirâati yapılmaktadır. Bu havâlideki yerleşme yerleri de, ovalık sâhalarda toplanmaktadır.

Van Gölü çevresindeki arâzi, yapı ve yer şekilleri bakımından birbirinden farklı kısımlara ayrılabilir. Gölün cenubunda, Bitlis'ten Gürpınar'a kadar uzayan ve "Bitlis masifi" denilen eski kütle, çeşitli metamorfik şistler, kalkıştiller ve bâzı yerlerde kalın kristalize kalker tabakaları ve gnaysları ihtivâ eder. Bitlis masifinde, ince ve kalın tabakalı, yapraklı, az veya çok billurlu, silekili ve marnlı kalkerlere tesâdüf edilir. Kalkerlerin kalınlaştığı bâzı yerlerde karstik şekiller de müşâhede edilmektedir. Bunlardan en mühimmi, Gölü polyesidir. Bitlis eski kütlesi, Üçüncü Zaman'daki tektonik hareketlere kaplı vazifesi görmüştür. Bitlis eski kütlesi, Alpin hareketlerle kırılmış ve yükselmiştir. Van bölgesinin cenubundaki bu sıradağlar, umûmiyetle 3.000 metrenin üstünde olup, Van Gölü'ne çok dik meyilli yamaçlarla inmektedir. Bu kesimde Van Gölü havzası da çok dar bir şeride inhisar etmektedir. Dik ve dar vâdilerin gölün suları ile istilâ edilen kısımları, kıyı çizgisinin çok girintili çıkıntılı olmasına sebep olmuştur.

Van Gölü ile İran hududu arasında kalan kısımda, umûmiyetle Mezozoik (İkinci Zaman) ile Tersiyer (Üçüncü Zaman) arâzisi hâkimdir. Bu

rada kretase flişleri ile Eosen kalkerleri geniş yer kaplamaktadır. Şiddetle kıvrılan ve bâzı kısımlarında kırılmış olan Mezozoik ve Tersiyer arâzisi, Üçüncü Zaman'ın sonlarına doğru tesviye edilmiş, fakat Dördüncü Zaman'da derin vâdilerle yarılmıştır. Arâzi meyli şarktan garba doğru olup, İran sınırı yakınlarında 2.500 metreyi geçen irtifâ, göl kıyılarında 2.200-2.400 metreler arasındadır. Erek dağı (3.250 m.), Kûh dağı (2.850 m.) Kazan dağı (2.890 m.) ve Irgat dağı (2.750 m.), başlıca yüksek kısımları teşkil eder. Şarktan Van Gölü kıyılarına doğru tedricen alçalan yaylalar arasında Erçek, Hoşab, Van, Başkale, Havasor ve Gevar havzaları yer almaktadır. Başta Van ovası olmak üzere, geniş Hoşab suyu vâdisi, Çuh gediği, Özalp ovası yerleşmeye ve zirâat yapılabilmesine elverişli sâhalardır.

Van Gölü şimalinin topoğrafyası, gölün cenup ve şarkındakinden farklı olup, burada cenûb-i garbî—şimal-i şarkî istikametinde kırıklar boyunca bir çizgi üzerinde teşekkül etmiş Nemrut dağı (3.050 m.), Süphan dağı (4.434 m.), Aladeğ (3.255 m.), Tendürek (3.312 m.) ve daha uzakta Ağrı dağı (5.165 m.) gibi yüksek ve yeni volkan konileri bulunur. Bu volkanlardan (Nemrut ve Tendürek gibi) bâzılarında sıcak gazlar çıkmakta ve sıcak su kaynakları bulunmaktadır. Mıntıkadaki yeni indifâlardan biri, Afich ve Frödin gibi bâzı araştırmacılara göre, 1441'de Nemrut dağının yarılarak kuzgün lâvlar ve gazlar çıkarması şeklinde tezâhür etmiştir. Van mıntikasındaki volkanik arâzinin hemen her yerinde, Dördüncü Zaman indifâlarına âit koni ve lâv akıntılarının taze şekilleri görülür. Neojen sonlarından itibaren, Van bölgesi ve çevresinde, epirojenik hareketlerin sebep olduğu yükselmeler ve parçalanmalar, Van ve Muş havzalarının teşekkülüne yol açmıştır. Ancak, Van havzası, başlangıçta sularını Muş havzasına boşaltırken, indifâlar neticesinde Nemrut volkanından çıkan lâvlar Bitlis çayı vâdisi boyunca cenûba doğru takriben 60 km. kadar akarak her iki havzayı birbirinden ayırmıştır. Böylece Van depresyonu kapalı havza durumunu almış ve çevreden gelen suların birikmesi ile Van Gölü teşekkül etmiştir. Van Gölü, şimal-i şarkî istikametinde Bendimâhî vâdisine, cenûb-i garbide ise Hoşab suyu vâdisine doğru yayılır. Bu büyük vâdiler, Murat nehrinin eski tâbileri idiler. Şimal ve şark kıyıları nisbeten sığ olan gölün en derin kısımları Tatvan açıklarında olup, iki sene önce 451 m. lik bir derinlik tesbit edilmiştir. Gölün bugün kapladığı sâha, 3.675 km² olup, en uzun yeri Tatvan ile Bendimâhî çayı arasında takriben 125 km. dir.

Gölün bugünkü seviyesi denizden 1.646 m. yüksekliktedir. Kıyısının bâzı yerlerinde farklı irtifâda taraçalar görülmektedir. Yaptığımız ölçmelere göre, bunların yükseklikleri 12-15 m., 25-30 m., 45-50 met-

re kadardır. Böylece Dördüncü Zaman'da buzul ve buzul-arası devrelerde bu kapalı havzanın da hidrolojik bilançosunda değişiklikler olmuş, bâzı devrelerde yağış artmış ve buharlaşma azalmış, neticede gölün su seviyesi yükselmiş ve Van kapalı havzası tabanında toplanan su kütlesinin miktarı ve gölün derinliği artmıştır. Van Gölü havzası, meydana gelişinden beri, dışarı akışı olmayan kapalı bir havza durumunu muhafaza etmiştir. Van Gölü'nün sularında, %42,3 mutfak tuzu ve %34 nisbetinde soda, az miktarda da sodyum sülfat, potasyum sülfat ve magnezyum karbonat bulunmaktadır.

Mıntıkada şiddetli bir kara iklimi hüküm sürmekte olup, tesbit edilen en düşük suhûnet Van'da -28,7, Tatvan'da -17,6, Ahlat'ta -18,4 ve Bitlis'te -19 derecede; en yüksek sıcaklık ise, Van'da 37,5, Tatvan'da 34,2, Ahlat'ta 32,5 ve Bitlis'te 36,8 derecedir. Senelik sıcaklık farklarının fazlalığı, mıntıkada kara ikliminin hâkim olduğunu göstermektedir.

Senelik ortalama suhûnet Van ve Tatvan'da 8,8, Ahlat'ta 9,4 derecedir. Aylık ortalama suhûnet bakımından en soğuk ay ocak olup, Van'da -3,6, Tatvan'da -3,8, Ahlat'ta -1,6 derecedir. Aylık sıcaklık ortalamaları nisan sonuna kadar 10 derecenin altında kalmakta ve hazıranda hemen bütün merkezlerde 15 derecenin üstüne çıkmaktadır. Temmuz ve ağustos aylarında ortalama aylık suhûnetler mıntıkada 20 derecenin üstündedir (temmuzdaki sıcaklık Van'da 22°, Tatvan'da 21,2°'dir). Aylık ortalama suhûnet eylül ayında 16-17 derece civarında olup teşrin II.'den itibaren 5 derecenin altına inmektedir. Donlu geçen günlerin ortalaması ise Ahlat'ta 109, Van 132'dir.

Van mıntikasında yağışlar, umûmiyetle azdır (yıllık yağış miktarı, Van'da 384 mm, Tatvan'da 771,9 mm, Ahlat'ta 578,6 mm'dir). Yağış âzamisi, kış ve bahara (en yağışlı ay kânun II. olup değerler, Van'da 41,9, Tatvan'da 109,2, Ahlat'ta 64,1 mm); asgarisi yaza rastlar (değerler: ağustosta Van'da 2,9, Tatvan'da 2,6, Ahlat'ta 4 mm). Mıntıkada yağışlar umûmiyetle şiddetlidir.

Van'da günlük en fazla yağış 38,5 mm. olup, bu nisbet senelik ortalama yağışın 1/10'ı kadardır. Hazirana kadar kar yağışlarının görüldüğü mıntıkada (senelik ortalama kar yağışlı gün sayısı Van'da 37,7 gün, Tatvan'da 34,1 gün ve Ahlat'ta 27,8 gün; aylara göre, Van'da, teşrin I. de 0,2, teşrin II. de 1,4, kânun I. de 6,6, kânun II. de 7,8, şubatta 8,4, martta 8,3, nisanda 1,8 ve mayıs ayında 0,2 gün) ortalama karla örtülü gün sayısı oldukça yüksektir (ortalama senelik karla örtülü gün sayısı Van'da 79, Tatvan'da 98,3 ve Ahlat'ta 73,5). Mıntıkada, kânun I'un yarısında, kânun II'un 2/3'sinde ve şubatın tamamında kar örtüsü yerden kalkmamaktadır. Anlaşılabildiği gibi, zirâate elverişli devrenin son derece kısa olduğu Van mıntikasında, toprağın işlen-

mesi, sürülmesi, çapalanması, sulanması ve hasadın sür'atle tamamlanması gerekmektedir.

Senenin birbirinden kat'î şekilde farklı iki devreye ayrıldığı muntıkada, suhûnetin sıfırın altına indiği ve toprağın karla örtüldüğü şiddetli kışlarda bütün tarla işleri durur, hayvanların ot ve yem ihtiyaçları güç karşılanır. zirâat hayatı âdetâ inkitâa uğrar ve yazın görülen canlılık, yerini sönüklük ve durgunluğa bırakır.

Van muntıkasında nüfus umûmiyetle vâdi tabanlarında ve havzalarda toplanmıştır. Hububat zirâatinin 1.850-1.900 metre irtifâda sona ermesi, köylerin havza yamaçlarının daha yüksek kısımlarında kurulmasını engellemektedir. Dağlık ve yüksek alanların geniş yer kapladığı bu bölgede zirâat yapılabilecek sâhaların çok dar ve parçalı olması, yerleşmelerin birbirinden uzak ve küçük cüzler hâlinde bulunmasına yol açmıştır. Nisbeten kalabalık yerleşmelere, göl kenarındaki ovalarda ve göle döken suların aktığı vâdilerde tesâdüf edilmektedir. Bu küçük ovalar, mühim yollar üzerinde bulunduğu ve zirâate elverişli olduğu için çok eski zamanlardan beri iskân edilmişlerdir. Van muntıkasında herbiri yüksek dağlar ve vâdilerle derin bir şekilde parçalanmış yaylaların arasındaki ovalar, şehir ve köylerin bulunduğu, zirâate elverişli sâhalarlardır. Ovalarda bâzan sulama yoluyla zirâat yapılmaktadır. Van muntıkasında geniş ovalara, daha çok gölün şark ve şimâl taraflarında rastlanmakta olup, bunların en mühimleri Van, Muradiye-Çaldıran, Havasur, Erciş, Zilân ovalarıdır. Çeşitli irtifâlardaki bu ovalar, bâzi yerde birbiri ardınca sıralanmıştır. Ovaları, derin vâdiler birbirine bağlar. Van ovası, garptan şarkta Erçek gölü ve Özalp ovası ile bir sıra teşkil ettiği gibi, Muradiye ve Çaldıran ovaları da, bir akarsu ile birbirine bağlanmıştır. Aynı şekilde, Ahlat ve Âdilcevaz da, şimâle doğru bâzi küçük göller ve ovalarla, Malazgirt ovasına ve Murat nehrine bağlanır.

Van vilâyetinin nüfûsu, 1927'de 75.329 iken, 1935'te Hakkâri ile birlikte 143.437'ye çıkmıştır. 1940 senesinde Hakkâri, Van'dan ayrı bir vilâyet olduğundan, Van vilâyeti nüfûsu 112.975'e düşmüştür. Bu sayı 1945'te 127.858 (1940'a göre artış nisbeti %13), 1950'de 115.944 (%29), 1955'te 175.250 (%55), 1960'ta 211.034 (%86), 1965'te 266.840 (%136), 1970'te 325.763 (%188), 1975'te ise 386.314 (%241)'ü bulmuştur. Buna göre 1940'a nisbetle 1975'teki artış Türkiye ortalamasının üzerinde, 2,5 misli olmuştur. Vilâyetin en kalabalık yeri, merkez ilçesi olup kazâ nüfûsunun yekûnu 1927'de 22.513, 1935'te 32.348, 1940'ta 28.186, 1945'te 32.606, 1950'de ise 34.710, 1955'te 41.916'ya, 1960'ta 51.445'e, 1965'te 66.104'e, 1970'te 88.254'e ve 1975'te 107.774'e ulaşmış bulunmaktadır. Vilâyet dâhilinde 1975 sayımına göre, nüfûsu 50.000'i geçen iki ilçeden Erciş'in nüfûs yekûnu 61.308; Mu-

radiye'ninki ise 51.677 dir. En az nüfûsa sâhip Çatak ilçesinin nüfûs yekûnu 1940'ta 6.261, 1960'ta 12.184, 1970'te 16.415 olup, bu rakam 1975'te 20.126'yı bulmuştur.

Van vilâyeti dâhilinde köylerde yaşayanların yekûnu 1935 (120.015)'ten, 1975 (240.484) senesine kadar (—1940'ta Hakkâri'nin Van vilâyetinden ayrılmış olmasına rağmen—, 150.469 kişi artmıştır. 1935 senesinde köylerde yaşayanları 100 olarak kabûl ederek nüfus artış hızı ifâde edilmek istenir ise, şu husus ortaya çıkmaktadır: Hakkâri ilinin Van ilinden ayrılması neticesinde Van ilinde 1940 senesinde köylerde yaşayanların nüfûsu bir miktar azalmış ve bu sayım senesinde Van ili kır nüfûsu ancak 1935'tekin % 74'ünü bulmuştur. 1950 senesinde Van ilinde köylerde oturanlar 1935 senesinden % 18 daha fazla olmuş, bu nisbet 1960'ta %40'a, 1965'te %71'e, 1970'te % 97,9 ve 1975'te % 115,3'e ulaşmış bulunmaktadır.

Buna mukabil şehir nüfûsundaki artışlar, önce durgunluk göstermiş; 1935'e göre, 1945 senesinde şehir nüfûsu yekûnunun artış hızı % 15, 1950'de % 11 iken, 1955 senesinden sonra sür'atle artış kaydedilmiştir. 1955 senesinde şehir nüfûsunun artış hızı % 43, 1960'ta %83, 1965'te %159, 1970'te % 277 ve 1975'te % 395'e yükselmiştir. 1975 senesinde kır nüfûsu artışının %115,3 olmasına karşılık, şehirli nüfûs artışı %395 nisbetindedir. Böylece Van muntıkasında da bütün Türkiye'de olduğu gibi son senelerde şehirlere büyük ölçüde akın başlamış ve şehirlerde yaşayanların miktarlarında hızlı artışlar kaydedilmiştir. 1935 senesinde köylerde yaşayanlar, şehirlerde yaşayanlardan 5 misli fazla iken, bu nisbet 1975'te 2,3 misline, yâni yarıdan daha az bir nisbete inmiştir.

Van vilâyetinde 1935 senesinde şehirlerde yaşayanların yekûnu 23.419 idi. Bu nüfûs 1940 senesinde (23.252) hemen hiç değişmemiştir. Şehirli nüfûsunun artışı, 1945'te 26.932, 1950'de 26.155, 1955'te 33.469, 1960'ta 42.881, 1965'te 60.686, 1970'te 88.227 ve 1975'te 115.830'a yükselmiştir. Şüphesiz Van muntıkasında şehirli nüfûsu içinde en büyük hisse, Van şehrinindir.

Van şehrinin nüfûsu, 1927 senesinde 6.980, 1935 senesinde 9.362, 1940 senesinde 11.785, 1945 senesinde 14.266, 1950 senesinde 13.664, 1955 senesinde 17.254, 1960 senesinde 22.043, 1965 senesinde 31.431, 1970 senesinde 46.751 ve 1975 nüfus sayımında 63.663'e yükselmiştir. Nüfus itibarıyla Van'dan sonra gelen şehirlerin başlıcaları, Erciş (1975'te nüfûsu 22.351), Başkale (8.558), Muradiye (6.334), Gevaş (6.333) ve Özalp (4.188)'tir. 1975 sayımına göre, Van muntıkasında nüfus yoğunluğu (20), Türkiye ortalamasının (52) çok altında bulunmaktadır. Suyun bulunabildiği ve zirâate elverişli yerlerde kurulan muntika köyleri, umûmiyetle az nüfuslu ve küçük kır yerleşmeleri

hâlinedir. Mevcut 566 köyden sâdece 6 tanesinin nüfûsu 2.000'den fazladır; 1.000'den fazla nüfuslu köyler 29 kadardır, 500 kişiden az nüfuslu yerlerin sayısı ise, 362'dir. Yerleşme sâhalarında meskenler, umûmiyetle taş malzeme kullanılarak inşa edilmekte, soguklardan daha iyi korunmak için duvarların bâzi yerleri bâzan toprak içinde kalmaktadır. Köy evlerinin kalın toprak kaplı damlarının olması, depremlerde büyük ölçüde can ve mal kaybına sebep olmaktadır.

Van muntıkasında iktisâdî hayatın esâsını zirâat teşkil edip, tarla ve bağ-bahçe zirâati yanında, hayvan yetiştiriciliği de ehemmiyet taşımaktadır. Şiddetli kara iklimi topraktan faydalanmaya te'sir etmiş, zirâî faaliyetlerin mahdud zaman ve mahsüllere inhisar etmesine yol açmıştır. Orman tahribi ve aşırı otlatma neticesinde toprak erezyonu artmıştır. Hayza ve vâdi tabanlarında çeşitli sebze ve meyveler yetiştirilmektedir. Göl kıyısındaki büyük ovalarda, eski çağlardan beri kanallar inşa olunarak sulama yapılmıştır. Urartular, bâzi derelerin yataklarında sedler inşa ederek, meyilli kanallarla ovaları sulamışlardır. Van yakınında Urartu kralı Mennas tarafından yaptırılan kanalın bâzi kısımları bugün bile mevcuttur.

Sulama yapılabilen ovalarda yoğun zirâat faaliyetleri göze çarpmakta olup, bahçelerde, çeşitli sebzeler ile ceviz, elma, kayısı, kiraz ve vişne yetiştirilmektedir. Sulanabilen ovaların dışında, başta buğday olmak üzere çeşitli hububat zirâati yapılır. 1977 senesinde Van ilinde, 105.001 hektar arâzi hububata, 1.060 hektar bakliyata, 2.421 hektar sanâyi bitkilerine tahsis edilmiştir. En geniş yeri kaplayan buğdayı, küçük miktarda olmak üzere çavdar tâkip eder. Hayvancılığa elverişli olan vilâyetin 1977 senesinde, küçük ve büyük baş hayvanları 3.035.182'yi bulmakta idi. Bunlar içinde koyun (2.404.400) başta gelir. Kıl keçisi (260.700) ve inek (147.930) daha az miktarda yetiştirilir. Türkiye'nin en büyük gölüne, etrafında birçok yüksek dağlara ve tarih hazinelerine sâhip olması Van muntikasını turizm bakımından cazip bir merkez hâline getirmektedir.

Bibliyografya: H. Abich, *Geologische Forschungen in den kaukasischen Ländern -II. Geologie des armenischen Hochlandes. I. Westhälfte* (Viyana, 1882); A. Ardel, *Van Gölü bölgesinin coğrafyası, Beşinci Üniversite Haftası* (İstanbul, 1945), s. 91-112; ayn. mll., *Van Gölü, Beşinci Üniversite Haftası* (Van, 1944), İstanbul, 1945, s. 205-215; O. Belli, *Urartular çağında Van bölgesi yol şebekesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde neşredilmemiş Doktora tezi (İstanbul, 1977); O. Blau, *Vom Urmia-See nach dem Van-See, Petermanns Mitteilungen* (Gotha, 1863), s. 201-210; H. Bobek, *Forschungen im Zentralkurdischen Hochgebirge zwischen Van*

und Urmia-See, Petermanns Geographische Mitteilungen (Gotha, 1938), s. 152-162 ve 215-228; P. H. Davis, *Lake Van and Turkish Kurdistan, The Geographical Journal* (1956), s. 156-166; E. T. Degens ve F. Kurtman, *The Geology of Lake Van*, Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü yayınları (Ankara, 1978), nr. 169; B. Dickson, *Journeys in Kurdistan, The Geographical Journal* (Londra, 1910), s. 357, 379; S. Erinc, *Doğu Anadolu coğrafyası* (İstanbul, 1953); A. Erzen, *Eastern Anatolia and Urartians* (İstanbul, 1979); J. Frödin, *La morphologie de la Turquie Sud-Est, Geografiska Annaler*, 1937, XIX, sayı 1-2, s. 1-29; R. İzbırak, *Cilo dağı ve Hakkâri ile Van gölü çevresinde coğrafya araştırmaları*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları (İstanbul, 1951), nr. 67; A. M. Mansel, *Urartu tarihi ve medeniyeti, Beşinci Üniversite Haftası* (Van, 1944), İstanbul, 1945, s. 113-139; M. K. Mason, *Central Kurdistan, The Geographical Journal* (Londra, 1919), s. 329-347; F. R. Maunsell, *Kurdistan, The geographical Journal* (Londra, 1894), ayn. mll., *Central Kurdistan, The Geographical Journal* (1901), sayı 2, s. 121, 144; H. Mazzetti, *Zur Geographie von Kurdistan, Petermanns Mitteilungen* (Gotha, 1912), s. 133-137; H. N. Pamir, *Van bölgesinin Jeolojisi, Beşinci Üniversite Haftası* (Van, 1944), İstanbul, 1945, s. 39-49; H. Saraçoğlu, *Doğu Anadolu* (İstanbul, 1956); C. Tükin, *Van bölgesi ve tarihi kaynakları, Beşinci Üniversite Haftası* (Van, 1944), İstanbul, 1945, s. 253-273; R. Tulus, *Van gölü suyunun tahlili, İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Dergisi* (İstanbul, 1944), IX, nr. 1, seri A; H. Winz, *Zur Kulturgeographie des Vanseegebietes, Erdkunde* (Berlin, 1939), s. 184-201.

(SÜHA GÖNEY.)

Tarih. Buradaki en eski yerleşme sâhası, muntikanın eski hâkimleri Urartular zamanına âit olup, bu devletin merkezi Tuşpa, bugünkü Van kalesinin bulunduğu mahalde idi. Toprak-Kale'nin eteğinde, şimdiki Van şehrinin kurulmuş olduğu yerde ise, diğer bir Urartu şehri olan Rusahina (Rusas şehri) bulunuyordu (Baki Ögün, *Kurze Geschichte der Ausgrabungen in Van und die Türkischen Versuchsgabungen auf dem Toprak-kale 1959, ZDMG*, 1961, III, 262). M.ö. IX. asrın son çeyreğinde Urartu kralı Sarduri'nin oğlu İşpuni zamanında, Tuşpa'da, birçok mâbedler, bir kale ve pek çok sayıda binâ yapıldığı, gerek Urartu kitâbelerinden, gerek Asur yıllıklarından öğrenilmektedir (Boris B. Pjotrowski, *Urartu*, trc. ve nşr. Gerhard Dörfer, Münih, 1980, s. 59). Urartuların bu muntikaya Biani ülkesi adını verdikleri bilinmekte ise de (ayn. esr., s.56), Van isminin nereden geldiği henüz çözülememiştir. Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, IV, 161)'nin, kaledeki bir mâbed (vank)'den

dolayı İskender'in şehre "Van" adını verdiği şeklindeki rivâyeti inandırıcı görünmüyor.

İslâm fetihleri hakkındaki Arapça kaynaklarda, Van ismi geçmez: Van Gölü, Araplar tarafından, umûmiyetle gölün şimal kıyısındaki Erciş ve Ahlat'a göre adlandırılmıştır. Yalnız İbn Havkal (s. 250), Artsruni hânedânından, Zavazân, Van ve Vustân hâkimi İbn Dayrânî'den bahseder. Yâkût (IV, 895), Van kalesinden bahsederse de, onu Erzurum'a bağlı ve Ahlat ile Tiflis arasında gösterir.

Ermeniye vilâyetinin müslümanlar tarafından fethi sırasında (bk. mad. ERMENİYE) en mühim hâdise, Boga al-Kabîr (Bunun için bk. Hakkı Durusun Yıldız, *Abbasîler devrinde Türk kumandanları, I. Boga el-kebrî et-Türkî, Türk Kültürü Araştırmaları*, 1965, II, 195-203) 'in 238 (852) senesinde, bütün Şarkî Anadolu'yu kat' ederek Büyük Zap kaynaklarındaki Albâk'a kadar uzandığı, oradan prens Aşot Artsruni'yi teslim olmağa mecbur ederek Sâmerâ'ya götürdüğü seferdir. Aşot, Sâmerâ'da idam edilmiştir. 885 senesinde, Bagrat hânedânından Aşot, önce halife, daha sonra da Bizans imparatoru tarafından Ermenistan kralı tanınmış, Vaspurakan prensleri de kendisine tâbi olmuşlardı. Bunlar arasında Albâk bölgesinde bir kısım araziye mîras yolu ile sâhip olan Artsruniler, en nüfuzlu olanları idi.

IX. asırda Ermeniye'de, Kaisikk^h (Kays) adını verdikleri, Van Gölü şimalindeki Malazgirt (Manâzkert) emîrleri ve gölün şimal-i şarkisinde kıyıda Bergiri ve Amiuk'taki Osmânîler (Ermenice: Uthmanikk^h) gibi Arap beylikleri yerleştiler. Şarkta Vaspurakan, Azerbaycan'daki Arap vâililerinin taarruzlarına mâruzdu. Sâcid hânedânından Afşin, Van'ı ve Vustân'ı işgal etti ve oraya hadım kölelerini vâli olarak tayin etti (krş. Thomas Artsruni, trc. Brosset, s. 221).

916 senesinde Sâcid hânedânından Yusuf, Dvin'de Bagrat kralı Smbat'ı astırdı (krş. Stephan Asolik, *Histoire*, III. kitap, IV.-V. fasıllar, trc. Macler, s. 18-34). Bu kanlı hâdiseden biraz önce, anne tarafından Smbat'ın yeğeni olan Artsruni prensi Gagik, Yusuf'un maiyetine girmiş ve bu hareket sayesinde Vaspurakan'ın istiklâlini Kars ve Ani kralı Smbat'ın haleflerine karşı iddia edebilmişti. Mokk^h (bugün: Mukus) ve Andzevatsik beylikleri Artsruni kırıllarına bağlı mîntikalar (krş. Markwart, *Südarmerien*, s. 359-382). Artsruni prensleri, İbn Miskavayh'ın vekayinâmesinde, birçok defâlar zikredilmiştir. 326 (937) senesinde Deylemî Serdarı Laşkarî'nin kuvvetleri Aşabat al-Tin'nin'de Zavazân hâkimi Atom b. Curcin (Gurgen) tarafından mağlûp edildi (İbn Miskavayh, I, 402; İbn al-Aşîr, VIII, 262). Atom, daha eski Artsruni koluna mensuptu, bu kol Hadamakert kolu tarafından ortadan kaldırıldı. 330 (940) tarihinde (ayn.

esr., II, 33) Azerbaycan hâkimi Daysam, Cacik b. al-Dayrânî (Gagik b. Deranik)'ye sığındı. 342 (953) senesinde (ayn. esr., II, 151) İbn Dayrânî ve İbn Cacik (muhtemelen Deranik b. Gagik), Daysam'ı, Muzafferilerden Marzubân'a teslim ettiler. 1021 senesinde, her taraftan tazyik edilen Senekherim, Vaspurakan'ı İmparator Vasil II.'e verip, karşılığında Sivas'ı aldı. Bu arada kırk bin Ermeni âilesi de kırallarını tâkip ederek oraya gittiler. Böylece Van ve çevresi Bizans imparatorluğu hudutları içine girdi (Mükrimin Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular devri, I, Anadolu'nun fethi*, İstanbul, 1944, s. 34, 36). 1046 senesi sonlarında Tebriz'den Van'a ve Vustân'a gelen Nâsır-ı Hüseyin (Sefernâme, trc. Abdülvehap Tarzi, İstanbul, 1967², s. 9)'in Van ismiyle zikr edip Vustân'ı çarşısı ve halkıyla tasvir etmesinden, Van'ın o tarihlerde pek ehemmiyetli bir yer olmadığı anlaşılmaktadır. Van, 1064'te Selçuklu hükümdârı Sultan Alparslan'ın oğlu Melikşâh tarafından, çevresindeki birçok kale ve şehirlerle birlikte fethedilmiştir (Mükrimin Halil Yınanç, ayn. esr., s. 58). Van havâlisinin Ahlat ile birlikte, 1100 tarihlerinde, Selçuklu sultanı Muhammed Tapar tarafından Emîr Sökmen'e verilmesi üzerine, Ahlat'ta Sökmenîler veya Ahlatşahlar (Ermenîşahlar) beyliği kurulmuş, Van da bu hânedânın hâkimiyetine girmiştir (Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk devletleri tarihi*, s. 86). Bu beylik zamanında, Van Gölü'nde işleyen gemilerle çevre şehirleri arasında irtibat kurulup ticâretin gelişmesiyle büyük bir refah devri yaşanmıştır. Ahlatşahlardan sonra, Van, 1207'de Eyyûbîlerin eline geçti (Osman Turan, ayn. esr., s. 118 ve 106). 1229'da, Celâleddin Hârizmşâh, Ahlat'ı aldıktan sonra, diğer şehirlerle beraber Van'ı da muhâsara ettirmişti. 1232'de Van, Anadolu Selçuklu hükümdârı Alâeddin Keykubâd I.'in hâkimiyetine girdi (Osman Turan, *Selçuklular zamanında Türkiye*, İstanbul, 1971, s. 377, 476). Argun Han (1284-1291)'dan itibaren, Van Gölü'nün şimal-i şarkisinde Aladağ, İlhanlıların yaylağı olmuş ise de, Van şehrine Hakkâri kürtleri hâkim idiler. Hamdullah Müstevfî Kazvinî (*Nuzhat al-kulûb*, nşr. Muhammed Dabîr-i Siyâkî Tahran, 1958, s. 119), Van'ı bir kale, Vustân'ı ise eskiden büyük iken o devirde orta büyüklükte bir şehir olarak târif eder. İklimi ve mahsûlâtı iyi olup, suyu bir dağdan gelir. Vergi geliri 53.400 dinardır. Bu miktar, civardaki Urmiye ve Erdebil'inkine nazaran hayli azdır. İlhanlı Devleti zamanından kalma muhâsebe usûllerini öğreten kitaplarda da, Van'dan bahsedilmeyip, Rum vilâyetinin bir bölgesi olarak Vustânîyya adının geçmesi, XIII. asrın ilk yarısında, Van'ın pek ehemmiyetli bir yerleşme merkezi olmadığını gösterir (Abd Allah İbn Muhammed İbn Kiyâ al-Mâzandarânî, nşr. Walther Hinz, *Die Risâla-ye Falâhiyya*, Wiesbaden, 1952, s. 168;

Nejat Göyünç, *Das sogenannte Gâme 'o' l-Hesâb des 'Emâd as-Sarâvi, Ein Leitfaden des staatlichen Rechnungswesen von ca. 1340*, Göttingen, 1962, basılmamış doktora tezi).

XIV. asır sonlarına doğru merkezleri Erciş olan Kara-Koyunlu (Faruk Sümer, *Kara-koyunlular*, Ankara, 1967, I) Türkmenleri, Van'a kadar hâkim oldular. Hâlen Gevaş, Erciş ve Patnos'ta mevcut kümbetler, onların bu havâlideki hâkimiyetlerine delâlet eden âbidelerdir (Oktay Aslanapa, *Doğu Anadolu'da Kara-Koyunlu kümbetleri, Yıllık Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Sanatı Tarihi Enstitüsü yayınlarından, I, 105-113). Timur, Aladağ'daki Kara-Koyunlu karargâhını yağma ettirdiğinde (1387), Van kalesi hâkimi Melik İzzeddin, önce mukavemet etmek istedi ise de, sonra itâatini arz etti. Timur'a karşı koyan kale, yirmi günlük bir muhâsaradan sonra zaptedilip halkın bir kısmı öldürüldü. Timur kalenin tahribini emretmişse de, bir kaya üzerine binâ edilmiş "şeddâdî bir yapı" olan kalenin bir taşı bile yerinden oynatılmadı (Nizâmüddin Şâmi, *Zafernâme*, trc. Necati Lugal, Ankara, 1949, s. 125; Hrand D. Andreasyan, *XIV. ve XV. yüzyıl Türk tarihine ait ufak kronolojiler ve kolojiler, Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1973, III, 86). Timur, Van hâkimi İzzeddin'i, Kürdistan vilâyetinin başına getirdi. Bu zât, zamanının pek çok hâdiselerine katılmış nâfiz bir şahsiyet idi (Abd al-Razzâk Samarkandî, *Maṭla' al-sa'dayn*, trc. Quatremère, *Notices et extraits des manuscrits*, XIV, 110, 153, 180). Van XV. asırda uzun müddet Kara-Koyunlulardan İskender Mirza ve Cihan-Şah [b. bk.]'in idâresinde kaldı (Abû Bakr-i Tihirânî, *Kitâb-i Diyârbakrîyya, Ak-Koyunlular tarihi*, nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara, 1962, I, 96; Hrand D. Andreasyan, ayn. esr., s. 119, 129, 136). Cihan-Şah'ın Uzun Hasan'a yenilip öldürülmesinden sonra da bölgeye Ak-Koyunlular hâkim oldular (Hrand D. Andreasyan, ayn. esr., s. 140 v.d.), fakat Van şehri, yine İzzeddin hânedânının elinde bulunuyordu. Hattâ, Ak-Koyunlulara halef olan Safevîlerin yükseliş devrinde, Zâhid b. İzzeddin II., Şah İsmâil ile dostâne münâsebetler te'sis etmiştir.

1534 yazında İrakeyn seferi esnâsında Vezirâzam İbrâhim Paşa Tebriz'e giderken, Van kalenin anahtarları kendisine teslim olundu; böylece şehir, Osmanlı hâkimiyetine girdiyse de seferin hemen akabinde Safevîler Van'ı geri aldılar (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 174; İskender Münşî, *Tarih-i Âlem-ârâ-yi Abbâsî*, s. 51). 1548 ağustos sonlarında kısa bir kuşatmadan sonra, Elkas Mirza'nın aracılığı ile, Safevî muhâfız tarafından müdâfaa edilen (Jean Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon*, Paris, 1887, s. 87) Van, Osmanlılara teslim oldu. Defterdar Çerkes İskender Paşa buranın beylerbeyiliğine tâyin olundu (Hammer, *Devlet-i*

Osmaniyeye tarihi, V, 147; VI, 10). Osmanlılar tarafından Van vilâyetinin 1557 (964)'den önce tahrir edildiği, tahrir olunan mahallere âit defterlerin ilgili mahallere gönderildiği, arşiv kayıtlarından (Başbakanlık Arşivi, *Mühimme*, nr. 2, s. 207; nr. 3, s. 71 v.d.) anlaşılmakta ise de, bu defterler bugüne kadar elimize geçmemiştir. Kanunî Süleyman devrinde Van beylerbeylerinin vazifeleri arasında, serhad muhafızlığı yanında, İran ahvâlî hakkında haber toplayıp İstanbul'a bildirmek (*Mühimme*, nr. 3, s. 167, 206, 314, 528; nr. 5, s. 297), İran'dan gelecek elçileri karşılayıp İstanbul'a göndermek (*Mühimme*, nr. 3, s. 232), hattâ bâzan elçilerin yolda oyalanmalarını te'min etmek (*Mühimme*, nr. 3, s. 235; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran siyâst münâsebetleri, 1578-1590*, İstanbul, 1962, I, 4, not 11, s. 5, not 18, s. 14, not 50, s. 44, not 67), hudut boylarındaki aşiretlerin hırsızlık yapmalarını önlemek (*Mühimme*, nr. 3, s. 194), paraya tamah edilerek İran tarafına at ve mühimmat satılmasına mâni olmak (*Mühimme*, nr. 5, s. 235) gibi hususlar zikredilebilir. XVI. asırda Van'da, Erciş ve Ahlat kalelerinin ihtiyacını karşılamak üzere, bir top dökümhânesi bulunduğu, bu işe gerekli demirin Kiği'dan, bakırın Küre'den getirildiği, döküm için kalıp yapmak üzere Van'a tâbi Hizân'dan toprak, Ahtamar'dan ardıc otu te'min edildiği bilinmektedir (Başbakanlık Arşivi, *Mâliyeden Müdevver Defterler*, nr. 2775, s. 693, 709, 748; Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun ekonomik durumu, Kanunî Süleyman ve II. Selim devirleri, -Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar-* Ankara, 1975, s. 89). Van Gölü'nde resmî işler için gemi işletilmesi yanında, Hakkâri beylerinin yiyecek ve levâzım naklinde kullandıkları gemiler de vardı (*Mühimme*, nr. 5, s. 462). Kanunî Süleyman devrinde şehrin nüfûsu ve bunun terekkebû hakkında elimizde olan iki kayıttan birisi, Van sâkinlerinden bin kadar hristiyanın birkaç gün süren toplantılar yapmaları ile ilgilidir (*Mühimme*, nr. 5, s. 123); diğeri ise, şehir hristiyanlarından bir kısmının Van Beylerbeyisi İskender Paşa tarafından kale burçlarının karlarını süpürmekle vazifelendirildikleri hakkındadır (*Mühimme*, nr. 6, s. 464).

XVI. asırda Osmanlı idâresinde Van, büyük bir inşâ faaliyetine mazhâr olur. Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, IV, 168)'nin bahsettiği ve bu asırda Van'da beylerbeyilik yapmış olan İskender Paşa, Rüstem Paşa, Hüseyin Paşa'nın ismiyle anılan kuleler, kalenin bu devirde tâmir gördüğüne delâlet etmektedir. Kale surları da birçok defa tâmir edilmiştir (*Mühimme*, nr. 86, s. 3, 5, 7; *Mâliyeden Müdevver Defterler*, nr. 3609, 3952, 8950 tür. yer.). Kalede eski bir manastırdan câmiye çevrilerek Sultan Süleyman'ın adıyla anılan mabedin, daha sonra zelzeleden minâresi yıkılınca Yeniçeri Ağası Ömer Ağa ta-

rafından tâmir ettirildiği (Evliyâ Çelebi, *ayn. esr.*, IV, 169), XVIII. asırda da kullanılmakta olduğu anlaşılmaktadır (*Divân-ı Hümayûn Ruûs Defterleri*, nr. 35, s. 229). Şehirde, XIV. asır sonlarında yapıldığı tahmin edilen Ulu-câmi (Oktay Aslanapa, 1970 *Temmuz Van Ulu Camii kazısı, Sanat Tarihi Yıllığı*, 1971, IV, 1-51; *ayn. mll.*, *Kazısı tamamlandıktan sonra Van Ulu Camii, Sanat Tarihi Yıllığı*, 1973, V, 1-25)'den başka, Rüstem Paşa'nın han, hamam ve dükkânları (*Mâliyeden Müdevver Defterler*, nr. 2775, s. 899), 1568'de Husrev Paşa tarafından inşa ettirilen diğer bir câmi, yine onun adına yaptırılan medrese ve türbe (Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 441) zikre değer. 1556'da Van'da bulunan kapalıçarşının kervansaray hâline getirilmesine teşebbüs edildiği (*Mühimme*, nr. 2, s. 1) gibi, 1580 sonlarında da Van'ın İskele-kapısı mahallinde yeni bir hamam yaptırılmıştı (*Mühimme*, nr. 46, s. 273). Hâlen harâbesi bulunan Kaya Çelebi Câmi'i'nin de, inşa tarzından, XVI. asırda yapıldığı tahmin edilmektedir (Emel Atsız, *Van'da Türk mimari eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi bölümü mezûniyet tezi, 1969-1970).

Van, XVII. asırda Osmanlı-Safevi harpleri sebebi ile dâimî olarak karşılıklı mücadelelere sahne olmuştur. Nitekim 1604 başlarında, Van'da kışlayan Şark seferi serdârı Cigala-zâde Sinan Paşa, Allahverdi Han kumandasındaki Safevi kuvvetlerinin tazyiki karşısında bir gemi ile Âdilcevaz yakasına çıkmış, fakat Van muntikası geniş ölçüde tahribe mâruz kalmıştır (Naimâ, *Tarih*, İstanbul, 1281, I, 397; İskender Münşi, *Tarih-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî*, s. 474-476; Gouvea, *Relation des Grandes Guerres*, Fransızca trc., Rouen, 1649, II. kitap, bölüm XVI-XVIII, s. 268-286; Arakel de Tauris, *Livre d'histoires*, Fransızca trc. Brosset, Petersburg, 1874, bölüm VI, s. 303-307; Hammer, *ayn. esr.*, VIII, 50). Revan seferinden dönerken 1635 teşrin I'inde Van'a gelen Murad IV., burada üç gün kalır (Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 176).

XVII. asrın başlarına âit olduğu tahmin edilen bir icmâl defteri (Başbakanlık Arşivi, *Tapu Defterleri*, nr. 730), o tarihlerde Van beylerbeyisi haslarının 1.120.000 akça, pâdişah haslarının 858.470 akça, Van beylerbeyliğine tâbi Van, Vustân, Erciş, Âdilcevaz kazâlarının cizye hâsılatının da 634.127 akçaya bâlig olduğunu, Van Gölü'nde üç tane hassa sefinesinin işlediğini, gelirinin 8.500 akçaya ulaştığını göstermektedir. Şehirde boyahâne, bozahâne, şemihâne v.s. bulunmakta olup, beylerbeyinin şehirdeki haslarından geliri 609.421 akçayı bulmaktadır. Yine XVII. asırdan kalma olduğu zannedilen Van şehri ve kalesine âit bir plan, Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunmaktadır (Jean-Louis Bacqué-Gramont, *Un plan ottoman inédit de Van au XVII^e siècle, Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1981,

s. 97-122) Aynî Ali Efendi (*Kavân-ı Âl-i Osman der hulâsa-i mezâmîn-i defter-i divân*, İstanbul, 1280, s. 33, 60-61), Van beylerbeyliğinin, on üç sancak ile bir hâkimlik (Bitlis)'ten müteşekkil olduğunu belirtir, gelirleri ve timarlıları hakkında mâlûmat verir. Kâtib Çelebi (*Cihannümâ*, s. 411 v.d.), Van'ın tarihini hulâsa ve şehirdeki yapıları tasvir eder. Lâkin XVII. asır ortalarında Van'ı en iyi tanıtan, 1655'te buraya gelen Evliyâ Çelebi (*ayn. esr.*, IV, 130-190)'dir. Ona göre, İç-kale'de Sultan Süleyman Câmi'nden başka, üçyüz kadar yeniçeri, topçu ve cebeci odaları, yedi mescid, bir tekke, üç sibyan mektebi ve dükkânlar vardı. Paşa sarayı, dizdar, yeniçeri ağası sarayları da burada idi. Şehrin kaleye nâzır tarafı hâric üç tarafı surlarla çevrili idi. Şarkta Tebriz kapısı, cenupta Orta-kapı, Paşa Sarayı'nın bahçesi köşesinde Uğrun-kapı, garp tarafında ise Yalı veya İskele-kapısı bulunmakta idi. Şehirde, altı medrese, yirmi sibyan mektebi, iki de dârü'l-kurrâ ve üçü hristiyan, yedisi müslüman olmak üzere on mahalle vardı. Van Ermenileri, kalenin tâmir ve hizmetlerine me'mur edildiklerinden haraçtan muaf tutulmuşlardı (*Seyahatnâme*, Topkapı Sarayı Kütüphânesi, Bağdad Köşkü Kütüp. nr. 305, var. 257^a). 1664'te Van'ı ziyâret eden Jean-Baptiste Tavernier (*Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, 1682, I, 249 v.d.), kalesinin çok müstahkem olduğunu kaydeder. XVIII. asra âit kaynaklarda, Mustafa Paşa Câmi'i (Başbakanlık Arşivi, *Divân-ı Hümayûn Ruûs defterleri*, nr. 29, s. 415), Tebriz kapısında Hacı Mustafa Efendi mescidi (*Ayn. defterler*, nr. 62, s. 86), sur dışında Hacı Mehmed Ağa mescidi (*Ayn. defterler*, nr. 120, s. 283) ile Şeyh Abdurrahman (*Ayn. defterler*, nr. 32, s. 136) ve Güllü zâviyelerinden (*Ayn. defterler*, nr. 134, s. 112) bahsolunmaktadır. 1819'da, isyân eden Van muhâfızı Derviş Mehmed Paşa, üzerine kuvvetler sevk edilince, İran'a sığınmışsa (Yahya Kalantarî, *Feth Ali Şah zamanında Osmanlı-İran münasebetleri, 1797-1834*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 1976, s. 110-113) da, kısa bir müddet sonra, İran'dan tard edilince Van'ı ele geçirmiş; fakat aynı sene ağustosunda Osmanlı kuvvetlerince Van zabt ve Derviş Paşa idâm olunmuştu. 1821'de İran veliahdı Abbas Mirza, Van'ı muhâsara ederse de, ele geçiremez (Yahya Kalantarî, *ayn. esr.*, s. 139; Mirzâ Takî Sipihr, *Nâşih al-tavârih-i salâtin-i Kâcârîya*, Tahran, I, 1286 v.d.; Watson, *A History of Persia*, London, 1866, s. 197-221).

XIX. asrın ikinci yarısında Van'da, şehri ve muntıkayı kalkındırma faaliyetlerine girişilir. 1861'de bir Ticâret Meclisi kurulur (Başbakanlık Arşivi, *İrade, Dahiliye*, nr. 32376). Şehirde bulunan hükûmet memûrlarının ve zabıtların kaldıkları binâ harâb olduğundan bir yenisi kiralanır (BA, *İrade*,

Meclis-i Valâ, nr. 20261). 1863'te, Bargiri, Erciş, Mahmûdiye, Gevas, Şitak (Çitak), Müküs, Vustân, Âdilcevaz ve Ahlat mülhak kazâlarını ihtivâ eden Van sancağında, ikişer bölük süvârî ve piyâde askeri emniyet vazifesine me'mûr edilir (BA, *İrade, Meclis-i Valâ*, nr. 22029). Van ve Hakkârî mutasarrıfı Mehmed Veysi Paşa'nın İran'dan getirtilen tecrübe ekimi yaptırdığı pamuk tohumundan bire on üç hâsılât elde edilmesi ve İstanbul'a gönderilen mahsûl örneklerinin beğenilmesi üzerine ertesi sene daha geniş bir sâhaya pamuk tohumu ekilmesine teşebbüs edilir (BA, *İrade, Dahiliye*, nr. 35282). 1864'te de Kaya Çelebi Câmi'i'ne bitişik bir rüşdiye mektebi yapılı (BA, *İrade, Meclis-i Valâ*, nr. 23045).

Aynı asırda Van, pekçok Avrupalı seyyah ve araştırmacının uğrağı olmuş; bunlar tarafından birbirini tutmayan bilgiler verilmiştir: 1805'te Napoléon'un elçisi olarak İran'a giden Amédée Jaubert (*Voyage en Arménie*, 1821, s. 138 v.dd.), şehir hakkında kısa bilgi verir ve nüfûsunu 15-20.000 kişi olarak tahmin eder. 1827'de Fransız Asya Cemiyeti tarafından Van havâlisine gönderilen arkeolog Friedrich Eduard Schulz (*Mémoires sur le lac de Van et ses environs*, J.A. 3. seri, 1840), Van kalesi ve binalarını tasvir eder, nüfûsunu da 10-12.000 kadar tahmin eder. Schulz, çevredeki 42 çivi yazılı kitâbenin kopyelerini çıkartarak 1828'de Paris'e gönderir, lâkin kendisi ertesi sene yerliler tarafından öldürülür. 1835'te Van'da İngiliz Konsolosu bulunan I. Brant (*Notes of a Journey through a part of Kurdistan*, J.R.A.S., 1840, X, 403), şehir ahâlisini teşkil eden yedi bin âileden iki bininin Ermeni, diğerlerinin müslüman olduğunu belirtir. Buna göre nüfûsun 35.000 kişi kadar olduğu tahmin edilebilir. 1839'da Van'ı ziyâret eden Charles Texier (*Description de l'Arménie la Perse et la Mésopotamie*, 2. kısım, Paris, 1852, s.18), şehrin kapıları, câmileri v.s. hakkında bilgi verir; nüfûsunu da, bir kısmı Ermeni olmak üzere 50.000 kadar gösterir. Xavier Hommaire de Hell (*Voyage en Turquie et en Perse*, Paris, 1855, III, 509-513) de, 1846'da, Van'da iki bin kadar ev bulunduğunu, halkının yarı yarıya müslüman ve Ermeni olduğunu, Ulu-Câmi ile birlikte üç câminin bulunduğunu, Van'daki muhâfız askerlerin sayısının iki bine ulaştığını bildirir. 1850'de Layard (*Nineveh and Babylon*, London, 1853, s. 389 v.dd.), Van'ın nüfûsunun 12-15.000 arasında olabileceğini tahmin etmiştir. Erzurum'daki İngiliz konsolosu G. Taylor (*Travels in Kurdistan*, J.R.A.S., XXXV, London, 1868) da, 1868'de Van ve çevresindeki nüfûsu, 17.000'i müslüman olmak üzere, 42.000 tahmin etmiştir. 1882 tarihli Osmanlı istatistiklerinde (Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, 1977, II, 201), Van'ın nüfûsu, 51.149 olarak gösterilmek-

tedir; bunun % 36'sı müslümandır; fakat bölgede Ermeniler umûmî nüfûsun ancak % 22'sini teşkil etmektedirler. Mayevsky, 1889'da Van nüfûsunu, takriben iki bini müslüman, iki bin dokuz yüz kadar Ermeni olmak üzere 4.900 âile olarak tahmin etmiştir. Vital Cuinet (*La Turquie d'Asie*, Paris, 1892, II, 654, 691), Osmanlı salnâmelerine dayanarak, iki sancaktan mürekkeb Van vilâyeti ve nüfûsu hakkında bilgiler verir. Van'da 500 kadar da Yahudi bulunuyordu. Lynch, 1898'de şehrin 30.000 nüfûsunun üçte birinin müslüman olduğunu öne sürer, ayrıca, şehrin planını, tarihçesini ve gördüğü tarihî yapıları resimleri ile birlikte verir; Ulu-câmi dışında, Kaya Çelebi, Husreviyye ve Topçu-oğlu câmilerinden bahseder. Onun tasvirinden Ulu-câmi'in, o tarihte kubbesinin çökmüş, harap halde bulunduğu anlaşılmaktadır (H. F. B. Lynch, *Armenia, Travels and Studies*, London, New-York, Bombay, 1901, II, 79-107 arasındaki resimler; bu câminin planı ve tamamlayıcı bilgiler için bk. Walther Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig, 1913, s. 73 v.d.; Oktay Aslanapa, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Van'daki arkeolojik kazılar da 1879'dan itibaren zaman zaman İngiliz, Alman, Rus ve Türk kazı hey'etleri tarafından devam ettirilmiştir (A. H. Sayce, *The Cuneiform Inscriptions of Van*, J.R.A.S., 1882, XIV, 377; C. F. Lehmann-Haupt, *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil. hist. Klasse, IX/3, 1906, s. 65; *ayn. mll.*, *Armenien einst und jetzt*, Berlin, 1910, II/1, 463-478, 523; Victor Pietschmann, *Durch kurdische Berge und armenische Städte, Tagebuch der österreichischen Armenienexpedition 1914*, Viyana, 1940, 304-326; I. J. Marr, I. A. Orbeli, *Archaeologiceskaja ékspeditsiya 1916 g.v. Van*, Petrograd, 1922; A. Erzen, E. Bilgiç, Y. Boysal, B. Ögün, 1959 *Van-Toprakale sondajları ve bölgedeki çalışmalar*, *Türk Arkeoloji Dergisi*, X/2, 1960, s.5-22; Boris Piotrowski, *ayn. esr.*, s. 20-24).

1895 senesi sonlarında Van Ermenilerinin, şehirdeki yabancı konsolosların teşviki, İran Ermenilerinin ve Rusların tahrik ve desteği ile çıkardıkları ayaklanmada (Mehmed Hocaoglu, *Arşiv vesikalarıyla tarihte ermeni mezâlimi ve ermeniler*, İstanbul, 1976, s. 313-354), Ermeni ve müslüman halktan yüzlercesi hayatlarını kaybetti (*Blue Book 1816*, nr. 8). 1915 senesi ilkbaharında da şehir ve civarındaki Ermeniler isyan hâlindeydi (*Deutschland und Armenien 1914-1918, Sammlung diplomatischer Aktenstücke*, nşr. Johannes Lepsius, Postdam, 1919, s. 65; Mehmed Hocaoglu, *ayn. esr.*, s. 610-644). 20 mayıs 1915'te Rus birliklerinin Van'ı işgal ederek Ermenilerle işbirliği yapmaları üzerine şehrin müslüman halkı göçe mecbur kaldı. Musul, Diyarbekir, Adana v.s.'ye hicret edenler oldu (İbrahim Arvas,

Tarihî hakikatler, Ankara, 1964, s. 13-16). 4 ağustos 1915'te şehir, bir Türk taarruzu ile geri alındı ise de, ayın sonlarında yine Ruslar tarafından zapt edildi. Rus işgali, 18 kânun I. 1917 Erzincan müttâ-rekesine kadar devam etti. Şehir isyan ve karşılıklı el değiştirmeler dolayısıyla, 8 nisan 1918'de Türk birliklerinin Van'a girişi sırasında tam bir harâbe hâlinde idi.

Cumhuriyet devrinde Van, Hakkâri sancağından ayrılarak tek başına bir vilâyet hâline getirildi. 1927'de bu vilâyete bağlı kazâlar Van, Erciş, Başkale, Çatak, Gevaş, Muradiye ve Saray (Mahmudiye) idi. Yeni şehir, Van'ın bağlı kısmında kuruldu.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Şaraf Hân, *Şaraf-nâme* (nşr. Veliâminof-Zernof), II, 448-445; J. Shiel, *Journey from Tebriz, through Kurdistan, JRGS* (London, 1838), VIII; C. Ritter, *Erdkunde*, IX, 972-1009; G. Pissou, *De Trébizonde à Bitlis par Erzeroum, Tauris et Van* (Bull. Soc. géogr. Commerciale, XIV, Paris, 1891/1892); V. T. Mayevsky, *Voyenno-statisticheskoye pisaniye Vanskagoi Bitlis kago vilayetov* (Tiflis, 1904); Markwart, *Südar-menien und die Tigrisquellen* (Vienna, 1930). (NEJAT GÖYÜNÇ.)

VANKULİ [Bk. VANKULU.]

VANKULU. VANKULİ, Süleyman I. (926-974=1520-1566), Selim II. (974-982=1566-1574) ve Murad III. (982-1003=1574-1595) devirlerinde yaşamış bir fıkıh âlimi ve lügatçi'dir. Asıl adı Mehmed olup, Van'da doğduğu için bâzı kaynaklarda (bk. msl. Atâî, *Zeyl-i Şakayik*, İstanbul, 1268, s. 316; *Osmanlı müellifleri*, II, 48; *Siicill-i Osmânî*, IV, 130; *Mu'cam al-Mu'allifin*, XII, 33) Vâni nisbesine rastlanıyorsa da, daha çok Vankulu lakabıyla tanınmıştır. Vankulu lakabı, bâzı yazmalarda (bk. *Tarîh-i bayyinat*, Bağdadlı Vehbî ktp., nr. 2070 var. 92b) ve kitaplarının sonradan yapılan tablâlarında görülmüyorsa da, içlerinde kendi hattı ile olanlar da dâhil (bk. Süleymaniye ktp. Yazma Bağışlar nr. 985, var. 1^a, 187b) bâzı yazma eserlerinde Vâni nisbesi yer almaktadır.

Mehmed Efendi'nin tahsil devresi hakkında kâfi bilgi yoktur. Ancak, eserleri, Atâî'nin de işaret ettiği gibi (s. 316), ciddî bir tahsil devresi geçirdiğini gösteriyor. Arap ve Fars dillerine karşı ilgisinin hayli eski oluşuna tercüme eserleri şahâdet etmektedir.

Çeşitli medreselerde müderrislik yapan Mehmed Efendi'nin bu vazifesi ile ilgili ilk tarih Hicrî 970 (1562) olarak görülmektedir. Kırkaç Medresesi'nden ma'zul iken, bu senenin zilhiccesinde Hâcegi-zâde yerine Mahmud Paşa Medresesi müderrisi oldu. Ancak bu vazifesinde 17 ay kadar kaldı; 972 senesi cemâziyelevvelinde Fevrî Efendi yerine Hankâh Medresesi'ne naklolundu. Burada da 21 ay kadar kaldı ve 974 rebiülâhırında azlolundu. Onu

986 rebiülâhırda Atik Ali Paşa Medresesi'nde müderris olarak görüyoruz. Burada geçirdiği 34 aylık müddet onun en uzun hocalık devri olmuştur.

H. 979 rebiülevvelinde Rodos müftüsü tâyin edilen Mehmed Vâni Efendi, 981 senesi muharreminde muallim-i sultânî Sâdeddin-i sâni yerine Sahn-ı seman medresesine geçerek 2 seneye yakın bir zaman bu vazifede bulundu ve 982 zilkadesinde Manisa müftülüğüne getirildi. Uzunca bir müddet burada kaldıktan sonra 988 şabanında Selânik kadılığına tâyin edildi. Burada huzursuz olduğu anlaşılan Mehmed Vâni Efendi kendi arzusu üzerine 989 cemâziyelevvelinde daha az yevmiyeli Kütahya kadılığına getirildi ve burada 991 zilhiccesine kadar kaldı.

Onun son senelerinde kabûl ettiği en mühim vazife şüphesiz ki, Medine kadılığıdır. 998 ramazanında tâyin edildiği bu vazifesinde 21 ay kadar kaldı ve hayata bu şehirde gözlerini yumdu (receb 1000=nisan 1592).

Mehmed Vâni Efendi'nin oldukça zengin bir edebî hayatı da vardır. Te'lif tarihi bilinmemekle beraber, Arapça olarak yazdığı, *Tarîh-i bayyinat*'ı herhalde kadılığa başladığı tarihten sonra kaleme almış olmalıdır. 10 varak tutan ve bizzat kendisinin risâle dediği bu küçük çalışmasının (bk. Bağdadlı Vehbî Efendi ktp., nr. 2070/10, var. 92b-102b) mukaddemesinde, kadılığa başladıktan sonra şer'i meselelerle ilgili ahkâmı müteber fetva mecmuâlarından rahatlıkla bulabilmesine mukabil delillerin (beyyine) tutarsızlığı hâlinde bâzı güçlüklerle karşılaştığını, zîrâ bu hususlarda tercih edilecek usûllerin eserlerde kaydedilmediğini ve câri kaidele-rin derli toplu bir şekilde ortaya konulmadığını, mevcut olanların ise dağınık halde bulunduğunu zikreder. Bu hâlin kendisini eserini te'lif sevkettiği anlaşılan Mehmed Efendi, tercih mes'alesiyle alakalı hususları müteber eserlerden toplamış, bu meyanda hatırına gelen bâzı mes'eleleri cevaplandırmış, nakiller yaptığı eserlerdeki müphem tarafları açıklamıştır. Risâlenin sonlarında kaydettiği gibi iki delilden (beyyine) birinin tercihinde 6 şık zikretmiş ve bu şıklardan herbiri için müteber fetva mecmuâlarından birer misâl vermiştir (var. 100^a). İstifade ettiği kitaplar arasında al-Zayla'î'nin *Kitâb al-da'vâ'sı* (var. 93b), al-Sarahsî'nin *Muhtâ'î* (var. 97b, 98b, 101a), *Muhtasar al-muhtâ'î* (var. 94a, 99b), *Câmi' al-fusûlayn* (var. 94b), *al-Vaciz* (var. 93b), *al-Durar va'l-gurar* (var. 96a) ile *al-Fatava al-Bazzaziyya* (var. 96a), *al-Tâtârhanıyya* (var. 94b, 96a, 102b), *Fatâvâ-i Kâdihân* (var. 102b) gibi fetva mecmuâ-ları yer almaktadır (Bu risâlenin diğer nüshaları için bk. Süleymaniye ktb., Mahmud Efendi, nr. 1026/4, 173b-183a; Bayezid Devlet ktb., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 844/3, 164b-171b).

Mehmed Vâni Efendi Fars edebiyatı ile de meşgul olmuştur. Bu meyanda al-Gazzâlî'nin Farsça olarak

kaleme aldığı *Kimiyâ-i saâdat*'ini Türkçe'ye tercüme etti. Bu tercümenin elimizde bulunan güzel bir nüshası (bk. Süleymaniye ktb., Hamidiye, nr. 636), ferağ kaydı olarak H. 971 tarihini taşımaktadır (tercümenin diğer bir nüshası Mahmud Efendi Kütüphânesindedir, nr. 1756). *Şarh Miftâh al-nacâh* adlı 9 varaklık küçük risâle (bk. Ayasofya ktp., nr. 1933)'sinin girişinde, bu şerhi, hatırını kıramayacağı bir zatın isteği üzerine kaleme aldığını söylemektedir. Şerhin esâsı Ali'ye isnat edilen *al-Vasila ilâ kull hayr va falâh* diye tanınmış duadır (var. 1b).

Mehmed Vâni Efendi, Kütahya kadılığından ayrı-lılıp (H. 991), Medine kadılığına getirilinceye (H. 998) kadar geçen 7 senelik bir devrede kendini bu nevî çalışmalara vermiştir.

al Sayyid al-Şarîf (ölm. 816=1413)'in ferâize dâir serhine yazdığı hâşiyesini h. 992 senesi şevvalinde tamamladığına bakılırsa bunu, bu devrenin belki de ilk semeresi olarak kabûl etmek gerekir. Bugün elimizde Mustafa el-Kefevî hattıyla mevcut güzel bir nüshasının (bk. Şehid Ali Paşa ktp., nr. 1093) son varığında da kaydedildiği üzere (var. 112a) el-Sayyid el-Şarîf Sirâcu'd-din Muhammed al-Sacâvandi'nin (H. VI. asrın sonları), *Ferâiz es-Secâvendî* veya *Farâiz es-Sirâciyya* diye tanınan meşhur eserini şerhetmişti. Molla Husrev'in (ölm. 885=1480) medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş olan *Durar al-hukûm*'ına yazdığı tâlikat (bitiş tarihi 995=1586; eserin diğer nüshaları için bk. Çorlulu Ali Paşa, nr. 178; Süleymaniye ktb., Pertev Paşa, nr. 166; Yazma Bağışlar, nr. 36; Fatih, nr. 1599 v.d.) da bu devresinin mahsûlüdür. Eserin kendi hattıyla elimizde bulunan bir nüshasının (Süleymaniye ktp. Yazma Bağışlar, nr. 985) mukaddemesinde oğlu Pir Mehmed'in, *al-Durar*'i kendisinden okurken bâzı notlar aldığını, bu sırada gerek şârih gerek müstensihden gelen bâzı hataları işaret ettiğini söylemekte ve eseri temize çekmeden önce oğlunun vefât ettiğini kaydetmektedir. Bütün bu çalışmaların yanı sıra şüphe yok ki ona islâm edebiyatında asıl şöhreti el-Cevherî'nin (ölm. 396=1005'ten sonra) *al-Şihâh*'ını Türkçe'ye tercüme etmesi sağlamıştır. *al-Şihâh*'ın zengin ve güvenilir muhtevâsı ile istifadeyi kolay hâle sokan tertibi, kısa zamanda Farsça ve Türkçe'ye de tercüme edilerek bu dillerin edebiyatlarında da mürâcaat kitabı olarak yerleşmesine âmil olmuştur. *al-Şihâh*'ın, Kara Pîrî diye tanınan Pir Mehmed b. Yusuf Ankaravî (ölm. 886=1481)'ninkinden sonra bugün elimizde bulunan en eski tercümeleri arasında yer alan Mehmed Vâni'nin daha mükemmel tercümesi *Vankulu lügatı* diye tanınmıştır. Dinî ilimlerin ve şeriat ahkâmının esaslı şekilde öğrenilmesinin iyi Arapça bilinmesine bağlı olduğunu düşünen mütercim, girişte *al-Şihâh*'ın, bu sâhanın ileri gelenlerince itirazsız bir kabûl gördüğünü, an-

cak üslûbunun belîğ ve karışmamış Araplarınkinden olduğunu, bunu tercümeğe teşebbüs eden al-Ahterî ile *al-Şurâh* sahibinin bâzı hatalar yaptığını söylemekte, bunun üzerine lûgate karşı beliren ihtiyaç dolayısıyla kolaylıkla istifade edilsin diye tercümeğe karar verdiğini ifade etmektedir. Mehmed Vâni Efendi'nin H. 997 cemâziyelevvelinde bitirdiği bu tercüme (değerli eski yazmaları için bk. Es'ad Efendi, nr. 3288; AS, nr. 4756 ve Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1097), İbrahim Müteferrika'nın 1141 (1728)'de bastırıldığı ilk eserlerden biri olup, 1188 (1774)'de ikinci baskısı yapılmıştır.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(A. SUBHİ FURAT.)

VANŞARISI [Bk. VENŞERİSİ.]

VARADİN, Petrovaradin (Almanca Peterwar-dein, Macarca Pétervárad)'in Türkçe adı olup, bugün Yugoslavya'nın Tuna Banatı (Voyvodina muhtar eyâleti)'nin merkezi olan Novisad (Neusatz)'ın belediye hudutları içinde, Belgrad-(Varadin)-Novisad-Subotica-Budapeşte anayolu üzerinde, Tuna'nın sağ sâhilinde kurulmuş meşhur bir kale ve şehir. Köprülerle bağlı olduğu Novisad'la, 1929'da idârî bakımdan birleşmiş olup, nüfûsu 1921'de 5.000'den ziyâde (1961 sayımına göre 8.143) idi.

Tuna'dan 49 m. yükseklikteki fevkanî Yukarı (iç) kale, Fruška Gora'nın en şimalinde 128 m. irtifâi olan bir kolunun teşkil ettiği ve üç tarafı nehre uzanan sarp bir somaki kayanın üzerinde bulunmaktadır; Aşağı-kale ise, kayanın şimal eteğindedir. Aşağı-kale'nin, güzel bir çarşısı, bir aslı, iki tâli sokağı, birkaç katlı evleri, küçük avluları, birkaç kapısı, su dolu hendeği bulunmasına karşılık, kısmen restore edilmiş olan Yukarı-kale'de, evler mevcut olmayıp, yalnızca askerî te'sisler ve Türklere karşı yapılan muhârebelerde alınmış garnîmetlerle dolu meşhur bir cebelhâne vardır. Evleri 10-12.000 kişiyi istîab edebilen iki kalenin içinde hâlâ müteaddid tabyalar mevcuttur. Hisarla Karlofça arasındaki yol üzerinde binâ edilmiş olan şehrin etrafında pek çok bağlar vardır. Ahâlisi zirâatle uğraşır. Hâlen şehir civârında bir zirâî âletler fabrikası bulunmaktadır.

Varadin'de Mithra kültünün bakıyyelerini ihtivâ eden bir yerleşme yeri, Romalılar tarafından I. asra doğru genişletilerek Cusum adıyla isimlendirilmiş ve burada devamlı asker bulundurulmuştur. V. asırda, Atilla Hunları tarafından zabtedilen Varadin'e, Hunların dağılmasından sonra, muhtemelen Slovenler hâkim olmuştur. Bu Roma kolonisi muahhar Petricum adını, efsâneye göre, burada, I. Haçlı seferi için asker toplamış olan Râhip Pierre l'Ermite'den almıştır. Herhâlde şehir, Bizans imparatoru Manuel Komnenos (1143-1180)'un Macarlarla muhârebeleri sırasında Petrikon adıyla anılıyordu. Varadin, kısa bir müddet

Bizans'a tâbi olduktan sonra, Macar hâkimiyetine geçmiş ve Kral Bela IV., 1237'de şehri ve kral sarayını, Cisterciyenler râhiplerine hibe etmiş, onlar da burada Belefontis de Monte Varadinpetri manastırını binâ etmişlerdir. [Râhipler, buradaki mülklerini korumak için, 1330-1340 senelerinde bir kale inşa etmişler, 1490-1494 senelerinde ise başpiskopos Petrus de Warda, kaleyi genişletmiştir.] Varadin gibi, zikredilen manastır da, 1439'dan itibaren Maçva banunun kontrolüne geçmiştir. 1522-1526 arasında, Varadin, Tuna'da seyreden saykaların üssü olmuştur.

Macaristan'ı Türk hâkimiyetine açan Mohaç seferine çıkış sırasında, Belgrad'dan Sirem yakasına geçiş müteâkıp, vezirâzâm ve Sêrdâr-ı ekrem Makbûl İbrâhîm Paşa [b. bk.] 2.000 yeniçeri ve Rumeli vilâyeti sipâhisiyle pek müstahkem Varadin (Kemal Paşa-zâde'de "Petrovaradin", diğer Türk kaynaklarında "Petrovaradin" ve daha yaygın şekliyle "Varadin")'in zaptına me'mur edildiğinden, 3 şevvâl 932 (13 temmuz 1526) cuma günü şehir önünde kounmuştur. Türk kuvvetleriyle muhârebeyi kabûl eden düşman, ağır kayba uğrayıp kaleye sığınmağa mecbur olduğu gibi, Macar serdârı ve Kalócsa başpiskoposu Tomor Pavli (Tomory Pál)'nin Tuna'nın öte yakasına geçerek, kale müdâfilerini takviye ve teşvik etmesi, gemileri ve nehir kıyısına koyduğu toplarıyla, Osmanlı ince donanmasını daha ileri gitmekten men'e çalışmasına mukabil, Süleyman Reis kumandasındaki irili-ufaklı 800 gemiye bindirilmiş Osmanlı kuvvetlerinin müessir ateşiyle, Macar topları susturulup, gemilerinin İlok'a, Pavli'nin de süvârileriyle birlikte Segedin'e çekilmesi te'min edildi. 15 temmuzda, abanoz gibi sert ağaçla tahkîm edilmiş surları yıkılarak şehrin varoşu zaptedilmekle, müdâfîler, ev ve barklarını ateşe verip yangını siper etmek suretiyle iç-kaleye sığındılar. Kale her taraftan ihâta olunup bombardıman edilmesine, yer yer lağımın kazılarak surlarda gedikler açılmasına rağmen, Georg Alapin kumandasındaki müdâfîler, hisarın metânetine güvenerek mukavemette ısrar etmişler, hattâ hücum hazırlıkları henüz tamamlanmadan yapılan iki yürüyüşü püskürtmeğe muvaffak olmuşlar ise de, 17 şevvâl (27 temmuz) cuma sabahı patlatılan lağımınla surlarda açılan iki gedikten yapılan umûmî hücumla kale kahren zapt olunmuştur.

Aynı gün câmie tahvil edilen kilisede cuma namâzı kılınıp, hutbede Kanunî'nin ismi zikredilmişti. Harâb olan yerleri tâmir edilen kal'eye muhafaza kuvveti, kadı ve dizdâr tâyin olundu (Kemâl Paşa-zâde Ahmed Şemseddin, *Mohaç-nâme*, nşr. Pavet de Courteille, Paris, 1859, s. 51-68; Celâl-zâde Sâlih, *Mohaç-nâme*, Üniv. Kütüp. TY nr. 1285, var. 18b-20a; Celâl-zâde Mustafa, *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik*, Üniv. Kütüp. TY nr. 5997 var. 109b-111a; Matrakçı, Nasuh, *Süleymân-nâme*, Re-

van Köşkü Kütüp. nr. 1286, var. 107b-115a; Bos-tan, *Süleymân-nâme*, Ayasofya Kütüp. nr. 3317, var. 83a-86a; Peçuylu İbrahim, *Tarih*, İstanbul, 1281, I, 85; J.v. Hammer, *Devlet-i Osmaniye tarihi*, trc. M. Atâ, İstanbul, 1330, V, 58, 290 v.d.).

XVI. asrın ikinci yarısında tanzim olunduğunu tahmin ettiğimiz bir mufassal tahrir defterine (Başbakanlık Arşivi, *Tapu-Tahrir Defteri*, nr. 437, s. 126) göre, pâdişah haslarına dâhil Varadin varoşunda, 68 ev ile 12 dul kadın nüfusu bulunduğu, öşür ve tekâlif-i örfiyyesinin 3.740 akçaya bâlig olduğu anlaşılmaktadır. 1075 (1665)'te Varadin'i ziyaret eden Evliyâ Çelebi (*Seyâhatnâme*, VII, 146 v.d.), yedi büyük kulesi bulunan sekiz-köşeli iç-kalede, 200 ahşap bahçesiz ev, Sultan Süleyman Câmii, cebehâne, zahire ambarları; aşağı varoşa ise, ahşaptan altı-üstü bahçeli evler, 3 medrese, 4 sib-yân mektebi ile câmi, han -iskele başındakinin mükellef olduğunu, hamam ve zâviyelerin bulunduğunu, çarşısında her ülkenin kıymetli metânın satıldığını, şehrin bağ ve bahçelerinin çokluğunu tesbit eder. Seyyâhımızın 150 akça pâyeli olarak kaydettiği Varadin kadılığının, üç yıl sonra kazaskerlikçe yapılan tanzimde mansıb tahsisatının kezâ 150 akça ve derecesinin "râbia" olarak tesbit edildiği görülmektedir (Muammer K. Özergin, *Rumeli kadılıklarında 1078 düzenlemesi, İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı*, Ankara, 1975, s. 262, 306).

Önünde, Tuna 350 m. kadar genişlediğinden, hussûsiyle ordunun Erdel'e gidiş ve dönüşünde Varadin, bir geçit yeri olarak kullanılmıştır. Bu cümleden olarak Mohaç seferinden avdetle ordu, Varadin karşısında, gemiler üzerine kurulan köprüden geçtiği (teşrin I. 1526; Peçuylu, I, 101, v.d.) gibi, Birinci Viyana seferinden dönüşte de Varadin köprüsü aşılmış (*ayn. esr.*, I, 139); 1596 Eğri seferine giderken Sirem'den Segedin (Szeged) yakasına geçişte, eskiden kalan köprü yerleri üzerine tombazlarla kurulan köprü kullanılmış (Topçular Kâtibi Abdülkadir, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, Viyana, Nati-onal bibliothek, mixt. 130, var. 69b; Naimâ, *Tarih*, İstanbul, 1283, I, 146 v.d.), dönerken aynı geçitten geçilmiştir. Kezâ Avusturya seferi serdârlarından Satırcı Mehmed Paşa, 1598 Varad (Grosswar-dein); ertesi sene İbrâhîm Paşa, Uyvar (Ersekuj-var) ve Yemişçi Hasan Paşa, 1602 seferinden dönerlerken aynı geçidi kullanmışlardır (*ayn. esr.*, I, 204, 225, 303, 305).

Kanunî Sultan Süleyman'ın Mohaç seferi sırasında zaptedilen Varadin, 161 sene sonra, 1687 ağustosunda, Mohaç ovası ağzında Şikloş yakınlarında, Sadrazam Sarı Süleyman Paşa'nın hezimetini müteâkıp, Türk kuvvetlerince tahliye olunmuştur. Bu mağlûbiyet üzerine sadrazâm, önce Osek (Eszek) sonra Vukovar üzerinden Varadin'e gelmiş (18 şevvâl 1098=27 ağustos; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyi'ât*, Viyana,

National bibliothek, H.O. 85, 128a), orduda aleyhine umûmî bir ayaklanma çıkması üzerine, Belgrad'a firar (5 eylül), sonra da İstanbul'a giderek sadâret mührünü teslim etmiş (Ö. Faruk Akün, *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve mirahur Sarı Süleyman Ağa mücâdelesini ile ilgili bir konuşma zaptı, Tarihîyat Mecmuası*, 1980, XIX, 43 v.d.), ancak, Süleyman Paşa'nın azli ve müteâkiben idâmı, isyânı yatıştırmaya yetmemiş, ordunun İstanbul'a gelerek Mehmed IV.'i hal'e teşebbüsü, serhaddin boşalmasına ve dolayısıyla bu fırsattan faydalanan Avusturyalıların Macaristan'da mukavemet eden son Türk mevkiilerini de ele geçirmelerine yol açmıştır. Bu arada, Avusturyalılar tarafından muhâsara edilen, Drava üzerindeki Valpova'nın imdadına gönderilen Hazinedâr Hasan Paşa'nın firârı, Navluncu Hasan Paşa'nın da Osek'i bırakıp Belgrad'a gelmesi üzerine, Varadin muhafızları da kaleyi terk ederek Belgrad'a çekilmekle bütün Zemun ovası Avusturyalıların eline geçti (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Tarih*, İstanbul, 1928, II, 292 v.d.).

Türklerin tahliyesi sırasında Varadin şehri, Tuna tarafı hariç, surlarla çevrili olup giriş yeri cenupta idi. Kalenin şarkında ve içinde ikişer yarım kule, kezâ içinde bir dizdâr köşkü mevcuttu. Belgrad ve Erdel'e tevcih ettikleri taarruzlarında Varadin'i üs olarak kullanan Avusturyalılar, surları tâmir, cenup kısmına üç burçlu bir tabya ilâve, kaleyi mânia ve hendeklerle tahkîm, şimâl kısmına da Tuna'ya kadar uzayan istihkâmlar binâ ettiler. Köprülü-zâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın Salankamen önlerindeki şehâdetinden (20 ağustos 1691) sonra, Zemun yakasının Türkler tarafından geri alınması güçleşmiş, müteâkıp ay içinde ince-donanmanın Varadin önünde Avusturya gemileri ve askeri üzerine galebesi, kalenin istirdâdî imkânını yaratmışsa da, bu fırsattan faydalanılamamıştır (Silâhdar, II, 607). Ertesi sene, Avusturyalılar kaleyi tevsi girişerek Leopold burcunu inşa, varoşun cenup ve şarkını derin hendeklerle çevirip, mâniâlarla tahkîm; siperlere 14.000 piyâde yerleştirip şehri iki köprü ile karşı yakaya bağladıkları gibi, nehrin iki yakasına tabyalar binâ ederek içine toplar yerleştirdiler. Ayrıca toplarla mücehhez 9 kalyonu köprü hizasında, 19.000 Macar ve Avusturya süvârisini de karşı yakada savaşa hazır bulundurdular.

Bütün bu tahkîm ve takviyeler, kaleyi zapt için Sadrazâm Süreli Ali Paşa'nın 1694 sonbaharında giriştiği harekâtın akım kalmasında müessir oldu: Avusturyalıların Varadin civârında yığınak yaptığının dâir haberler gelmesi üzerine, bu mes'eylele ilgilenmesi emrolunan Ali Paşa, ağustosta Belgrad'a gelip Varadin kalesinin zaptını kararlaştırdıktan sonra, Zemun yakasına geçerek 19 muharrem 1106 (9 eylül 1694) tarihinde kale önüne kondu. 17-18 eylül gecesi, 20 koldan siper kazılıp toplar

yerleştirilerek 19 eylûlden itibaren kalenin bombardımanına başlandı. İnce-donanmanın müessir ateşi, düşman kalyonlarını kale altına sığınmağa mecbûr ettiği gibi, 21 eylûl günü Avusturyalıların yaptığı hücum, kayıplar verdirilerek püskürtüldü. Ancak, aynı gün takviye kuvvetleri alan düşmanın, yeni tabyalar inşa ederek inadla ateşe devam ettiği görüldü.

Teşrin I. başından itibaren sekiz gün devamlı yağın yağmur, siperleri ve yaklaşma yollarını doldurup askeri tâkatsiz düşürerek ileri hareketten alıkoyuyordu. Buna, 7-8.000 kişilik Avusturya ve Macar imdâd kuvvetlerinin Segedin'e geldiği, imparatorun meşhûr Macar beylerini asker toplamağa me'mûr ettiği haberleri de eklenince, hayli kayıp veren askerin mânevîyatı bozulmuş, yapılan müşâvere sonunda, Belgrad'a çekilmenin münâsib olacağı tesbit edilip, topların kısmen donanma, kısmen de ordu ile nakli kararlaştırılarak, 23 günlük muhâsardan sonra 14 eylûlde geri dönlmüştür. (Muhâsaranın mufassal tasviri, vezirâzâmın maiyetinde bulunan ve fakat ismini vermeyen bir müellifin kaleme aldığı *Târîh-i Varadin* [Revan Köşkü Kütüp. nr. 1312, var. 21b-37b]'de bulunmaktadır. Berlin Devlet Kütüp. H. S. 216 [var. 79a-94b]'daki anonim *Tarih*'te bu tasvir aynen nakledildiği gibi, Silâhdar [II, 758-773]'ın verdiği bilgiler de bununla büyük bir benzerlik göstermektedir. Defterdar Mehmed Paşa'nın tasviri [Zübde..., var. 281b-283a] pek muhtasar olup, Râşid Mehmed Efendi [*Tarih*, İstanbul, 1282, II, 262 v. dd.] ise, kısmen Mehmed Paşa'ya dayanmaktadır.

Ertesi sene, bizzat Mustafa II.'nin çıktığı seferin hedefini tâyin için Belgrad'da yapılan müşâverede (2 muharrem 1107=12 ağustos 1695), pâdişah, Varadin muhâsarasına gitmenin mâkul olup olmayacağını sormuş, başta Belgrad muhafızı olmak üzere söz alanlar, geçen sene muhâsarada kullanılan Türk siperlerinin dahi tabya ve hendek hâlinde tahkîm edildiğini belirterek, kaleye yaklaşmanın imkânsızlığını, muhâsaranın lüzumsuz yere asker ve malzeme kaybını mücib olacağını telkin etmekle, Temeşvar yakasına gidilmesi kararlaştırılmıştır (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusret-nâme*, Veliyüddin Efendi Kütüp. nr. 2369, var. 220b; Râşid, II, 332 v.d.). Gerçekten Avusturyalılar, Yukarı-kaledeki Leopold burcunu genişletip, yeniden Innocent ve Joseph burclarını inşa; Aşağı-kale'nin istihkâm ve mâniâları ile Tuna sâhilindeki köprü-başını tâmir etmişlerdi.

1108 (1696) senesi seferi, düşmanın Temeşvar muhâsarası dolayısıyla bu kalenin kurtarılmasına tevcih edildiği gibi, ertesi sene Mustafa II.'nin çıktığı üçüncü ve son seferde, Vezirâzâm Elmas Mehmed Paşa, önce, pâdişâha Varadin zaptına gideceğini telkîn etmişse de, Belgrad'da yapılan istişârede (24 muharrem 1109=12 ağustos 1697),

Sadrâzâmın tehdidiyle, tahkim edilmiş olması dolayısıyla Varadin muhâsarasının ağır kayıplara sebep olacağı, mevsim ilerlediği için de netice alınmayacağı ileri sürülmüş, Temeşvar muhafızının bu kalenin takviyesi için Tuna'nın ve kollarının geçilmesi hakkındaki tavsiyesi benimsenmiş, Amca-zâde Hüseyin Paşa [b.bk.]'nın pek haklı itirazları ve Varadin'in zaptı lüzûmuna âid sözleri dinlenmemiştir (*Nusret-nâme*, var. 250b; Râşid, II, 405-408). Verilen kararın tatbikatı Senta (Zenta) mağlûbiyetine yol açmış; bu başarısızlık da, kaybedilen ülkeleri geri alma ümidini söndürüp, Varadin mühlakatından Karlofça [b.bk.]'da başlayan sulh müzâkerelerinde Varadin'in Avusturya tasarrufuna girişinin tasdikine müncer olmuştur.

Varadin, 5 ağustos 1716 günü, kalesi önünde cereyan eden muhârebede Dâmâd Ali Paşa [b.bk.]'nın şahâdetiyle neticelenen mağlûbiyet dolayısıyla da şöhret bulmuştur: Sadrâzâm, 24 temmuzda Belgrad'da yaptığı müşâverede, Rumeli Beylerbeyisinin, Zenta felâketini hatırlatarak Temeşvar yakasına geçmenin mahzurlarını belirtmesi; yeni takviyeler alınmış olan Varadin'in hücumu dayanamayacağına ve Prens Eugene de Savoie'nin, karşı yakada Futog'da bulunduğu dâir haberler alması üzerine, Varadin'in zabtını kararlaştırmış; 31 temmuzda Sava'yı geçip, 4 ağustosta kaleye bir saat mesâfede konmuştur. Aynı gün, düşman öncüleri Anadolu Beylerbeyisi tarafından yenilmişse de, hazırlıklarını top atışıyla gizleyen Avusturyalılar, henüz Türk topları siperlere yerleştirilmeden, kaleden atılan topların desteğiyle 16 şâban 1128 (5 ağustos 1716) sabahı, taarruza geçerek, Anadolu kolunu bozup beylerbeyisini şehid etmiştir. Rumeli ve Yenice kolunda düşman hücumu püskürtülmüşse de, Anadolu kolundaki bozgun diğer kesimlere de sirâyet etmiştir. Vezîrîâzâmın çok geç kalarak muhârebe sâhasına gelişi bozgunu önleyememiş, kendisi alınandan vurularak şehid düşmüş, Peygamber'in sancağı kurtarılmışsa da, bütün ağırlıklarla ordugâh düşman eline geçmiştir (*Nusret-nâme*, var. 315b; Râşid, II, 252-263). Bu mağlûbiyet, Temeşvar ve Belgrad'ın kaybına ve hudûdun Varadin'in hayli cenûbundan geçmesinin kararlaştırıldığı Pasarofça [b.bk.] muâhadesinin akdine yol açmıştır.

Belgrad'ın Türklere tesliminden (1739) sonra yeniden ehemmiyet kazanan Varadin'i Avusturyalılar tahkim edip, 1754-1766 arasında, Aşağı-kale'yi genişleterek, şimâl, şark ve cenûbunu surlarla çevirmişlerdir. Ayrıca Tuna sâhiline hendekler kazıp, yeni köprübaşı binâ ve toplarla techiz; Yukarı-kale'de de Maria Theresia ve Ludwig burclarını inşâ etmişlerdir. Nihâyet, 1768-1783 arasında ise, 16 km. uzunluğunda dört katlı yeraltı dehlizleri vücuda getirmişlerdir.

1848-1849 Macar istiklâl harbinde, Viyana sarayına baş kaldıran Varadin muhafızları, ihtilâle bağ-

lıklarını ilân etmişlerse de, ihtilâlcilerin 13 ağustos 1849'da yenilmesini müteakip, 6 eylûlde Avusturyalılara teslim olmuşlardır. Varadin kalesi, 1860'tan itibaren silâh deposu olarak kullanılmıştır.

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun dağılmasından (1918) beri Varadin, Yugoslavya'ya bağlı bulunmaktadır.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden ve *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb, 1965, VI, 484 v.d., mad. PETROVARADIN'deki literatürden başka bk. J. v. Hammer, *GOR*², II, 50; III, 866; IV, 145; Zienkeisen, *GOR*, II, 652; V, 533 v.d.; J. Modestin, *Narodna Enciklopedija* (Zagreb, 1928), III, 336 v.d. (tamamlayıcı bibliyografya); *Almanah Kraljevine Jugoslavije* (Zagreb, 1931), s. 531; *Glasnik Istoriskog društva u novom sadu*, VI/1-2, Karlofça (Srem), 1933 (Novisad ve Petrovaradin'e tahsis edilmiş husûsî nüsha olup Varadin hakkında mühim mâlûmatı ve 1688'den itibaren müteaddid eski planları ihtivâ eder); *EI* mad. PETROVARADIN. (BEKİR KÖTÜKOĞLU.)

VARAKA [Bk. VARAKA.]

VARAKA. VARAKA, B. NAVFAL B. ASAD B. ABD AL-‘UZZÂ B. KUŞAYY AL-‘KURÂŞÎ AL-‘ASADÎ (535? - 614?), Peygamber'in zevcesi Hadica bint Huvaylid b. Asad'in amcasının oğludur. Peygamber'in büyük dedesi ‘Abd Manâf b. Kuşayy, Varaka'nın dedesinin babası ‘Abd al-‘Uzzâ b. Kuşayy'in kardeşidir. Annesi, Hind bint Abi Kabir b. ‘Abd b. Kuşayy'dır. ‘Adiyy ve Şafvân adlarında iki erkek kardeşi ile muhtemelen Kutayla adında bir de kız kardeşi vardır (Zubayr b. Bakkâr, *Camhara*, I, 408).

Mekke'de doğup büyüyen ve orada ölen Varaka, putperestliği bırakıp hristiyan dinine girdiği için, ona ve onun gibi politeizmi bırakarak İbrâhim Peygamber'in getirdiği dini aradıkları söylenen (ve çoğu, birbiri ile yakın akraba olan ‘Ubaydallâh b. Caşş, ‘Osmân b. Huvayriş b. Asad b. ‘Abd al-‘Uzzâ, Zayd b. ‘Amr b. Nufayl, Umayya b. Abi l-Şalt, Kus b. Sâ‘ida gibi) kimselere “hanîf” deniyordu. Bunlardan ‘Ubaydallâh b. Caşş, Muhammed'in halası Umayya bint ‘Abd al-Muttalib'in oğlu olup, Peygamber'in karısı ve Abû Sufyân'ın kızı olan Umm Habîba (Ramla)'nin ilk kocasıdır. Varaka ile aynı yaşlarda bulunan ‘Osmân b. Huvayriş b. Asad ise, Varaka b. Navfal ile Hadica bint Huvaylid'in amcaları Huvayriş'in oğludur. Zayd b. ‘Amr, Halife ‘Omar b. al-Hattâb'ın amcasının oğlu ve kız kardeşi Fâtîma'nın kocasıdır.

Varaka, *Tevrat* ve *İncil* gibi dinî kitapları okumuş ve bunları bilen şahısların sözlerini dinlemiş bilgili bir adamdır. O, İbrânîce de biliyordu. *Kitâb-ı Mukaddes*'i çok incelemiş ve onu İbrânî harflerle Arapça'ya çevirmişti.

Peygamber'in zevcesi Hadica bint Huvaylid, Varaka'nın bilgisine, görüşlerine inanır, yakını da

olması dolayısı ile -bilhassa babasının ölümünden sonra - hemen her işinde ve teşebbüsünde ona danıştı. Muhammed ile evleneceği zaman böyle yaptığı gibi, kocasının peygamberlikle vazifelendirildiğinde tereddütlere düşünce Varaka'ya gitmiş veya onu Varaka'ya götürmüş veya Varaka kendisini Kâbe'yi tavaf ederken görmüş, Cibrâ'il'in ilk gelişini ve *Kur'ân* âyetlerini bildirişini dinledikten sonra “Kutlu olsun! Kutlu olsun! Varaka'nın canı elinde bulunan Allah'a and olsun ki bana anlattıkların doğru ise Muhammed'e gelen, evvelce Mûsâ Peygamber'e gelmiş olan elçi melek (nâmus-ı ekber) olmalıdır. Muhammed de bu milletin peygamberi olacaktır. Ona söyle. Bu işte dirensin.” dedi.

Hadica, Muhammed'in yanına dönüp Varaka'nın dediklerini anlattı. Resûl, inzivâ müddetini bitirip Mekke'ye döndüğünde her zaman yaptığı gibi önce Kâbe'ye gidip tavaf ederken Varaka ona rastlayıp “Ey kardeşimin oğlu! Gel bakalım; şu görüp işittiklerini bana da anlat.” dedi. Muhammed de anlattı. Bunları dinleyen Varaka, Muhammed'e “Varaka'nın canı elinde bulunan Allah'a and olsun ki sen bu ümmetin peygamberisin. Sana gelen melek, daha önce Mûsâ Peygamber'e gelmiş olan elçi melek (nâmus-ı ekber)'dir. Sana yalancısın diyecekler; eziyet edecekler; seni yerinden yurdundan çıkaracaklar ve seninle döğüşecekler. O güne kadar yaşarsam Allah'a öyle yardım ederdim ki” diyerek uzanıp Muhammed'in başını öptü (İbn-i Hişâm, I, 151. Buhârî'de de bu hâdiseyi anlatan bir hadis var: *al-Câmi‘ al-şâhîh*, I, 5).

Varaka b. Navfal de, Boşrâ râhibi Bahîrâ gibi, Muhammed'de tabiatüstü bir kudretin olduğuna inanıyordu.

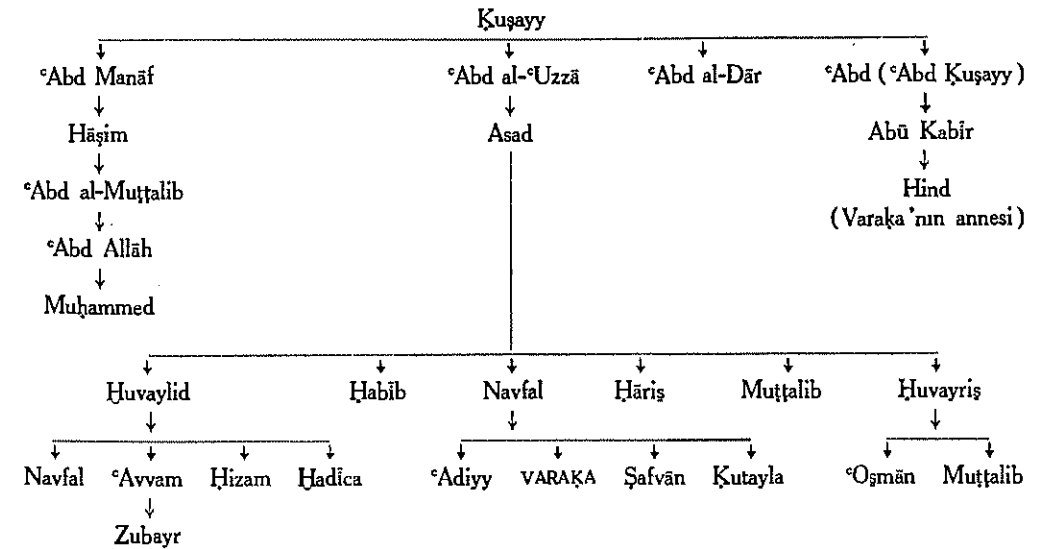
Başka bir rivâyete göre, Bani Sa'd kabilesinden olan süt annesi Halima, Muhammed'i Mekke'ye getirdiği zaman onu kalabalıkta kaybetmiş ve çok aradığı halde bulamamış. ‘Abd al-Muttalib, torununun bulunması için Kâbe'ye dua etmeye gitmiş. Varaka b. Navfal, Kureyş'ten başka birisi ile Muhammed'i bulup dedesine teslim ederek “İşte torunun, onu Mekke'nin üst tarafında bulduk.” demiş. ‘Abd al-Muttalib de onlara teşekkür edip Muhammed'i omuzlarına alarak Kâbe'yi tavaf etmiş.

İbn Hişâm, İbn Sa'd, al-Tabarî, al-Kaşşallânî ve Diyârbakrî gibi ilk kaynaklar, Varaka'nın kız kardeşi Kutayla'nın, Peygamber'in babası Abdullâh'a -zürriyetinden bir peygamber geleceğini ağabeyisi Varaka'dan duyduğu için- ona kendisinden bir çocuk edinme teklifinde bulunduğunu naklelerler (bu teklife dâir rivâyette Kutayla'nın yerini bâzan başka kadınlar da alır, bk. İbn Sa'd, I, 1, 58 v.d.; Diyârbakrî, I, 184 v.d.).

Muhammed'in Varaka ile zaman zaman sohbet ettiği, vahyin ilk gelişi sırasında onun Muhammed'e mânevî destek ve yardımda bulunduğu her halde doğrudur. Çünkü Peygamber'in onu, ölümünden sonra rüyâsında, beyaz elbiseler giymiş olarak göklerde veya cennet ırmaklarından birinde gördüğüne, kendisine sövülmesini men ettiğine, cennette olması lâzım geldiğine veya husûsî olarak hasredileceğine dâir haberler, hadisler vardır (Zubayr b. Bakkâr, *Camhara*, s. 408-410; Muş‘ab b. al-Zubayr, *Nasab-i Kurayş*, s. 207).

Cumaî soyundan Umayya b. Halaf b. Vahâb'ın, müslüman olduğu için işkence ettiği Bilâl b. Rabâb'ın (Bilâl-i Habaşî) “Allah birdir” dediğini, oradan geçerken duyan Varaka b. Navfal de “doğru söylüyorsun Bilâl, Allah birdir” cümlesi ile tas-

VARAKA B. NAVFAL'IN ŞECERESİ:



dik etmiş ve Umayya b. Halaf'e dönüp "Tanrı'ya and içerim ki siz onu bu şekilde öldürürseniz, onun mezarını (herkesin ziyaret edeceği) türbe yaparım." demiş (İbn Hişâm, I, 202 v.d.; İbn al-Hacâr, *al-İşâba*, V, 597, nr. 9133; Zubayr b. Bakkâr, s. 412; Muş'ab b. al-Zubayr, *Nasab-i Kurayş*, s. 208). Bu rivâyet, Varağa'nın, Bilâl islâm olduğunda hayatta olmadığı iddiası ile bâzılarınca şüpheli görülmekte ise de bizce doğru olabilir; çünkü Bilâl ilk müslümanlar arasındadır ve Varağa o zamanlar daha sağdı.

İslâm tarihçilerinden bâzıları Varağa'yı, bu düşünce ve davranışlarından dolayı şahâbeden sayarlar. Onun müslüman olduğunu yazanlar da vardır (Makrizî, *İmtâ*, I, 17). Hattâ, Abu'l-Hasan Burhân al-Dîn İbrâhîm al-Bakkâî, onun Peygamber'e iman ettiği hakkında "*Bağl al-nuşh va'l-şafâka li'l-İ'arîf bi-şahbat al-Sayyid Varağa*" başlığı ile bir kitap bile yazmıştır.

Varağa b. Navfal aynı zamanda şâir idi. İbn Hişâm, Zubayr b. Bakkâr, Muş'ab b. al-Zubayr, Abu'l-Farac al-İşfahânî, onun şiirlerini nakletmektedirler. Onun, Hanîfler'den 'Osman b. Huvayris ve Zayd b. 'Amr için söylediği şiirler meşhurdur. O, Zayd b. 'Amr'ın, Lahm kabilesinden geçerken öldürülmesi üzerine şunları söylemiştir:

"Ey Amr'ın oğlu! Doğru yolu buldun. Yükseldin. Böylece gürül gürül yanan bir ateş tandırında yanmaktan kurtuldun. Söyle ki benzeri olmayan bir Tanrı'ya inandın. Tanrı yerine tapılan putları olduğu gibi bıraktın. İstedigini dini buldun. Tanrı'ya bir tanımaktan şaşmadın. Bunun için şimdi en iyi bir yurttâ barınıp orada saygı içinde içip eğlenmekteisin. Orada Tanrı'nın sevgilisi (Halîlullah) yani İbrâhîm Peygamber ile buluşursun. Sen halk arasında vurup kırıcı ve cehenneme gidecek cinsten bir kimse değildin. Eh, insan yetmiş kat yerin altında bile olsa Tanrı'nın rahmeti ona erişir".

Bu şiirin ilk iki beyti ile son beyiti, şâir Umayya b. Abî'l-Şalt'ın bir kasidesinde geçmektedir (İbn Hişâm, I, 151; Muş'ab b. al-Zubayr, s. 210).

Varağa, hayatının sonlarına doğru kör olmuştur. Onun evliliği, evlenmişse çocukları hakkında kaynaklar hiçbir bilgi vermiyorlar.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sıra* (trc. N. Çağatay ve İ. Hasan), Ankara, 1971, *indeks*; İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. E. Sachau), Leiden, 1940, *indeks*; Zubayr b. Bakkâr, *Camhara* (Kahire, 1961), s. 408-420; Muş'ab b. al-Zubayr, *Nasab-i Kurayş* (nşr. E. Levi-Provençal), Kahire, 1963, *indeks*; Tabarî, *Annales* (nşr. De Goeje), *indeks*; İbn Hacı al-'Askalânî, *al-İşâba* (Kahire, 1939), V, 597, nr. 9133; al-İşfahânî, *Agânî* (Kahire, 1323), III, 13-15; İbn al-Aşîr, *Usd* (Tahran), V, 88; Mas'ûdî, *Murûc* (nşr. C. Barbier de Meynard), Paris, 1877, *indeks*; Buḥârî, *al-Câmî' al-Şaḥîḥ* (nşr. L. Krehl),

Leipzig, 1862, I, 5; al-Kaşallânî, *Mavâhib-i Ladunniya tercümesi* (İstanbul, 1315), I, 20, 31 v.d., 37; L. Caetani, *İslam tarihi* (trc. Hüseyin Cahit), İstanbul, 1924, II, 7-36, 117, 122, 216; Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire* (1918), s. 18; Münecim-başı Ahmed, *Şahâif al-Aḥbâr* (İstanbul, 1285), I, 113, 117; İbn Hâzî, *Camhara* (Kahire, 1962), s. 120, 491; Azrakî, *Aḥbâr Maḥḥa*, I, 175, 182; Makrizî, *İmtâ* (Kahire, 1941), I, 17; İbn Kutayba, *Ma'arîf* (Kahire, 1960), s. 245; Husayn b. Muhammed b. al-Hasan al-Diyârbakrî, *Târîḥ al-Hamîs* (Beyrut, 1283), I, 184 v.d., 263 v.d., 283 v.d., 286 v.d.; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (Mısır, 1349), II, 4, 31, 45; Zahabî, *Târîḥ al-İslâm* (Kahire, 1367), I, 68, 71, 73.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

VARÂMİN [Bk. VERÂMİN.]

AL-VARDA [Bk. AYNOLVERDE.]

VARGLA (OUARGLA), Cezayir Sahrâ'sında bir vâha olup, Tuggurt'un 100 mil cennubunda, arzi 31° 58' şimal, tülü 5° 30' (Greenw). şark ve denizden 100 m. kadar irtifâdadır. Vargla, Myia havzasının artezyen sondajlarıyla kolaylıkla erişilebilen 20 m. ilâ 50 m. derinlikteki su cereyanlarıyla beslenen bir yeraltı su tabakasının üstünde vücûda gelmiş göçk bir sâhayı işgal etmektedir. Bu durum palmiye koruluklarının burada meydana gelmesini mümkün kılmıştır. Bugün 500.000'i aşkın palmiye ağacı gayet iyi gelişmiş bir halde büyümektedir. Aynı sayıya yakın kurumaya yüz tutmuş ağaç, sulama tertibatı bir düzene sokulduğu takdirde, yeniden canlanabilecektir. Akıntı imkânı bulamayan bu durgun sular memleket için büyük bir mahzûr teşkil etmekte, sağlığa çok zararlı, (*tehem*) ismi verilen ateşli korkunç bir hummanın ilkbahar ve yaz aylarında ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Şehir, kireç taşlarının meydana getirdiği bir teras zemin üzerinde, palmiye koruluklarının bulunduğu mevkiden 3,5-5 m. yükseklikte kurulmuştur. Kemeri ve kubbeli geçitlerin kestiği yolları dar olan şehir, duvarlarla çevrilmiştir. Binâların yapımında kaba molozlu harç veya serpmne sıva kullanılmıştır. Burası üç kuma ayrılmış olup, her bölüm orada oturan kabilelerin adlarıyla anılmaktadır: Benî Sissin, Benî Wagguin, Benî İbrâhîm. Civarda daha başka köyler de inşâ edilmiştir. Şimal-i şarkide Sîdî Huiled, şarkta Şott ve Asaca, cennub-i şarkide en mühim olarak Rouissat. Bir zamanlar palmiye koruluklarının sâhibi bulunan bu yerin sâkinleri şimdi palmiyeleri "*Hammes*" olarak (beşte bir kirâ ödeyerek), Mzâb tüccarları ve bilhassa çölde bedevî bir hayat süren Şamhaa Arapları hesabına işletebiliyorlar. Aslen Berberî olup, hâlâ Zenâta lehçesi konuşanların dahi zencilerle olan evlenmeleri neticesinde nesillerinin saflığı bozulmuştur. *Ruagha* denilen kabilelerde hâlâ muayyen eski âdetler devam

etmektedir. Bilhassa izdivaç merâsimleriyle ilgili âdetler ve muharrem ayının ilk yarısına rastlayan (*şâib al-aşûrâ*) merâsimi gibi âdetler muhâfaza edilmiştir. Bunların yanısıra zenciler, Mzâbîler ve bir miktar da Yahudi vardır. Vargla ve Kşûr'un nüfusu [bundan elli sene kadar önce] 5.149'u bulmakta idi. [1954'te 6.456]

Tarih: Arap istilasından önce Vargla hakkında hiçbir bilgiye sâhip değiliz. Bu topraklar o zaman Zenâta kabileleri tarafından işgal edilmekte idi. İbn Haldûn'a göre Benî Vargla (Berber Benî Urcelan), diğer Berberî unsurlar (İfren Mağrâva) ile birlikte şimal-i garbî tarafından gelmişler ve bu havâlide birçok küçük şehirler te'sis etmişlerdir. Bilâhîre bu küçük şehirlerin birleşmesinden Vargla meydana gelmiştir. Halk, İbâzî inançlarını büyük bir imanla kabûl etmiş olup, M.s. X. asrın başlarında Fâtûmîler tarafından Tâhert'teki, Rüstemî krallığının yıkılmasından sonra dahi, birçok Hâricîler Vargla'ya gelip yerleşmiş ve Sedrata şehrinin kurmuşlardır. Bu şehrin kalıntıları cennub-i garbî tarafında, yarım günlük bir mesâfede, kumlara gömülü bulunmaktadır. Aynı zamanda, Fâtûmîlere isyân etmiş olan "Katırî adam" Abû Yazîd de taraftarlarını bu havâlide toplamıştı. Fakat, maalesef, İbâzî'ler XII. asırda Ortodokslarla mücâdeleleri neticesinde ve muhtemelen Arap unsurlarının da baskısıyla Vargla havâlisini terk ederek, Tadmây'ta hicret ettiler. Burada yerleşerek Mzâb [b. bk.] vâhasını kurdular. Mâmafîh İbâzî'lik Vargla'da devam etti ve XVII. asırda dahi mümessilleri bulunuyordu. Seyyah al-Ayyâşî'ye göre bu devirde Benî Tucin hânedânı tarafından idare edilmekte olan Vargla, Sûdan ile yaptığı ticâret neticesinde zengin olmuş, mes'ûd ve müreffeh bir ülke idi (İdrîsî, trc. de Goeje, s. 141). Hilâlî istilâsı sıkıntılı bir devrin başlangıcını işaret eder. Hammâdîler ile, Vargla'nın müttefiki olan Asbac arasındaki harpler esnâsında Benî Tucin hânedânı devrilmiş, şehir tahrip edilmiştir. Eski yerinin yakınında yeniden yapılmış olan şehir daha sonra Muvaḥbidler ve Benî Cîniya harplerinde tekrar harap olmuştur. XIV. asırda Vargla, Zab'da Hafsîlerin mümessilleri Benî Moznî'nin hâkimiyeti altında olmasına rağmen ancak, Benî Vagguin'in bir kısmı olan Benî Abî Ğabul âilesine mensup sultanların idâresi altında hakiki istiklâline kavuşmuştur (İbn Haldûn, *Histoire des Berbères*, trc. de Slane, III, 286). XVI. asrın sonlarında bu sultanlar son derece zengin olmuşlardı; fakat, Leo Africanus'a göre (kitap VI., nşr. Schefer, III, 146) Bedevî Arapları korumak için muazzam para ödemek mecburiyetinde idiler. Bu devirde Vargla coğrafî mevkii sebebiyle, İbn Haldûn'un tâbirıyla, hâlâ "Çölün kapısı" olarak ticârî ehemmiyetini muhâfaza etmekte idi (göst. yer.). Burası Konstantine ve Tunus'tan getirilen malların Sûdan'ın

mahsulleri ve esirleriyle mübâdele olunduğu pazar yeri idi. Leo Africanus, buradaki evlerin güzelliğinden, san'atkarların çokluğundan ve tüccarların zenginliğinden bahseder. Bu servet ve zenginlik Türklerin dikkatini Vargla üzerine çekti. 1552'de Sâlih Reis Türk ve Kabillerden müteşekkîl bir ordu ile Vargla'ya kadar ilerledi. Halk tarafından hiçbir mukavemetle karşılaşmadı. Oradaki sultanı senede 30 zenci karşılığı bir haraca bağladıktan sonra geri döndü.

Sâlih Reis'in bu askerî harekâtını XVII. asra kadar devam eden yeni karışıklıklar devresi tâkib etti ve XVII. asrın başlarında Allahum'un hükümdâr ilân edilmesiyle son buldu. Burada Allahum'un Şerîf sülâlesinden geldiğine inanılır. Torunları XIX. asrın ortalarına kadar iktidarda kaldı. Fakat, ülkesinin asıl efendileri Bedevî Şamhaa, Benî Tur ve Said Otba idiler. Bunların yerli halkın bölündüğü iki *Şoff*'un kavgasına devamlı müdâhaleleri karışıklığı sürdürüyor ve sultanın otoritesini zedeliyordu. Sultan, 1841'e kadar verâseten Ngusa vâhasının reisliğini ellerinde tutmuş olan Ben Babia'nın dahi hâkimiyetini kabûle mecbûr kalmıştır. Fakat, 10 sene sonra yeni bir sıkıntı ortaya çıktı. Muhammed b. 'Abd Allâh (Vargla şerifi) isyân hareketlerini bastırma vazifesini Ülâd şeyhi Sîdî Şeyh, Si Hamza'ya verdi. 1853'te, şehri Fransa hesabına işgal eden bu zât Sahrâ'deki bütün kabilelerin yüksek kumandanlığına getirildi. Ülâd'da Sîdî Şeyh'in isyânına Vargla halkının iştiraki 1854'te Fransız kuvvetlerini birçok yerlerde müdâhaleye zorladı. 1871'de diğer bir âsi Vargla'ya yerleşmeyi başardı. Bu isyânın bastırılması ise Fransız idâresinin nihâyet burada yerleşmesiyle neticelendi. [Hâlen Cezayir devletinin bir kısmını teşkil etmektedir.]

Bibliyografya: el-Ayachi, *Voyage à la Mecque* (trc. Berbrugger, IX, Paris, 1846); İbn Haldûn, *Histoire des Berbères*, nşr. de Slane, II, 72 v.d. (trc., III, 286); İdrîsî, *Description* (nşr. de Goeje), trc. s. 141; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, kitap VI, nşr. Schefer, cilt. III; Quesaitaine, *Wargla* (Cenova, 1861); Bajolle, *La Sahara de Ouargla* (Cezayir, 1887); R. Basset, *Etude sur la zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'oued Rir* (Paris, 1892); Blanchet, *L'oasis et le pays de Wargla* (*Annales de Géographie*, 1900); Ch. Féraud, *Ouargla dans la Sahara de Constantine* (Cezayir, 1887); O. Dernaeght, *Ouargla* (*Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, 1882); Duveyrier, *Les Touareg du Nord* (Paris, 1864); Gognalons, *Ouargla, l'oasis et ses habitants* (*La Géographie*, c. XI); ayn. mll., *Fêtes principales des sédentaires d'Ouargla* (Rouagha), RA, 1909; Goudreau, *Le pays de Ouargla* (Paris, 1882); L. V. Largeau, *Le pays de Rirha* (Paris, 1879). (C. YVER)

VÂRIŞ. [Bk. MİRAS.]

VARKA. [Bk. VERKA.]

VARNÄ. [Bk. VARNA.]

VARNA, Bulgaristan'ın Karadeniz kıyısında, başlıca ihrâcat şehri. Aynı adı taşıyan bölgenin merkezi olan Varna, Djevna (Devna) nehrinin denize döküldüğü yerde kurulmuştur.

Eski çağlarda, Varna'nın bulunduğu yerde, M. ö. 585'te yerleşen ve Odessos (daha sonraları Odysos, Odysopolis) adını taşıyan bir Miletos kolonisi vardı. Yapılan kazılar, bu şehrin Roma devrinde de parlak bir durumda olduğunu göstermektedir. Bugünkü Varna, adını VII. asrın sonlarına (679) kadar Varna diye anılan Djevna ırmağının isminin almıştır. İdrisi, 548 (1153/1154)'de, "Barna" dan büyük bir şehir olarak bahseder (krş. *Veltkarte des Idrisi von Jahre 1154 n. Chr. restaurée et publiée par Komrad Miller, Stuttgart, 1928*).

Jireček'e göre (*Das Fürstentum Bulgarien*, s. 531) Varna, 1201'den itibaren İtalyan denizcilerinin sık sık geldikleri bir Bulgar limanı idi. XIV. asrın ikinci yarısında, Varna'ya yakın sahillerde, Kuman asıllı bir Bulgar ailesinin hakim olduğunu yine Jireček belirtmektedir. 1366'da Varna, Amédée VI. de Savoie kumandasındaki haçlılar tarafından kuşatıldı.

1388'de Murad I., Bulgaristan fütûhâtına giriştiği esnâda Çandarlı-zâde Ali Paşa kuvvetleri Varna'yı da içine alan bölgede akınlar ve fetihlerde bulundular (krş. Neşri, *Çihannümâ*, nşr. Taeschner, Leipzig, 1951, s. 66 v.d.; Taeschner-Witte, *Die vezirfamilie der çandarlyzâde, Der Islam*, XVIII, 86 v.d.). Ancak Bayezid I. devrinde Vidin, Niğbolu ve Si'isre kalelerinin zaptından ve Bulgaristan'ın ilhâkından sonra 1393'te Varna nihâi olarak bir Türk şehir ve kalesi oldu (Hammer, *Devlet-i Osmaniye tarihi*, trc. M. Ata, I, 279 v.d.; Jireček, s. 356).

Varna tarihinde, 1444'teki Varna meydan muhârebesi ile şöhret kazanmıştır. Osmanlı hükümdarı Murad II. ile Macaristan ve Lehistan Kralı Jagello hânedânından Vladislav (Ulászlo) arasında, Segedin'de on sene için akdedilen andlaşmanın, imzâsından henüz üç hafta geçmeden bozulduğu görülmektedir. Osmanlı elçilerinin Macaristan'dan avdetini müteakip, Papa'nın baş amirali olan Foscari ailesinden Kardinal Francesco Gondolmieri tarafından Macaristan'daki Papa'nın elçisi Kardinal Julien Cesarini'ye gönderilen mektupta, 21 gemiden mürekkep bir papalık filosunun Çanakale'ye doğru yola çıktığı haber verildiği gibi aynı zamanda, Bizans imparatorundan gelen harbe teşvik edici ikinci bir mektupta, pâdişâhın tahttan ferâgati, Karaman-oğulları ile mücadelesi, bazı ümerânın isyanı dolayısıyla, Türklere hücum için en müsâit bir fırsatın zuhur ettiği bildiriliyordu. Cesarini, bu gerekçeleri krala anlatarak, haçlı donanmasının tehdidi sebebiyle Osmanlı kuvvetlerinin Anadolu'dan Rumeli'ye, Gelibolu Boğazı'ndan geçmesinin imkânsızlığını izâh ettiği gibi, hristiyan

olmayanlara karşı hristiyanların verdiği sözü tutmalarında bir mecburiyet bulunmadığı görüşünü ve esasen Macar kralının, Papalık makamının ve öteki hristiyan devletlerin rızâsı olmadan, Türklere barış akdetmeye salâhiyetli olmadığını ileri sürdü. Ayrıca, Osmanlıların andlaşma gereğince teslimini taahhüt ettikleri kaleleri tam vaktinde boşaltmadıklarını bir sebep olarak gösteriyordu. Halbuki bu kaleler, andlaşma hükümlerine uyularak derhal teslim olunmuştu. Cesarini'den başka Papa'nın gönderdiği diğer elçiler de, bu hususta gayret gösterdiler ve Osmanlılardan zaptedilecek Bulgaristan'ın kiralığının da Macar kralına verileceği vaadedildi. Bu sûretle 4 ağustos 1444'te Segedin barışı bozuldu ve Varna muhârebelerinin hazırlıkları başladı (bu hususta muâsir tarihçiler ve müelliflerden Dlugoss, Aeneas Sylvius, Katona ve Calimachus "De pugna Varnensis" bilgi vermektedirler). Segedin barışının ihlâli ve Macar kralının yeminini bozmuş olması mes'elesi, tarihçiler arasında bugüne kadar münâkaşa mevzuu olmuş, bu hususta değişik fikirler yürütülmüştür. Meselâ XVII. asırda Macaristan'ın mühim din âlimlerinden Pázmány'ye göre, kral, biri nisan 1444'te Budin'de, Türklere aleyhine, sonra Segedin muâhadesi için, daha sonra yine aynı yerde Türklere aleyhinde olmak üzere üç defa yeminini bozmuş; Cesarini, Segedin musâlahasını ihlâl ettiğini iknâ ettiği zaman kralın Segedin'de yaptığı ilk yemini hükümsüz saymış ve onu günahlarından kurtarmaya çalışmıştır.

Macar ordusu başkumandanı Hunyadi János, Türklere karşı harbi eylâl başında ilân etmişti. Hazırlıklar tamamlanınca Kral Ulászlo, Segedin'den hareketle, beraberinde küçük toplar olduğu halde Orsova'da, Kızılkuşe yakınından Tuna'yı geçti; mevcutları 10.000'i bulan Macarlar, Osmanlıları Avrupa'dan çıkarmak iddiasında idiler. Macar ordusunun arkasında 2.000 yük arabası bulunduğundan Balkan derbentlerinden geçiş güçlüğü düşünülerek, Tuna vâdisinden Karadeniz'e, Varna yakınlarına gidilmesine karar verildi. 16 teşrin I. 1444'te Macarların başında bulunduğu haçlı ordusu Niğbolu'ya vardı. Kale muhafızı Firuz-oğlu Mehmed Bey, seyyâl bir taktik kullanarak kendi kuvvetleri ve akıncılar ile düşman gerilerine hücumlar yapıyordu. Eflak voyvodası Drakula'nın da 5.000 kişilik bir kuvvet ile katılmasıyla, haçlı ordusu, garp kaynaklarına göre 20.000 kişiye çıkmıştı. *Tâc al-tavârih* (I, 378)'e göre müttefik ordusu, Üngürüs (Macar), Alaman, Bosna ve Hersek, Kara Boğdan, Eflak ve Frenk v.s. beyleri ile, Las despotu kuvvetlerinden tereküp etmekte olup, 80.000 kişiye ulaşmakta idi. Kaynaklarımız Karaman-oğlu'nun Macar kralına savaşa teşvik etmesinin, haçlı ittifakına sebep olduğunu belirtirler (Neşri, II, 648; *Tâc al-tavârih*, göst. yer.) ise de, Bizans imparatorunun teşvik mektubundan bahsetmezler.

Eflak voyvodasının, Türklere karşı savaşta ihtiyatlı davranılmasını tavsiye ile, pâdişâhın ava çıkarken bile maiyetinde haçlı ordusundan fazla asker bulundurduğunu söylemesini, Macarlar, bir hiyânet olarak telâkki etmişlerdi.

Hunyadi János, 3.000 Macar süvârîsi ve yardımcı Eflak kuvvetleri ile önden gidiyor, haçlı ordusu ve kral arkasından geliyordu. Mukaddes bir gaye için yola çıktıklarını ilân etmelerine rağmen, haçlıların yolları üzerindeki Rum ve Bulgarlara âit Ortodoks kiliselerini tahripten geri kalmadıkları, dikkati çeken bir keyfiyet idi.

Osmanlıların, Tuna'da kullanılmak üzere, Kamçık (Kamçı) suyu üzerinde inşâ ettikleri 28 gemiden mürekkep bir nehir filosu, haçlılar tarafından yakıldığı gibi; birçok mevkiiler mukavemet göstermedikleri veya boşaltıldıkları için işgal olundu. Ancak Balçık ile bazı mevkiiler seçâatle müdâfaa olundu. Varna ise fazla direnmeden teslim oldu.

Varna kalesi denize doğru uzanmış iki burnun teşkil eylediği bir körfezin şimal kıyısındadır. Şehrin şimalindeki burnun üzerinde, o zamanlar Makropolis adında bir kasaba; cennuptaki burnun üzerinde de, Varna'dan 4-5 km. uzaklıkta bulunan Galata (Kalliacré) denilen diğer meskün bir yer vardı. Varna ile burası arasındaki sâha bataklık olup, Macarlar burada ordugâh kurmuşlardı (krş. Hammer, *Türkçe trc.*, II, 219). Hudut beyleri, durumu hemen Edirne'ye bildirdiler. Düşmanın Varna istikametinde gelmesi, onların, bu yoldan İstanbul'a giderek Bizanslılar ile birleşmek istedikleri yolunda bir kanâat uyandırmıştı. *Tâc al-tavârih* (I, 378)'e göre, Macar kralının İstanbul'da Bizans imparatorunun kızı ile evleneceği ve sonra Edirne üzerine yürüyeceği tahmin edilmişti.

Büyük bir düşman ordusunun Varna'ya doğru geldiğini öğrenen vezirler, tahttan çekilmiş olan Murad II.'in vücûduna ihtiyâç bulunduğunu genç pâdişâh Mehmed II.'e telkîn ve onun iznini de alarak Manisa'daki babasına bir mektup gönderdiler. Önce bu habere ehemmiyet vermeyen Sultan Murad ikinci defa kesin bir ifâde kullanan ve "eğer hükümdar ise düşmanın def'ine girişmesinin farz olduğu, değilse pâdişâhın emrine itâat ederek iş başına gelmesi gerektiği" meâlinde olan bir nâmeyi alınca derhal yola çıkmış, Ege sahilî yolu ile Gelibolu'ya yönelmişti (*Tâc al-tavârih*, I, 379). Ancak Çanakale Boğazı'nın abluka edildiğini görünce Yalak-âbâd (Yalova) yolu ile İstanbul Boğazı'na gelmeyi ve huradan Rumeli'ye geçmeyi uygun buldu. Kendisi Anadolu kuvvetleri ile Güzelce-Hisar (Anadolu Hisarı)'a geldiği vakit, Veziriazam Halil Paşa'nın da Rumeli kuvvetleri ile Rumeli Hisarı mevkiine geldiğini ve güvenlik tedbirleri aldığını görmüştü. Ceneviz gemileri adam başına bir duka alarak orduyu karşıya geçirdiler. Daha sonra ordu birleşerek Edirne sahrasında top-

landı. Divân-ı Hümayûn'ca verilen karara göre, Sultan Mehmed Edirne'de kalacak ve babası düşmana karşı gidecekti. Ordu teşrin I. ayı sonlarında Edirne'den hareket ederek hızlı bir yürüyüşle Varna'ya ulaştı. Osmanlı ordugâhı haçlılarınkinden 3-4 km. kadar bir mesâfede kuruldu. Bu sırada düşman ordusunda, müttefik harp meclisi savaş taktiğini kararlaştırmak üzere Kardinal Julien Cesarini ile Eğri ve Varadin piskoposları, ordugâhın etrafında kazılan hendeklerle istihkâm yapılarak Osmanlı ordusunun hareketini beklemek yolunda bir düşünce ileri sürdülerse de bu fikir kabûl edilmedi; Hunyadi'nin açık sahrada hücumu geçilmesi şeklindeki tavsiyesi, genç kralın da uygun bulması ile benimsendi. 848 recebi haşlarında (1444 teşrin I. ortası) iki ordu savaş nizâmı üzerine dizildi (*Tâc al-tavârih*, ayn. yer.). Haçlı ordusunun Eflaklılar ile sâdece beş Macar birliğinden meydana gelen sol kanadı Varna bataklıkları ile korunmakta idi. Varna kalesine doğru ilerlemiş olan sağ kanat ise tamamen açık olduğundan Macarların büyük bir kuvveti bu tarafta toplanmıştı. Sancaklar, Franco ile Eğri piskoposunun muhafazasına bırakılmış olan büyük ve siyah Macar bayrağı burada idi. Julien Cesarini kumandasındaki haçlı kuvvetleri bunlar arasında paylaşılmıştı. Varadin piskoposu, birkaç Leh birliğinden teşekkül eden ve Saint-Ladislav bayrağı altında ve Lasko Bahrich'in kumandasında bulunan ardıcı kuvvetlerin başında olarak düşman ordusunun gerisini (ağırlıklar, top ve mühimmat) koruyordu. Kral ise, Báthory Istvan'ın taşıdığı Saint-George bayrağı altında ve 50 şövalye süvârî ile çevrilmiş olduğu halde ortada idi. Başkumandan mevkiinde bulunan Hunyadi her tarafa nezâret etmekte idi.

Osmanlı ordusu ise, öteden beri tatbik edilen klasik savaş nizâmını almıştı: savaş Rumeli'de olduğuna göre, sağ kanatta Rumeli Beylerbeyi Davud Paşa kumandasında Rumeli kuvvetleri, sol kanatta Anadolu Beylerbeyisi Karaca Paşa kumandasında Anadolu kuvvetleri bulunuyordu. Önü kazıklarla pekiştirilmiş bir hendeğin bulunduğu merkezde yeniçeriler ile yer alan pâdişâh, düşmanların hiyânetini herkese göstermek için ve yeminini tutmayanları cezâlandıran Tanrı'nın yardım ve himâyesini niyâz ediyormuş gibi, kralın ahdini bozmuş olduğu ahidnâmeyi hendeğin kenarında bir mızrak ucunda ortaya diktirmişti. Develerden mürekkep ağırlık ordunun arkasında idi. Garp kaynaklarına göre 10 teşrin II.'de çıkan bir fırtına bütün haçlı ordusu bayraklarını parçalamıştı.

Hunyadi bizzat Anadolu Beylerbeyisi Karaca Paşa kumandasındaki Osmanlı sol kanadına hücum ile hu kuvveti dağıttı; aynı zamanda Eflak kuvvetleri de büyük bir şiddetle Rumeli kuvvetleri üzerine saldırdı. Osmanlı saflarında bozgun âlâmetleri görünmüştü. Düşman birlikleri birçok noktadan Os-

manlı ordugâhına ve pâdişâhın otağına doğru ilerlemişlerdi. Anadolu Beylerheysi Karaca Paşa ve birçok sancak beyleri şehit düştüler. Mâneviyatı bozulan Rumeli kuvvetleri dağınık bir şekilde daha müsâit bir yere çekildiler. Pâdişâh kapıkulu askeri ve yanındaki daha yaşlı ümerâ ile yalnız kalmıştı. *Tâc al-tavârih*'in İdris'den naklettğine göre, savaş yerinden Kamçı nehrine kadar olan üç günlük yolu firâtiler bir günde almışlardı. Askerin kaçtığını gören pâdişâh da muhârebe meydanını terketmeyi düşünmüştü ki, Dayı Karaca Bey hemen durumu kavradı, atından inerek Sultan Murad'ın atını tuttu ve ona, savaş bırakıp gittiği takdirde düşman ordusunun Edirne'ye kadar gelebileceğini söyleyerek, pâdişâhın yerinde kalmasını sağladı. Bunun üzerine yeniçeriler düşmana metanet ve kahrmanlıkla karşı koydular ve bütün hücumları püskürttüler. Pâdişâh, Dayı Karaca Bey'e "düşman bizi sıydı" dedikçe o da "biz anları sıyarız inşaallah" demekte ve Sultan Murad'ın kuvve-i mâneviyesini yükseltmekte idi. Bulundukları yer ârzalı, dere-tepe olduğu, bütün askerin bir araya gelmesinin imkânsız bulunduğu cihetle, firâra yüz tutmuş birkısım kuvvetler pâdişâhın sancagını yerinde görüp tabilhânesi (mehter)'nin mütemâdiyen dövülmekte olduğunu duyunca gayreto geliyorlardı. Bu arada horazancılar da "hey gaziler, nereye kaçarsınız, kâfir sındı" diye çağırıyorlardı (Neşri, *Cihannümâ*, II, 650). Bu sırada pâdişâhın Tanrı'ya münâcaatı için bk. *Tâc al-tavârih* (I, 380).

Kıral, belki de Hunjâdi'nin ısrarı ile hücumla geçmiş ancak yanındaki genç asilzâdelerin heyecanına kapılarak ihtiyatı elden bırakmıştı (Neşri, *Cihannümâ*, II, 650). Kıralın hücumunu gören yeniçeriler bir harp taktiği olarak, ikiye ayrılıp kıral ile az sayıdaki maiyetini aralarına aldılar. Her yandan sarılan kıral cesaretle çarpıştı ise de yeniçeriler onu attan düşürdüler; bu esnâda onun "gospodar Murad, gospodar Murad" diye bağırması rivâyet edilmekte ise de, andlaşmanın huzulmasından dolayı gazaba gelmiş, bulunan yeniçeriler, hiç kimseye aman vermek istemediklerinden Koca Hızır (Karaca Hızır) adında biri tarafından kesilen kıralın başı bir mızrağın ucuna geçirilerek nakzedilen ahidnâmenin yanına dikilip düşman ordusuna gösterildi. Bu manzara haçlı ordusuna büyük yeis vererek hezimetin başlangıcı oldu. Hunjâdi savaşın neticesinden ümidini kesince akşama doğru Eflaklılarla birlikte kaçtı. Ertesi sabah Macarlar arabalarının arkasında siper alarak Hunjâdi'nin avdetini bekler iken, pâdişâh, düşman haçlı ordugâhına hücum emrini verdi. Eğri, Varadin piskoposları Báthory István ve Papa'nın vekili Kardinal Cesarini de telef olanlar arasında idi. Düşmanın kaçan birlikleri, Rumeli beylerbeyi tarafından takip edilerek birkısım esir alındı. Böylece tarihte büyük meydan savaşları arasında

mühim bir yer alan Varna savaşı Osmanlıların büyük bir zaferi ile sona ermiş oluyordu.

Varna XVI. asırda Kanunî devri başlarında Rumeli eyâletine bağlı Silistre sancağı içinde bir kazâ olup, kadısı 60 akça idi. Bu kazâ dâhilinde Tekfur gölü memlahası (senelik geliri 102.500 akça) ile Varna kazâsına bağlı Varna, Burgaz, Balçık ve Köstence iskeleleri mukataası (senelik geliri 140.333 akça) pâdişâhı hassı idi. Mirlivâ hassı olan köyler şunlardı: Karaca-İlyas, Hamzalı, Bıyıklı-Kasım, Odacı, Piri-kuyusu, Küçük-Hamza, Memi-Fakih, Karagöz-kuyusu, Hasköy, Ala-kilise, Uzun-kulak, Mihâl-bey-pınarı, Kâfir-kuyusu, Hâbil-kuyusu, Üçorman, Ormancı-Resul. Bu köylerde ayrıca küreci, sürgün, yamak, raiyyet statüsünde bulunan hâneler ve çiftlüler de vardı. Zaim ve sipâhilere dirlik olarak tahsis edilmiş köyler ise Döğenci-oğlu, Mahmurlu-Halil, Konak-pınarı, Hisarlık, Bayram-pınarı, Kul-kal-yurdu, Kara-Yusuf, Küçük Mahmud, Taptuk-köy, Süleymanlı, Sarı Yusuf kuyusu idi. Ayrıca mezrealar da mevcuttu. Bunlardan başka doğancı timarı olan köyler, Varna kalesi dizdârı ile müstahfızları dirlikleri de tahrir kayıtlarında geçmektedir. Varna, 1529 tarihli ve "Rumeli'de vâki olan şehirler ve kasabalar" başlıklı vesikada (krş. T. Gökbilgin, *Kanunî Sultan Süleyman devri başlarında Rumeli Eyaleti, livaları, şehir ve kasabaları, Belleten*, 1956, XX, 247 v.d.), Silistre livâsına bağlı ve İstanbul'daki Sultan Selim vakfı olarak gösterilmektedir. Gerçekten, yine o tarihlere âit bir tahrir defterinde (Başbakanlık Arşivi, *Tapu defteri*, nr. 370, s. 418 v.d.), Varna'daki bu vakıf tafsilâtı olarak kaydedilmiştir. Buna göre, bu kasabada bu evkafa bağlı 29 hâne müslüman cemaati, 27 hâne Varna gebran müselleme cemaati (kaleye hizmet ettikleri için müselleme olmuşlardır), 24 hâne de reâyâ cemaati (hepsi de işe yarar ustalar oldukları cihetle ispençe öşür ve öteki avârız-ı divâniden muâf olduklarına dâir ellerinde hüküm bulunduğu belirtilmektedir) mevcut idi. Bu tarihte Varna 232 köyü, 97 mezrası, 15 baştinası ile mühim bir varlık göstermektedir; müslüman nüfus gayr-i müslimlerden fazladır ve gelirleri pâdişâhı başları (242.833), mirlivâ başları (33 köy, 35.556 akça), zaim ve sipâhi timarları (152 köy, 81 mezra, 178.235 akça), bâzdâr timarları (2 köy, 749 akça), Varna, Hırsova kaleleri müstahfızları timarı (14 köy, 18.616 akça), evkaf (nefs-i Varna ve 31 köy, 9 mezra, 102.169 akça) için ayrılmıştı (tafsilât için bk. *Tahrir defteri*, nr. 370 ayn. yer.). XVI. asır ortalarında Varna'daki vakıflar arasında Davud Paşa vakfı (Mes'udlu mezrası) ve Piri Mehmed Paşa'nın İstanbul ve Silivri'deki câmi ve te'sislerine âit vakfı (Varna'da Serdâne ve buzhâne ile dükkânları 10.000 akça) da görülmektedir (krş. T. Gökbilgin, *Edirne ve Paşa livası*, İstanbul, 1952, s. 406, 492). Varna'da aynı asırda mühim sayıda Yürük cemaati de bulunuyor-

du. Askerî bir vasıf taşıyan Yürük teşkilâtı içinde Kocacık Yürükleri bilhassa kayda değer. 1543 ve 1584 tahrirlerine göre Varna'daki 160'tan fazla ve hepsi de Türkçe adlar taşıyan köyde Yürük ocakları, eşkinci ve yamakları ayrı ayrı gösterilmiştir (tafsilât için bk. T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*, İstanbul, 1957, s. 152 v.d.).

Varna XVII. asrın ilk yarısında Karadeniz'e inen Rus kazaklarının akınlarına da hedef oldu. Bu asır ortalarında vuku bulan bir kazak hücumunda Melek Ahmed Paşa'nın nasıl mukabele ve onları perişan ettiğini Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (I, 209; V, 84 v.dd.)'sinde nakletmektedir. 1061 (1651)'de Rus kazakları 70 sayka ile Varna kalesi ve Balçık kasabasını yağma ve tahribe gelmişler, fakat o sırada Silistre vâlisi olan Melek Ahmed Paşa tedbirini alarak onların gemilerini zaptetmiş, aralarından pek çoğunu da esir almıştı. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (III, 303, 350, 373)'sinde, Varna hakkında oldukça geniş bilgi vermektedir: kalesini anlatırken, çevresi 3.000 adım olan dört köşe etrafı hendeklerle çevrili garp tarafından şehre açılan bir demir kapısı önünde köprüden geçildiğini, dört köşede metin kuleler ve mazgal delikleri ile limana nâzır şâhâne topraklar ile teçhiz edildiğini, hisarın içinde müstahfız evleri, zahire anbarları ve bir câmi bulunduğunu kaydetmekte, muhafızların ulûfelerinin iskele gümrüğünden tahsis olunduğunu bildirmektedir.

Varna Varoş dediği şehir hakkında da, Evliyâ Çelebi, şehrin garp tarafındaki kırmızı topraklı tepelerde bağ ve bahçeler bulunduğunu, kasaba evlerinin kâğır ve kırmızı kiremitli olduğunu, 4.000 kadar âyân ve kibar evleri ile yedi müslüman, beş de Rum, Yahudi ve Ermeni mahallesi mevcut olduğunu bildirmekte, iskele başında Emir-efendi câmi, Yeni câmi, Debbağhâne-câmi, Müstecib efendi câmi, Şebşâh-kadın câmi gibi büyük câmi-leri ve Piri Paşa-hamamı ile Boğdan beyi çeşmesini saymakta, Varna iskelesinin çok işlek olduğunu, tuz kayaları, bal fiçileri, pastırma çuvalları ve her türlü kereste ile dolu bulunduğunu, her sene 1.500 parça geminin bunları çeşitli yerlere götürdüğünü anlatmaktadır. Varna'nın diğer hususiyetlerinden de bahseden seyyahımız, üzümün sırasını, mesirelerini de medheder ve Varna'nın belli başlı vazifelerini gümrük emini, kale dizdârı, yeniçeri serdârı, sipâhi kethudâ-yeri, Cebeci odabaşısı, muhtesip ağası, şehir subaşısı olarak belirtir. O tarihteki Varna kadısının hususiyetlerinden de genişçe bahsetmektedir (*Seyahatnâme*, V, 90 v.d.). Varna, 1828 Osmanlı-Rus savaşlarında yine harp sahnesi oldu. Rus ordusu harp ilânını müteakıp, Tuna nehrini geçerek cenûba doğru ilerleyince, Balkanların ve Varna taraflarının takviyesi için 3.000 kişilik bir kuvvet ile Kapudan-ı derya İzzet Mehmed Paşa Varna'ya gönderilmişti. 7.000 kişiyle Varna'ya

hücum eden Ruslar Bağlarbaşı denilen mevkiye püskürtüldüler. Bu münâsebetle Varna muhafızı Berkofçalı Yusuf Paşa'nın bu hücumdan bahseden bir mektubunda Osmanlı askerini teşvik için te'min ettiği 20.000 kuruşu ordu efradına harçlık olarak dağıttığı bildirilmektedir (Lütfi Efendi, *Tarih*, I, 304 v.d.). Daha sonraki savaşlarda Varna muhâsara olunmuş, Yusuf Paşa şehrin ileri gelenlerini toplayarak, kalenin savunması için sadece 1.150 müslüman, civar kazâlardan 300, paşa kapısı halkından 400 nefer ile birlikte 1.850 kişinin kaleyi müdâfaa edemeyeceği mütâlaası ile 5.000 kişilik bir imdat kuvveti istemişti. Bunun üzerine Hakkı Paşa-zâde İzzet Bey ve Mes'ud Ağa-zâde Tahir Paşa, Aydın tarafından getirdikleri askerlerle Varna'nın yardımına gönderildi (Lütfi, *Tarih*, II, 34 v.d.). Diğer taraftan Sadrazam Selim Mehmed Paşa, Karınâbâd'da Küçük Mirâhûr Mehmed Ağa'dan Varna'nın denizden ve karadan kuşatıldığı, kalenin tehlikede, halkın sıkıntıda olduğunu haber alınca, Balkan muhafızı Derviş Paşa'yı yeni kuvvetlerle oraya gönderdi. Rusların sadrazamın az bir askerle sefere çıktığı şeklinde aldıkları haber üzerine Osmanlı ordugâhını bozmak kasdıyla yolladığı kuvvetler, "yaka yakaya" bir çarpışmadan sonra ağır bir mağlûbiyete uğratılmış (ayn. esr., s. 40) ise de, muhârebenin umûmî seyri Osmanlı ordusu aleyhine geliyordu. Nitekim Serezli Yusuf Paşa ile İzzet Mehmed Paşa'nın yanında pek az adamın kalması üzerine, kaçın ve çocukların kurtarılması için feryada başlamaları sebebiyle nihâyet iki gün sonra kalenin vire ile teslimine mecburiyet hâsıl olacağı, Serdar Selim Mehmed Paşa'ya bildirilmişti. Tam bu sırada Varna önlerinde devamlı bulunan 24 Rus gemisinin amirali, İzzet Mehmed Paşa'dan Varna'nın teslimini istemiş ise de, bu teklif reddolunmuştu (Lütfi, *Tarih*, II, 42 v.dd.). Fakat neticede 3 rebîulâhır 1244 (13 teşrin I. 1828)'te kale vire ile Ruslara verilmiş, muhafızı Serezli Yusuf Paşa da esir olmuştu (ayn. esr., s. 46). Varna kısa bir zaman sonra, Edirne andlaşması (15 rebîulevvel 1245=14 eylül 1849) ile Osmanlı devletine iade edilmiştir.

1842'de Silistre eyâletine bağlanan Varna kaymakamlığının askerî teşkilâtı yeniden düzenlendi. Ayrıca Varna muhafızlığına bağlı kazâların (Kozluca, Pazarcık, Mangaliya, Balçık, Köstence, Pravadi, Yeni-Pazar, Aydos, Rus kasrı, Karınâbâd) süvârî ve piyade subay ve er kadroları tesbit edildi (tafsilât için bk. Başbakanlık arşivi, Kâmil Kepeci tasnifi, nr. 7054; Varna muhafızlığı kazâlarında 1265=1849 senesinde sarf olunan evrâk-ı sahihe ile senedât şer'îye defteri ve Varna'daki resmî makamlar, bu arada Kocabaşı Rum, Kocabaşı Ermeni makamları için bk. aynı tasnif, 6247 numaralı defter). 1843'te Varna gümrük hâsılatı bir aylık 31.729 kuruş (Balçık gümrük geliri 9.840) olarak tesbit edilmiş, bunlar arasında Sardunyalı Juani Reis 7.130 kile buğday

için gümrüğe 11.408 kuruş ödemişti (müslüman ve hristiyan diğer ticâret erbabı için bk. Başbakanlık Arşivi, Kâmil Kepeci, nr. 5264). 1848'de Varna mahalleleri ile köyleri halkının ticâret ve kazançlarına göre mutedil bir şekilde tarh edilen vergileri ile mükelleflerin isimlerini gösteren bir defterden ise, Varna'nın bu tarihteki sosyal ve ekonomik durumu hakkında mühim bilgiler elde etmekteyiz: Varna'da 11 müslüman mahallesinde (Alâeddin, Abdurrahman Efendi, Hacı Hasan, Hayriye, Tombay, Kalender Hoca, Akbayır, Çavuş-zâde, Baba-zâde Şaban Efendi, Derûn-i kale mahalleleri) 811 hâne, 5 gayr-i müslim mahallesinde (Ermeni mahallesi, Kalco-oglu, Var-oglu, Matiu, Metropolit mahalleleri) 1.011 hâne kaydedilmiş, bütün köyler müslüman, zimmi karışık köyler ayrı ayrı hâne ve mükellef adları vergileri ile tesbit ve muhâfiz-i Varna, nâib, müftü, mal-müdüdü, Kocabaşı Rum, Kocabaşı Ermeni tarafından tasdik olunmuştur. Böylece Varna'nın kayıtlı vergisi 188.787 kuruşa bâlîğ oluyordu (tafsilât için bk. Kâmil Kepeci, 5990 numaralı defter). 1853-1855 Kırım muhârebesinde Varna, Fransız ve İngilizlerin Türk ordusu ile birleşerek mühim bir kamp kurduğu yer oldu; müttefikler buradan hareketle Sivastopol üzerine gitmişlerdi (1854). 1877/1878'deki Osmanlı-Rus harbinde harekât sâhasından uzakta bulunan Varna, Ayastefanos andlaşması ile Ruslara geçti. Berlin Kongresi'nde ise Varna, Bulgaristan'a ilhâk olundu (1878). Bu tarihe kadar iyice tahkim edilmiş bulunan Varna, Sofya ve Rus-cuk'dan gelen trenin son istasyonudur.

1926 sayımına göre Varna'nın nüfusu 60.563 idi, 1878 tarihine kadar çoğunlukta olan Türk nüfusu, savaşlar ve anavatana göçler dolayısıyla hayli azaldığından Varna, şimdi bir Bulgar şehri hâline gelmiştir. [1956 sayımına göre nüfusu 119.769 idi]

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka, Varna kazısının (989=1581) "Âdet-i ağnam" defterinde her köyün (Menteşeli, Zâviye-i Şah Baba, Yükcü, Dizdar, Rüsenler, Yürükler, Bayramlı Tuğca, Sarı-güllü, Kara-gözü, Müflis, Yenice, Câferli, Çavuş, Hergele-geçit, Hamzalılar, Doğan-yuvası, Müslüman-Fakih, Kara-Yakuplar, Ormancı (Bâli-kuyusu), Selim-kuyusu, Câfer-voyvoda, İskenderli, Eymirli, A-yaslar, Turhan-kuyusu, Karagöz-kuyusu, Baş-hisarlık, Divâne, İshak-punarı, Semiz Bayram, Hacı Bayram, Malkoç, Kara Bahşi, Encik-Ömer, Divâne Ali-Pınarı, İdris-kuyusu, Söğütcük gebran, Söğütcük müslüman, Kara Bâli-kuyusu, Gemici Hoca, Tohtamış, Ala-kilise, Çeltik, Kara-Ömer, Kamlı-çukur, Büyük-kacmak, Mora Hacı Sinan, Akıncı, Turhan Fakih, Kartallı, Turhan, Uzun İbrahim, Garipçiler, Gök Ahmed, Durakçı, Kara Nasuh, Kara Yusuf, Üç Osman, Şanlı, Aydın Hoca, Bazirgân, Yazıcılar, Kılınç-Bey, Sarı-Meşe, Hacı Musa, İlyas-Obası köyleri) mükellef

nüfusu, kaydedilmiş en çok 50 akça, yekûn 3.558 akça, Varna kadısının tasdikini hâvi defter (Başbakanlık Arşivi, Kâmil Kepeci tasnifi, nr. 3931); H. 1260/1261 (1845/1846) senelerine âit Silistre eyâletine bağlı Varna kaymakamlığında nefsi Varna ve köyleri ahâlisinin emlak ve temettuatını (1260 senesinde muhassas vergileri 183.034 kuruş ve temettuatı 3.008.924 akça, 1261 senesi vergileri 188.788 kuruş ve temettuatı 3.247.527 kuruş) gösteren defter için bk. Kâmil Kepeci, nr. 6084; 1263 (1847) ve 1264 (1848) senelerinde Varna sancağında Varna, Kös-tence, Yeni-Pazar kazâlarındaki islâm ve hristiyan nüfusun yoklama defteri için bk. aynı tasnif nr. 6321; Ami Boué, *La Turquie d'Europe* (Paris, 1840), II, 336; Krymski, *Histoire des Turcs* (Kiev, 1924), s. 47-56; Kâtib Çelebi, *Fumeli ve Bosna* (trc. Hammer), Vienna, 1812; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, III, V; Constantin Jireček, *Geschichte der Bulgarien* (Prague 1876); ayn. mll., *Das Fürstentum Bulgarien* (Prague, Vienne, Leipzig, 1891), s. 530 v.dd.; Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, s. 110, 267; Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (Gotha, 1908), I, 441 v.dd.; Lane-Poole, *Turkey* (London, 1908), s. 91-95; H.A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire (1303-1403)*, Oxford, 1916, s. 129-172; A. Hajek, *Bulgarien unter der Türken herrschaft* (Berlin-Leipzig, 1925), s. 10, 13, 107 v.d.; I. Tafrali, *La cité pontique de Dionysopolis exploration archéologique de la Côte de la mer Noire entre les caps Kali-Acria et Ecréné faite en 1920* (Paris, 1927); *Annuaire statistique du Royaume de Bulgarie 1929-1930* (Bulgarca ve Fransızca), Sofya, 1930, s. 22; Şemseddin Sâmî, *Kamûsü'l-lâlm*, VI, mad. Varna.

(M. TAYYİB GÖKBELGİN.)

AL-VARKÂ. [Bk. VERKÂ.]

VARRÂK. [Bk. VERRÂK.]

VÂSIF. AHMED VÂSIF EFENDİ (?-1806), Osmanlı vak'anüvisi ve devlet adamı. Bağdad'da doğmuştur. 70 yaşını aşkın olarak 1806'da vefat ettiğine göre, 1730'dan sonra doğmuş olmalıdır. Tahsilini doğum yerinde yapmış, genç yaşta kitâbiyat sâhasında ilerleyip, Bağdad'da bâzı husûsî kütüphânelerde çalışıp yazma eserler istinsah etmek sûretiyle maiyetini te'min etmiştir. Bir ara, Haleb ve Kars'da vâli olarak bulunan Gül Ahmed Paşa-zâde Ali Paşa'nın kütüphânecilik hizmetinde bulunmuştur (bk. Asım, *Tarih*, İstanbul, ts. I, 255; Süleyman Fâik, *Zeyl-i Seftnetü'r-rüesâ*, İstanbul, 1269, s. 146; Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul, 1309, VIII, 78; Cemâleddin, *Âyine-i zürefâ, Osmanlı tarih ve müverrihleri*, İstanbul, 1314, s. 60). Daha sonra, Ali Paşa'nın İlsavat ve Bender seraskerliği sırasında da maiyetinde bulunmuş ve ondan dinlediği

bâzı hâdiseleri eserinde nakletmiştir (Vâsif, *Tarih*, İstanbul, 1219, II, 12). Ali Paşa'nın ölümünden sonra Hotin cephesi seraskeri Abaza Mehmed Paşa'nın maiyetinde mektupçu olan Vâsif (Enverî, *Tarih*, Topkapısarayı, Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 234, var. 299b), Rusların Yeni-kale'yi istilâsı (1185=1771) sırasında esir edilerek Petersburg'a gönderilmiş; ancak savaşın sona ermesini isteyen Çarice Katerina II., sulh tekliflerini hâvi mektubu Osmanlı karargâhına götürmek üzere onu serbest bırakmıştır. İki devlet arasında Yergöğü'de yapılan mütâreke, 26 safer 1186 (29 mayıs 1772)'da akdedildiğine göre, esâreti, takriben 9 ay sürmüştür. Bundan sonra, İstanbul'a celbedilen Vâsif, sonra tekrar cepheye gönderildi. Fokşani kasabasında yapılmakta olan sulh müzâkerelerinin kesilmesi üzerine, Serdâr-ı ekrem ve Sadrazam Muhsin-zâde Mehmed Paşa, mütârekenin uzatılması için Vâsif'i, Yaş'da bulunan Rus orduları baş-kumandanı Romantsov'a gönderdi. Mütârekeyi 40 gün daha uzatmağa muvaffak olan Vâsif, Türk ordugâhına döndüğünde sadrazam tarafından taltif edildi (Ahmed Resmî, *Hülâsatü'l-i'tibâr*, İstanbul, 1286, s. 56; Vâsif, *Mehâsinü'l-âsar ve hakâikü'l-ahbâr*, nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978, s. XXII v.d.).

Bundan sonra, büyükelçi ve başmurahhas tayin olunan Reisülküttâb Abdürrezzak Bâhir Efendi'nin yanında mükâleme kâtibi olarak Bükreş'e hareket eden Vâsif (25 receb 1186=22 teşrin I. 1772; Başvekâlet Arşivi, *Mühimme Def.*, nr. 171, s. 192), altı ay devam eden neticesiz sulh görüşmelerini müteakıp tekrar cepheye döndü; çeşitli savaşlara ve bu arada Kozluca mağlûbiyetine (1774) şahid oldu.

Küçük-Kaynarca muhâbedesinin Kırım'a serbestiyet veren üçüncü maddesinin ileride kötü sonuçlar doğuracağını sezen Kırım halkı, İstanbul'a mürâcaat ederek, han tayininin eskisi gibi, Osmanlı devletince yapılmasını, hutbe ve sikkenin pâdişah adına olmasını istemiş, devlet de bu hususların müzâkeresi için, birkaç def'a Rus cephesine gönderilmiş olan Vâsif'i, Yaş'taki Romantsov'la temâsa me'mur etmiştir. 17 şâban 1188 (23 teşrin I. 1774)'de cepheden hareket eden Vâsif, 13 gün sonra Yaş'a varmış, ancak Rus feldmareşali ile müâkatında mühim birşey elde edemeden avdet etmiştir (Vâsif, *Tarih*, Topkapısarayı, Hazine Kütüp., nr. 1406, var. 6a-12a; Cevdet, II, 5 v.d.; Reisülküttâb'ın Romantsov'a gönderdiği takrir metni için bk. ayn. esr., s. 302 v.d.).

İstanbul'da te'sis edilen matbaa, İbrâhim Mütteferrika [b.k.]'nın vefatından (1745) sonra bir müddet halifesi Kadı İbrâhim Efendi tarafından işletilmeğe çalışılmışsa da, onun ölümü üzerine tamamen ihmâle uğramış, hattâ Fransa sefaret-hânesi matbaa te'sislerini satın almaya teşebbüs etmiştir. Bunun üzerine beylikçi Mehmed Râşid ile

Vâsif, matbaanın, Mütteferrika'nın veresecinden satın alınmasını te'min ve nezâretini deruhde etmişlerdir (*Mehâsinü'l-âsar*, s. 132 v.dd.; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarih-i*, İstanbul, 1959, IV/2, 519-522). Ancak, bir müddet sonra aralarında ihtilâf çıkınca, Râşid'in tazyikiyle Vâsif bu hizmetten affedilmiştir.

Ahmed Vâsif'in vak'anüvisliğe tayini, Enverî'nin 6 zilhicce 1197 (3 teşrin II. 1783)'de azli üzerine olmuş, onun eksik bıraktığı 1196 senesi vak'alarını yazmakla işe başlamıştır (Vâsif, *Mehâsinü'l-âsar*, s. 46). Bu hizmete ilâveten, Vâsif'a, muvakkaten kalyonlar defterdarlığı verildiği gibi, bir müddet sonra da mevkufatçılık hizmeti tevcih olunmuştur.

Osmanlı hükûmeti, muhtemelen Rus donanmasını Akdeniz'den uzak tutmak gayesiyle, Fas ve İspanya ile bir ittifak vücûda getirmek üzere diplomatik temaslarda bulunmak için Azmi Efendi'yi Fas'a, Vâsif'i de sefâretle İspanya'ya göndermeyi kararlaştırmıştır. Anadolu muhâbeciliği pâyesi ve orta-elçilik rütbesi verilen (Başvekâlet Arşivi, *Nâme-i Humâyûn Def.*, nr. 9, 206 v.d.) Vâsif, 15 ramazan 1201 (1 temmuz 1787)'de bir Türk beylik gemisiyle yola çıkmış, on ay sonra 5 şâban 1202 (11 mayıs 1788)'de İstanbul'a avdet etmiştir (Edib, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 3220, var. 7a). Vâsif'in elçilikle İstanbul'dan ayrılması üzerine, vak'anüvislik hizmeti, Teşrifâtî Hasan Efendi'ye vekâleten verilmiş ise de, Rusya ve Avusturya seferlerinin zuhûru ve vak'anüvislerin orduda hazır bulunmaları zarûretiyle, bu vazifeye Enverî asâleten tayin edilmiş [bk. mad. ENVERİ,]; İstanbul vekayüni yazmaya da Teşrifâtî vekili Edib me'mur olunmuştur. Selim III.'in cülûsuna kadar bu me'muriyette kalan Enverî'nin yerine bilâhire, pâdişahın arzusu üzerine Vâsif tayin olundu (Vâsif, *Tarih*, Millet Kütüp., Ali Emiri, tarih kısmı nr. 608, var. 3b-4a). Bu ikinci vak'anüvisliği ile beraber, Vâsif'a, Anadolu muhâbeciliği (4 şevval 1203=28 haziran 1789) asâleten verildiği (Enverî, *Tarih*, Millet Kütüp., Ali Emiri, nr. 67/1, var. 220) gibi, İstanbul mukataacılığı vazifesi de tecvih olunmuştur.

1201 (1787) Osmanlı - Rus ve Avusturya seferine katılan Vâsif, cepheye bulunduğu sırada, ordudan Maçin seraskeri Karahisarî Ahmed Paşa'ya hil'at ve 20 bin kuruş götürdüğü gibi, 1205 şevvalinde (haziran 1791) baş-muhâbeciliğe vekâlet etmiş; Teşrifâtî Hacı Mustafa Efendi ile birlikte ordu tahrirat kâtipliğinde bulunmuştur (Vâsif, ayn. esr., var. 69b-70a). Maçin'in kaybindan sonra taraflar arasında yakınlaşma hâsıl olunca, mütâreke görüşmelerine me'mur edilen Vâsif, maiyetiyle Kalas'a giderek, 10 zilhicce 1205 (10 ağustos 1791)'de Prens Reppin ile 8 aylık bir mütâreke imzaladı (Vâsif, ayn. esr., var. 82a). Vâsif'in Rusların arzusu üzerine Turla'yi hudut kabûl etmesi Selim III.'in infialine sebep olmuş, ancak, pâdişahın ısrarı üze-

rine Ruslar bundan vaz geçmişlerdir. Kalas'tan dönüştü Vâsîf, baş-muhasebeciliğe asâleten tâyin edilmiş, uhdesinde bulunan Anadolu muhasebeciliği ise başkasına verilmiştir (Vâsîf, *ayn. esr.*, var. 87a).

Vâsîf, Zîştovi muâhadesinin hükümlerine göre kalelerin teslim alınmasına me'mur edildiği sırada, önce baş-muhasebecilikten, sonra da vak'anüvislikten azl edilmekle (6 safer 1206=5 teşrin I. 1791), çok müteessir oldu (Enverî, *ayn. esr.*, var. 404b; [bk. mad. ENVERİ]). Avusturya sınırındaki vazifesinden İstanbul'a dönen Vâsîf, belirtilen mâzûliyet dolayısıyla maddî sıkıntıya düşmüşse de, çok geçmeden Anadolu muhasebeciliğine tâyin (şevval 1207=mayıs 1793) edilmekle rahat nefes almış, bir müddet sonra da tekrar vak'anüvislik vazifesine başlamıştır (13 zilkade 1207=22 haziran 1793; Başvekâlet Arşivi, Cevdet tas.-Dâhiliye, nr. 2546; Vâsîf, *ayn. esr.*, var. 120a).

Reisülküttâb Mehmed Râşid Efendi ile ihtilâfı, bâzı hâdiseler üzerine şiddet kesb ettiğinden, hakkında pâdişâha telkinlerde bulunulmasına sebep olmuş ve gazaba gelen Selim III., Vâsîf'ı Midilli'ye nefyetmiş (muharrem 1209=temmuz 1794; Vâsîf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 5979, var. 4a; Nuri, *Tarih*, Süleymaniye, Âşir Efendi Kütüp., nr. 239, var. 3b; Âsım, I, 256 v.d.) ise de, çok geçmeden affolunmuş (cemâziyelevvel 1209=kânun I. 1794). Vâsîf'ın menfâya gönderilmesi üzerine, vak'anüvisliğe Enverî getirilmiş ise de, onun kısa zamanda ölümüyle Halil Nuri bu hizmete tâyin edilmiş; nihâyet onun da vefâtı üzerine Vâsîf üçüncü defa vak'anüvis olmuş (ramazan 1213=şubat 1799), bu hizmeti 29 şevval 1219 (2 şubat 1805)'a kadar ifâ etmiştir (Vâsîf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 6013, var. 315b Cevdet, I, 345; VI, 317). Aynı senenin 4 şevvalinde (11 mart) Anadolu muhasebeciliğine tâyin edilmiş, bir ay sonra da (8 zilkade=13 nisan) büyük ruznâmçeciliğe naklolunmuştur. (Vâsîf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 6012, var. 7b, 13a).

Napoléon'un 1798 temmuzunda Mısır'ı istilâ etmesine Selim III. pek müteessir olmuştu. Bunun üzerine Vâsîf'tan bir *tesliyyet-nâme* hazırlaması istenmiş, o da bir risâle hazırlayıp takdim etmişti. Bir müddet sonra (1216=1801/1802) nişancı (*ayn. esr.*, var. 188a), 14 cemâziyelevvel 1218 (2 eylül 1803)'de tekrar büyük-ruznâmçeci tâyin edilen Vâsîf (*Tarih*, Ali Emiri, nr. 609, s. 222), gördüğü hizmetlerde temâyüz ve pâdişâhın takdirini celbetmiş olduğundan, nihâyet 8 cemâziyelevvel 1220 (5 ağustos 1805)'de reisülküttâblığa getirildi (S. Fâik, *Zeyl-i Seftnetü'r-rüesâ*, s. 148).

Vâsîf, reisülküttâb sıfatıyla, Fransız ordusunun Mısır'dan çekilmesi üzerine İngilizlerin bu ülkeye göz dikmesi, Rusların Mora Rumları arasında milliyetçilik propagandası yapmaları ve Napoléon'un

imparatorluğunun tanınması gibi siyâsî meselelerle uğraştı. Bunlara ilâveten, Osmanlı-Rus ittifakının tecdidi için, Ruslarla tedâfî bir andlaşma akdetti (Başvekâlet Arşivi, Hatt-ı Humâyûn tas., nr. 12526; *Nâme-i Hümayun def.*, nr. 10, s. 18 v.d., 26-32). Bu sırada, Napoléon'un Austerlitz zaferi, Osmanlı-Fransız yakınlaşmasına ve neticede Napoléon'un imparatorluğunun Osmanlı hükûmetince resmen tanınmasına yol açmış (*ayn. def.*, s. 25 v.d.); bu yakınlaşma sonunda Boğazların Rus harp gemilerine kapatılması, Rusya'nın harp ilânına sebep olmuştu (ramazan 1221=kânun I. 1806).

On dört buçuk ay kadar devam eden reisülküttâblık hizmetinden hastalığı sebebiyle azledilen Vâsîf, çok geçmeden 7 şâban 1221 (20 teşrin I. 1806)'de vefât edip Eyüb'de Mihrişah Vâlide Sultan Mektebi haziresine defnedildi (ölüm tarihi hakkında çeşitli rivâyetler için bk. Vâsîf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XXXVI, not 79). Vâsîf'ın iki oğlu ve iki kızı kalmış; oğulları Lebîb ve Vassaf Efendiler müderris olmuşlardır (*ayn. esr.*, s. XXXVII). Vâsîf'ın serveti Mîrî tarafından zaptedilmiştir.

Eserleri: Vâsîf'ın tarihe dâir te'lifatı, *Mehâsinü'l-âsâr ve haşâyikü'l-ahbâr* adıyla bilinir. Vak'anüvislikte selefleri olan Hâkim, Çeşmî-zâde, Mûsâ-zâde, Behceti ve Enverî'nin vekayinâmelerini kısaltarak vücûda getirdiği ve 10 muharrem 1166 (17 teşrin II. 1752) ile 1 receb 1188 (7 eylül 1774) arasındaki vekayii ihtivâ eden eseri, 2 cild hâlinde üç defa (İstanbul, Matbaa-i âmire, 1219; Bulak, 1243, 1246) basılmıştır (Bekir Kütükoğlu, *Müverrih Vâsîf'ın kaynaklarından Hâkim tarihi*, TD, İstanbul, 1953, sayı 8, s. 69; *Çeşmî-zâde Tarihi*, nşr. Bekir Kütükoğlu, İstanbul, 1959, giriş; Vâsîf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XL-XLI). Selim III.'in arzusu üzerine, eserin devamını da kaleme almıştır. Tarihiçi, 1166-1217 senelerine âit vak'alari da tam olarak kaleme aldığını kaydetmekle beraber basılan *Tarih*'inin devamı mâhiyetinde olan nüsha (Topkapısarayı, Hazine Kütüp., nr. 1406), 1193 cemâziyelâhırında (haziran 1779) kesilmektedir. Bu tarihten, ilk vak'anüvis tâyinine kadar geçen devrenin vekayinâmeleri eksik olduğu gibi, eserinin birinci ve ikinci vak'anüvisliği arasındaki devreyi (1201-1203) ihtivâ eden kısmı da bulunamamıştır (Vâsîf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XLII ve ek II; *ayn. mll.*, *Tarih*, II, 315.)

Tarihiçi sıfatıyla büyük şöhet kazanan Vâsîf'ın, hâdiseleri ciddi bir tenkid süzgecinden geçirmeğe çalıştığı dikkati çekmektedir. Solak-zâde, Neşrî, Oruç Bey, Hadîdî, Malkoç-zâde, Naimâ, Râşid, Hoca Sa'deddin ve Âli gibi müverrihler hakkındaki fikir beyan etmesi, daha önceki tarih te'liflerini ciddi yetle tedkik ettiğini gösterdiği gibi, geniş bir muhite sâhip oluşu, mükâleme ve müzâkere meclislerinde hazır bulunuşu, ona, hâdiseleri, vukufu tahlil imkânını vermiştir (*Mehâsin...*, s. XLV-XLVI). Ayrıca, bulunduğu devlet hizmetlerinden faydala-

narak, çeşitli resmî evrakı görmüş ve eserinde kullanmıştır. Yer yer tenkid etmesine rağmen Cevdet Paşa, Vâsîf'tan geniş iktibaslar yapmış, hattâ onu diğer vak'anüvislere tercih etmiştir.

Vâsîf'ın umûmiyetle ağdalı ifâdelerle süslü nesri zamanında beğenilmişse de, nazmı pek tutulmamıştır. Fatin (*Tezkire*, İstanbul, 1271, s. 432), şiirlerinin kaybolduğunu belirtirse de, *Divânçe*'sinin eksik olduğu anlaşılan bir nüshası günümüze intikal etmiştir (Üniv. Kütüp., İbnülemin yazm., nr. 3692). İki kısmı basılan *Tarih*'inden ve *İspanya sefâretnâmesi*'nden (bk. Cevdet, IV, 348-358) başka eserleri yazma hâlinde olup, ekserisi İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XLVIII-XLIX). Matbû tarihinden bâzı kısımlar ile *İspanya Sefâretnâmesi* Fransızca, Rusça ve Lehce'ye tercüme edilmiştir (bk. Barbier de Meynard, *Ambassade de l'historien turc Vacîf Efendi en Espagne, 1787-1788*, J A, Paris, 1862, V. seri, XIX, 507-523. *Tarih*'inden yapılan tercüme için bk. Fr. Babinger, G O W, s. 337). Onun Arapça'dan tercüme ettiği *Râhib-nâme* (*al-Durr al-maknûn fi al-fuḥḥ al-maḥḥûn*), ayrıca *Hekimnâme* ve *Nevâbiğü'l-kerîm* adlı eserleri bulunmaktadır (bk. *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XLIX-L).

Bibliyografya: Geniş bibliyografya için bk. Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve Haşâyikü'l-ahbâr* [1197-1201], nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978; Yuzo Nagata, *Muhsin-zâde Mehmed Paşa ve Âyânîk müessesesi* (Tokyo, 1976); Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, 1976), I.

(MÜCTEBA İLGÜREL.)

VÂSİK Bİ'LLAH AL-VÂSİK Bİ'LLAH, ABU CA'FAR HÂRÛN AL-VÂSİK B. MUHAMMED AL-MU'ÂŞİM (?-847): 9. Abbâsî halifesi olup babası halife Mutasım, annesi ise Karâtis adlı Rum asıllı bir cariye idi. Babasının ölümü (18 rebülevvel 227=5 kânun II. 842) üzerine halife oldu.

Hilâfetteki değişikliği bir fırsat bilen Kays kabilesi mensupları, Dimâşk'ta isyân ederek vâlinin sarayını muhâsara ettiler. Âsiler üzerine Racâ' b. Ayyûb al-Hazâri gönderildi. Kayşlılar Marc Râhi'te karargâh kurarak gönderilen orduyu beklemeye başladılar. İtâat teklifinin reddedilmesi üzerine Âsilere karşı hemen harekete geçen Racâ', onları kolayca mağlûp etti. Bundan sonra Mutasım'ın ölümünden az önce Filistin'de baş kaldırmış olan Abû Harb al-Mubark'a'a üzerine yürüdü ve bu isyânı da bastırdı.

Halife Vâsık zamanında dâhili karışıklıklar daha ziyâde Hicâz ve Yemâme bölgelerinde ortaya çıkmakta ve bedevî Arap kabilelerinin giriştikleri yağma ve çapulculukla bölge halkını mutazarrır etmekte idi. Bu cümleden olarak Kays kabilesinin kollarından Banû Sulaym'e mensup bedevîler Hicâz bölgesinde yağmacılığa başladılar. Ciddî tedbirler alınmamasından da

cesâretlenen Âsiler cemâziyelâhır 230 (şubat 845) tarihinde Bâhila ve Banû Kinâna kabilelerine saldırdılar. Medine vâlisi Muhammed b. Şâlih al-Hâşimî'nin mağlûp olmasını müteâkıp Mekke ile Medine arasındaki yol Âsilerin kontrolüne geçti. İsyânın gittikçe yayılma istidadı göstermesi üzerine Halife Vâsık, Boğa al-Kabîr kumandasında Sâmerâ'dan bir ordu yola çıkardı. Şaban 230 (nisan/mayıs 845) tarihinde Hicâz'a varan Boğa, kısa zamanda Banû Sulaym'e mensup isyancıları tepeleyip, esirleri Medine'de hapsetti. Banû Sulaym isyanının bastırılmasından hemen sonra, Banû Hilâl üzerine yürüten Boğa, bunları da mağlûp ederek esirlerle beraber Medine'ye döndü (muharrem 231=eylül/teşrin I. 845). Boğa'nın Banû Murra isyanını bastırmak için Medine'den ayrılmasını fırsat bilen mahpuslar nöbetçileri öldürerek şehre dağıldılar ve çapulculuğa başladılar. Ancak bedevîlerin yağmacılığından iyice canı yanmış olan Medine halkı, harekete geçerek onların büyük bir kısmını kılıçtan geçirdi. Bu sırada Boğa da Şimâlî Hicâz'da oturan Banû Murra ve Fazâra kabilelerini itâat altına almış ve Fadak'ı onların tasallutundan kurtarmıştı.

Arabistan'da karışıklıkların hüküm sürdüğü ikinci bölge Yemâme olup, 232 senesi başlarında (846 ortaları) Banû Numayr kabilesinin başlattığı isyân diğer kabilelerin de katılmasıyla oldukça büyümüştü. Vâsık, Hicâz bölgesindeki isyânı bastırmış olan ve bu sırada Medine'de bulunan Boğa al-Kabîr'e, derhal isyân bölgesine gidip, Âsileri te'dip etmesini emretti. Bu emir üzerine derhal Yemâme'ye hareket eden Boğa, yolda Âsilere katılmış olan küçük grupları sindirerek Nuḥayla mevkiine geldi. Bu civarda oturan Banû Dâbba kabilesini itâate dâvet etti ise de, bunlar dağlık yerlere çekilerek mukabil tedbirler aldılar. Bunların takibine bir birlik me'mur eden Boğa, isyânı başlatmış olan Banû Numayr üzerine yürüdü. Ravzat al-Abân mevkiinde Banû Numayr ile yapılan mücâdelenin başlangıcında Âsiler üstün gelerek Boğa'nın karargâhına kadar sokuldular. Onu, bu tehlikeli durumdan daha önce Banû Dâbba'nın üzerine göndermiş olduğu birliğin yetişmesi kurtardı. Âsiler mağlûp edildiler. 232 sonlarına (847 ortaları) kadar Yemâme'de kalan Boğa, bölgede tam mânâsıyla sükûneti sağladıktan sonra muharrem 233 (ağustos/eylül 847)'te Sâmerâ'ya döndü.

İsfahan, Cibâl ve Fars bölgelerinde Kürtlerin isyânı 231 (845/846) senesinde Vâsîf el-Türkî tarafından bastırılmış ve isyânın elebaşlarından 500 kişi esir alınıp Sâmerâ'ya getirilerek hapsedilmiştir. Bu başarısına karşılık halifenin Vâsîf el-Türkî'ye 75 bin dinar ve hilat vermesi isyânın ciddi olduğunu göstermektedir. Yine aynı sene Muhammed b. Abdallah al-Hâricî al-Şa'alibi'nin idâresinde Hâricîlerin Diyâr Rabî'a'da çıkarttıkları isyan bastırılmıştır.

Halife Vâsik devrinde Bizans'a karşı büyük bir deniz seferinin yapıldığı hakkında Bizans kaynaklarında geniş ve mübalegalı bilgilerin bulunmasına rağmen, islâm kaynakları bu hususta en ufak bir bilgi vermezler. Mezûr kayraklara göre, müslümanlar Amorion ('Ammûriya)'a karşı kazandıkları kesin zaferi müteâkip, deniz yoluyla İstanbul üzerine bir sefer hazırlığına giriştiler. Birkaç senelik bir hazırlıktan sonra 842'de 400 parçadan ibaret donanma, Apodinar (Ahû Dinâr) kumandasında hareket etti. Tehlikenin yaklaştığının öğrenilmesi üzerine Bizans başşehirinde müdâfaa hazırlıklarına başlandı. Fakat islâm donanması Kirlangıç burnu (Selidonia, Selidan burnu) açıklarında korkunç bir fırtınaya tutularak mahvoldu. Ancak 7 gemi Suriye sahillerine dönebildi.

Müslümanların felâketle neticelenen bu seferinden sonra Bizans imparatoru, saray erkânından Theoktistos kumandasında donanmayı Girit üzerine gönderdi. 18 mart 843'te İstanbul'dan hareket eden bu donanma Girit önlerinde demirledi. Girit'teki müslümanlar Bizans donanması karşısında tutunamayacaklarını anlayınca bir harp hilesine başvurdular. İstanbul'da karışıklıklar çıktığı ve hattâ imparatorun tahttan indirildiği şayiasını Theoktistos'un birlikleri arasında yaydılar. Theoktistos, ordusunun büyük bir kısmını Girit önlerinde bırakarak İstanbul'a döndü. Başsız kalan ordu müslümanlar tarafından imhâ edildi. Girit'teki bu başarısızlığına rağmen Theoktistos, İmparatoriçe Theodora tarafından Anadolu'ya sevk edilen ordunun kumandanlığına getirildi. Bizans ordusu, kesin olarak yeri tâyin edilemeyen ve fakat Orta Anadolu'da olduğu tahmin edilen Mavropotamos yakınında müslümanlar karşısında ağır bir mağlûbiyete uğradı (A. A. Vasilev, *Byzance et les Arabes, la Dynastie d'Amorium*, Bruxelles, 1935, I, 191-198).

Halife Vâsik, Bizans'a karşı kazanılan bu başarıları rağmen harbin devamına taraftar değildi. Nitekim 845'te Bizans elçisinin Sâmerrâ'ya geleceği iki tarafın elinde bulunan esirlerin değiştirilmesi teklifini memnuniyetle kabûl etmiştir. Hattâ kendisi de Ahmed b. Abî Kutayba adlı birisini İstanbul'a göndererek imparatora mukabelede bulundu. Esirlerin mübâdelesini, daha önce de olduğu gibi Silifke ile Tarsus arasındaki Bizans-Abbâsî hudûdunu teşkil eden al-Lâmis (Göksu) suyu üzerinde yapıldı. Esir mübâdelesinin hemen arkasından Ahmed b. Sa'îd b. Salm b. Kutayba'nın Anadolu'ya bir akın yaptığını görmekteyiz. Ancak mevsimin kış olması yüzünden başarılı bir netice elde edilemediği gibi epeyce kayıp da verildi.

Halife Vâsik devrinde Sicilya ve İtalya'da da savaslar devam etmiştir. Sicilya ve İtalya'ya karşı girişilen seferler ekseriyetle Şimâlî Afrika'dan idâre ediliyordu. Sicilya'nın fethinde ve buradan İtalya'ya karşı girişilen askerî harekâta baş rolü, 800 senesin-

den itibaren ismen Abbâsî halifelerine bağlı olmakla beraber tamamen müstakil hareket eden Aglebîler oynuyorlardı. Şarktan gönderilen birliklerin de bu seferlere katıldığı bilinmektedir. 228 (842/843) senesinde al-Fazl b. Ca'far al-Hamadânî kumandasındaki müslüman ordusu Sicilya'nın Messina şehrinin kuşattı. Bu kuşatmaya Napoli şehri, müslümanların safında katıldı. al-Fazl, bütün gayretlerine rağmen şehri bir türlü zaptedemiyordu. Bunun üzerine bir birliği gizlice arkadan şehre gönderdi. Bu sırada kendisi de denizden muhâsarayı sürdürüyordu. Kara tarafından hiç ummadığı bir taarruza uğrayan Messina iki ateş arasında kaldığını görerek mücadeleyi bırakınca, şehir Arapların eline geçti. Yine aynı sene 230 (844/845) adlı şehir müslümanlar tarafından fethedildi. 845 senesinde ise adanın cenûb-i şarkisinde sarp kayalar üzerine kurulmuş olan Modica şehri düştü. 232 (846/847) senesinde ise adanın şarkındaki başlıca şehirlerden olan Leontini kısa bir muhâsara-dan sonra al-Fazl'ın eline geçti.

Sicilya'da bu fetihler devam ederken İtalya'da kiralıklar arasındaki anlaşmazlıklar müslümanların bu kıtaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Beneventum kralı Radelşis, kendisine bağlı olan Calabria ve Apulia'yı zaptetmiş olan Sikenolf'a karşı Sicilya'daki Araplardan yardım istedi. Müslümanlar 841 senesinde İtalya'ya geçerek Bari'yi zapt ettiler. Ancak Napoli konsülü Sergius 845 senesinde Araplara karşı başarılı bir askerî harekâta bulunarak onları Sicilya'ya çekilmeğe zorladı. Fakat ertesi sene Araplar İtalya'ya geçerek Napoli yakınındaki Miseno (Misenatium) şehrini zaptedip Roma üzerine ilerlemeğe başladılar. Yaklaşan bu müslüman tehlikesi karşısında Papa Gregorio IV., Tiberius nehri ağzında tahkimat ve Ostia'da bir kale yaptırdı. Roma'nın etrafında da bir hendek kazdı. Ağustos 846'da müslümanlar Tiberius nehri ağzında göründüler. Bütün bu müdâfaa tedbirlerine rağmen Roma'nın Arapların eline geçmesi pek zor değildi. Müslümanlar, şehir surları önüne kadar ilerlediler ve bol miktarda ganimet aldılar. sa da bilinmeyen bir sebeple geri çekildiler.

Vâsik'in devri, amcası Me'mûn ve babası Mutasım devirlerinin bir devamından ibarettir. Vâsik'in üzerinde te'sir icrâ eden iki grup vardı: idâri ve dinî mevzularda Vezir Muhammed b. 'Abd al-Malik al-Zayyât ile baş-kadı Ahmed b. Abî Du'ad ve askerî mevzularda ise Aşnâs el-Turkî ile onun 230 (844/845)'da ölümünden sonra başkumandanlığa yükselen İnak el-Turkî. Devlet idâresinde bütün otorite bu şahıslarda toplanmıştı. Halife, onların muvafakatlarını almadan bir karar veremezdi. Vâsik zamanında, orduda bütün kumanda mevkîleri Türklerin eline geçmiş olup, bu idârede açıkça görülmüyordu. Vâsik, Me'mûn'un başlattığı *Halâk al-Kur'ân* akidesine bağlı olup, buna karşı gelenleri ağır şekilde cezalandırmıştır. 231 (845/846)

senesinde bu akideye karşı çıkan ve hattâ etrafında bir grup topharak isyan hazırlığına girişen Ahmed b. Naşr b. Mâlik al-Hazâ'î yakalanıp Sâmerrâ'ya getirilerek bizzat halife tarafından sorguya çekilmiş ve idâm edilmiştir. Memlekette îmar hareketleri, olmadığı gibi, ilmi ve edebî sâhalar da onun devrinin bir husûsiyeti yoktur. Kendi adını taşıyan ve isteği üzerine inşa edilen al-Hârûnî sarayı Sâmerrâ san'atı bakımından mühimdir. Halife Me'mûn zamanında başlamış olan büyük tercüme faaliyeti onun devrinde de devam ettiğine muhakkak nazariyle bakılabilir. Kendisinin bir husûsiyeti, Emevîler ve Abbâsîler tarafından devamlı takibata uğrayan Ali evlâdına karşı müsamahalı davranmış olmasıdır. Ayrıca Mekke ve Medine'nin fakir halkına her zaman yardım elini uzatmıştır.

Halife Vâsik'in öldüğü 24 zilhicce 232 (11 ağustos 847) tarihinde, 32-37 yaşları arasında clduğuna dair çeşitli rivâyetler vardır.

Bibliyografya: al-Ya'kûbî (nşr. Houtsma), II, 584-590; al-Tabarî (nşr. de Goeje), bk. *indeks*; İbn al-Aşir, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), VI, 372, 376; VII, 6-9, 14-26; al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (nşr. B. Meynard), bk. *indeks*; ayn. mll., *al-Tanbih* (nşr. de Goeje), bk. *indeks*; *Kitab al-Ağânî* (bk. Guidi, *Tables alphabétiques*); İbn al-Tiktâka (nşr. Derenbourg), *al-Fahrî*, 323 v.dd.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 337-346; A. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland*, I, 523 v.d., 543 v.d.; Muir, *The Caliphate its Rise, Decline, and Fall*, s. 519-522; Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbaside*, bk. *indeks*; M. A. Shaban, *Islamic History*, s. 69-72, 107; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmîyet ve Türkler* (İstanbul, 1980), bk. *indeks*. (HAKKI DURSUN YILDIZ.)

VÂSİL. VÂSİL, B. 'ATÂ' ABÜ HUZAYFA AL-ĞAZZAL, ABÜ' L-CA'D (M. 699-749) da denir. İslâm'da nazari kelâm ilmini başlatan ve ortaya çıkan dinî mes'elelerin izâhında akla geniş yer veren büyük teoloji ekolü Mûtezile'nin kurucusu dur.

Kaynakların yetersizliği yüzünden hayatı hakkında pek fazla birşey bilinmiyor.

699'da Medine'de doğan Vâsîl, Banî Zâbba (veya Banî Mağzûm) soyunun azadlı kölesidir. İlk mûtezilî bilgileri, sıkı münâsebette bulunduğu 'Ali b. Abî Tâlib'in torunu Abû Hâşim 'Abd Allah b. Muhammed b. al-Hanafiya'den öğrendi.

Bâzı eserler onun 181 (797)'de öldüğünü yazarlar (İbn Hallikân, *Vafayât*, Kahire, 1949, V, 64; Zahabî, *Mizân al-İtidâl*, Kahire, 1325 III, 267 v.d.) ise de, 750'den sonra, onun hayatta olduğuna dair hiçbir kayda rastlanmıyor.

Vâsîl, bir müddet sonra Medine'den Basra'ya giderek Abû Sa'îd Hasan b. Abî'l-Hasan Yasâr al-Başrî [b. bk.]'den ders gördü.

O, burada Cahm b. Şifân ([b. bk.], ölm. 746), âmâ şâir Başşâr b. Burd al-Akîlî ([b. bk.] ölm.

783) ve 'Amr b. 'Ubayd Abû 'Osmân ([b. bk.] ölm. 762) gibi mühim kimselerle tanıştı. Bunlardan 'Amr b. 'Ubayd'in kız kardeşi ile evlendi.

Kendisinin iplikçilik işi ile hiç alâkası olmadığı halde "al-ğazâl" yani iplikçi lekabı ile anılmasının sebebi olarak onun, iplik pazarında çalışan fakir kadınlara sadaka vermek için sık sık oraya gitmesi gösterilir. Câhiz ise, *al-Bayân va'l-Tabyîn* (Kahire, 1948, I, 14-33) adlı eserinde, iplikçiler pazarına, al-Hilâlî'nin azadlısı olan arkadaşı Abû 'Abd Allah'ın yanına sık sık gidip geldiği için bu lekabın verildiğini söyler.

Peltekte olan Vâsîl „r“ harfini „ğ“ gibi telaffuz ettiği için konuşmalarında, içinde r harfi bulunmayan kelimeleri kullanmak hususunda büyük dikkat gösterirdi. O, Arapça'ya o kadar hâkimdi ki, arası açılınca kendisinin peltekliliği ile alay eden eski arkadaşı Başşâr b. Burd'a karşı gösterdiği sert tepkiyi aksettiren konuşmalarında „r“, harfini hiç kullanmamış, içinde bu harf bulunduğu için Başşâr'ın adını bile anmamış, ona künyesi ile "Abû Mu'âz" diye hitap etmiştir (İşfahânî, *al-Ağânî*, 1323, Mısır baskısı, III, 24 v.d.).

Çok kuvvetli bir hafızası olduğundan, konuşmalarında *Kur'ân* âyetlerinden ve Arap şüirinden yerinde ve sür'atle misaller ve açıklamalar getirerek, ileri sürdüğü fikirleri desteklerdi.

Devrindeki felsefî cereyanlar ve mezhep mes'elelerini iyi bilen ve aynı zamanda şâir olan Vâsîl'in açık ve akıcı bir konuşma san'atına sahip meşhûr bir hatip ve cedelci olduğu hakkında Abd al-Hakîm Balba, *Âdâb al-Mu'tazila* Kahire, (s. 193 v.d.) adlı eserinde geniş bilgi vermektedir.

Mûtezile [b. bk.] de şîa ve havâric gibi başlangıçta siyâsî bir teşekkül olarak ortaya çıkmış, 723-749 seneleri arasında Vâsîl ve bunun kayınbiraderi 'Amr b. 'Ubayd taraflarından geliştirilmiştir.

Ali'nin halifeliliği sırasında cereyan eden mücadelelere (Cemel ve Siffin) katılmış olanlar hakkında, daha o zamandan başlayarak açık bir takım kanaatler doğdu. Şiîler Muâviye taraftarlarının kâfir olduklarını, hâriciler, hem Ali taraftarlarının hem de Muâviye taraftarlarının kâfir olduklarını, Mürcie ise, iki tarafın da mü'min olduğunu söylemekte idiler. Hâriciler, Ali'nin, hakeme başvurmayı kabûl edişinden sonra kâfir olduğunu iddia ediyorlardı. Aslında kaderiyeci olan, yani insanın, yaptıklarından tamamen mes'ul olduğunu söyleyen ve bundan dolayı Mûtezile'nin bir ölçüde kendilerinden saydıkları Hasan Basrî ise iki tarafa da hak veriyordu.

Vâsîl ve kayınbiraderi 'Amr b. 'Ubayd'e göre, Cemel ve Siffin çarpışmalarına katılanlar müslümandırlar; ancak, kendi aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden iki fırkaya ayrılmışlardır; bu fırkalardan hangisinin günahkâr olduğu bilinemez; bu sebeple hükmü herşeyi bilen Allah'a havâ'e etmek icab eder; ancak, karşılıklı münâsebetlerinde on-

lara kelimenin dar mânasında mü'min gözü ile bakılamaz, birbirlerinin aleyhine şehadetleri kabul edilemez, bu fırkalardan her biri, ötekine göre fâsık'tır. 'Amr b. 'Ubayd, daha da ileri giderek bu fırkaların, müslüman cemâatından herhangi biri için yapacakları şahitlikleri de kabûle taraftar olma- mıştır.

Böylece, küfür ile imânın sınırını tâyin mes'elesinde Vâsîl'in Mûtezile'de açtığı çığır, hareket, noktası olmuştur. Nitekim Mas'ûdî (bk. *Murûc al-zahab*, II, 191), Vâsîl ve taraftarlarına, küfrün de, imânın da dışında kalmış olmalarından dolayı Mûtezile denildiğini kaydeder.

Emevîlerin amansız düşmanı olan hütün Mûtezileler gibi Vâsîl da, 'Ali b. Abî Tâlib soyu ile, hayatı boyunca devam eden münâsebetler kurmuştu. Ali soyundan Zayn al-'Âbidîn b. Hüsain b. 'Ali b. Abî Tâlib'in iki oğlu: Şîa mezhebinin beşinci imamı olan Muhammed al-Bâkîr (ölm. 731) ve Zeydi mezhebinin kurucusu olan Zayd (ölm. 740) onun talebesi olmuşlardır. Bundan dolayı Zeydîlerin kelâm anlayışları Vâsîl'in kelâm anlayışına dayanmakta, Vâsîl gibi onlar da Ebû Bekir'in halifeliğini meşru saymaktadırlar.

İtîzâli cereyanların daha sonra, şîanın bir kolu olan Zeydiye tarafından kısmen de olsa yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim, *Tabakât al-Mu'tazila* müellifi Ahmed b. Yahyâ b. al-Murtaza al-Mahdî Lidînillah (1363-1437) gibi bir Zeydî imamının Mûtezile'yi müdâfaa etmesi ve yaymak istemesi bu husûsu te'yid etmektedir. Vâsîl'in, Abbâsîlerin iktidara geçme gayretlerini alâka ile karşıladığı muhakkaktır. 'Amr b. 'Ubayd de, Abbâsî halifesi Mansur'un yakın dostu, hattâ mânevî babası olmuştur. Zâten Mûtezile'nin kelâm mevzûlarındaki görüşlerinin en az yüzyıl müddetle Abbâsîler sülâlesinin resmî akidesi olmuş olması da, bu alâkayı te'yid eder.

Mûtezile'ye bu adın, icma-ı ümmetten ayrıldıkları için verildiğini yazanlar da vardır (Bağdâdî, *al-Farâğ*, Kahire, 1367, s. 71).

Mûtezile kendilerini "ahl al-'Adl va'l-Tavhîd" diye adlandırdılar. İbn al-Kayyim al-Cavziya, *al-Muhtaşar al-Şavâ'ik*'inde sadece "ahl al-'Adl" veya "al-'Adliya" tâbirini kullanır (I, 116 v.d.). İbn al-Murtaza ise onlara "al-'Adliya va'l-Muvahhîda" der (*Tabakât al-Mu'tazila*, s. 2).

Vâsîl tarafından Mûtezile'de açılan çığırın, üçü ana prensip olan beş temeli (asl) vardır. Prensipler: 1- Tavhîd, 2- İrâda, 3- al-Manzila bayu al-manzilatayn'dirler.

Beş asla gelince, bunlar: 1- *al-Tavhîd*; bu asl, Allah'la mahlûkat arasındaki her türlü benzerliğin inkârıdır. Allah'ın sıfatları kabul edilir ama bu sıfatlar, onun cevherinden ayrı değil, zâtının ayrıdır. Allah görülemez. Vahy kuvvetle tasdik edilir. Allah'ın varlığı, hassalarımızla değil kalbimizle idrak edilir. Allah'ın, bizde yaratacağı altıncı bir

duygu ile öteki dünyada idrâk edilebilecek bir mahiyeti vardır. İnsan, hayat, ilim ve kudretin birleşmesinden meydana gelen bir cevherdir. Beden bu cevherin, yâni nefsin bir âletidir.

2- *al-'Adl*; Allah âdildir. Yaptığı her şeyde, yarattıklarının iyiliğini gözetir. Bütün beşerî fiiller insanın serbest iradesinin mahsulüdür. İyi işler yaparsa mükâfat, kötü işler yaparsa mücazat görecektir. Bu asl'da, Allah'ın fenalık ve haksızlık yapmayacağı, hastalık, ağrı, sızı gibi şeylerin insan iradesi dışında olduğu mes'eleleri münakaşa edilir. Mûtezile, irade hürriyetini kabul etmekle kötülük yapan siyaset adamlarının da Allah'ın adaleti icâbı âhirette cezâ göreceklərini söylemek istiyor, onları vicdan muhâsebesine dâvet etmiş oluyordu.

Mûtezile'nin, Allah'ın adaleti temelinden hareket ederek kabul ettiği hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesini, islâm âleminde tembelliğin ve miskinliğin önlenmesini sağlama yolunda atılmış en büyük adımdır. Mûtezililer insana hürriyet tanımakla islâm dininin içtimâî yaşayışa verdiği ehemmiyeti de benimsemiş oluyordu.

3- *al-Va'd va'l-Va'id (al-asmâ va'l-ahkâm)*: Bu asl, adalet prensibinin bir neticesidir ve dünyada iyilik edenin de, kötülük edenin de âhirette karşılığını görmesidir. Mûtezile'nin bu prensibi, cemiyet içindeki düzenin emniyet içinde yürütmesini sağlamaya mâtuftur.

Mûtezile, imânî, ikrar, bilgi ve amelin bütünü olarak kabul eder. Onlar, böylece akla verilen ehemmiyet dolayısı ile ona bilgi de katmıştır. Buna göre insan, dil ile ikrar etmek, iyi amellerde bulunmak ve bilgisi yâni aklı ile Allah ve peygamber fikrine ulaşmak sûretiyle gerçek imanı bulmuş olur.

4- *al-Manzila bayn al-manzilatayn*: Mûtezile'nin bu ana prensibi kelâm tarihinde yalnız Mûtezile'ye mahsus bir görüştür. Buna göre, tevbe etmeden ölen günahkâr bir müslüman, mü'min ile kâfir arasında mânevî bir derecede yer alır.

Hâriciler (bilhassa Azârika), büyük günah işleyen kâfir sayarlar. Mürcie, büyük veya küçük günahların, iman sahibine zarar vermiyeceğini söyler. Ehl-i sünnet ise, büyük günah işleyeni müslim fakat fâsık kabul eder ve bunların, âhirette cezâlarını çektikten sonra cennete gireceklerine inanır. Görüldüğü gibi Mûtezile, ne hâriciler gibi katı bir görüşe sahip olmuş, ne de Mürcie gibi işi hafife almıştır. Onlar orta bir yol tutmuşlardır.

5- *al-amr bi'l-m'aruf va'n-nahy 'ani'l-munkar*: *Kur'ân* hükümlerine uyarak her müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklaması icab eder. Mûtezile bu asl ile cemiyet içinde sıkı bir kontrol taraftarı olmuş, kendi prensiplerine karşı gelenlere ağır hücumlarda bulunmuştur. İyiliği emrediyoruz diye kendi te'vil ve görüşlerini başkalarına zorla kabul ettirme yolunu tutmuştur. Meselâ, Halife Me'mûn (813-833) zamanında *Kur'ân*'ın mahlûk (ya-

ratılmış) olduğunu kabul etmeyen, Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbal (780-855), bu yüzden tâkibata uğratılmıştır.

Bunlar dışında Mûtezile'nin, Allah'ın görülüp görülmemesi, *Kur'ân*'ın mahlûk olup olmadığı, *husn* ve *kubh*, *aql* ve *naql* mes'elelerinde de kendilerine has görüşleri vardır. Vâsîl, Basra'da kendisine bağlı birçok taraftar edindi ve bunların bir kısmını islâm memleketlerine yolladı. 'Abd Allah b. Hâriş'i, Mağrib'e gönderdi. Onun buradaki faaliyetleri neticesinde sadece Tlemsen bölgesindeki Tahert yakınlarında yerleşik ve göçebe halk arasında otuz bin taraftar kazandı. Horasan'a Hâfız b. Sâlim'i yolladı. Hâfız, Tirmiz şehrinde, Ceberîye mezhebinin kurucusu sayılan Cahm b. Şafvân (ölm. 745) ile şiddetli münâkaşalara tutuştu. Kâsim b. al-Sa'dî adındaki bir talebesini Yemen'e, Ayûb b. Ca'far adındaki Elcezire'ye, Hasan b. Zâkavân'ı Kûfe şehrine, 'Osmân b. Hâlid al-Tavil Abû 'Amir'i Ermeniya'ya yolladı.

Vâsîl'in Basra'da bunlardan başka Bısr b. Sa'îd ve Abû 'Osmân al-Za'farânî adlarında iki meşhur talehesi daha vardı ki bunlar, Bağdad'dan yanlarına gelen Kûfeli Bısr b. al-Mu'tamir (ölm. 825)'e Mûtezile'nin prensiplerini benimsettiler. Bu, sonradan Mûtezile'nin Bağdad kolunu kurdu. Bısr b. al-Mu'tamir'in muhaliflerine karşı yazdığı bir risâle kırk bin beyti ihtivâ ediyordu.

Vâsîl'dan sonra onun tesbit ettiği prensipleri müdâfaa ve onun metodu ile mücadelede devam eden öteki Mûtezile büyüklerinin başarıları da çok olmuştur. Bunlar, mezheplerinin kurucusu Vâsîl gibi muhalifleri ile yaptıkları meşhur münâzaralar ve elde ettikleri büyük muvaffakiyetlerle birlikte, Mûtezile mes'eleleri ile alâkalı bir hayli eser de yazmışlardır. Bunlardan Abû'l-Huzayl al-'Allâf (752-840 veya 849) altmıştan fazla, al-Cahîz (ölm. 869) muhaliflerine reddiye olarak sekiz, Mûtezile prensiplerini müdâfaa eden altı eser yazmıştır (bk. İbn al-Murtaza, *al-Munya*, Beyrut, 1961, *İndeks*; Yâkût, *Mu'cam al-Udabâ*, Kahire, 1357, s. 107-110).

Vâsîl b. 'Atâ'nın eserleri: İbn al-Nadim ve İbn al-Murtaza, Vâsîl'in on bir eserinin adını vermektedirler. Ancak bunlardan bir tanesi, içinde "r., harfinin bulunmadığı konuşmalarını ihtivâ eden "*Kitâb al-Huṭba*" bize kadar gelmiş, diğerleri ele geçmemiştir. Adlarını bildiğimiz eserleri şunlardır: 1- *Aşnâf al-Murci'a*, 2- *Kitâb fi'l-Tavba*, 3- *Kitâb al-Manzila bayn al-Manzilatayn*, 4- *Kitâb al-Huṭba*, 5- *Ma'ânî'l-Kur'ân*, 6- *al-Huṭba fi'l-Tavhîd va'l-'Adl*, 7- *Kitâb fi ma ḥaṣala baynahu va bayn 'Amr b. 'Ubayd*, 8- *Kitâb al-Sabîl ilâ Ma'rîfat al-Hakk*, 9- *Kitâb fi'l-Da'va*, 10- *Kitâb Tabakât ahl al-ilm va'l-cahl*, 11- *Kitâb al-Alf*. Bu sonuncu mani mezhebindekilere cevap vermeleri için sorulmuş bin suali ihtivâ ediyormuş.

Bibliyografiya: al-Mas'ûdî *Murûc al-Zahab*; ayn. mll., *al-Tanbih va'l-Aşraf* (Kahire, 1938); Abû'l-Hüsain, 'Abd al-Rahîm b. Muhammed b. 'Osmân al-Hayyât, *Kitâb al-Intişâr* (Kahire, 1925); al-Cahîz, *Kitâb al-Bayân va'l-Tabyîn* (Kahire, 1947); *al-Buḥalâ* (Kahire, 1939-1940); *al-Tâc fi ahlâk al-mulâk* (Kahire, 1914); *Mu'allim al-'Ahl va'l-'adab* (Kahire, 1948); *Macmû' rasâ'il al-Cahîz* (Kahire, 1943); İbn Kutayba, *Adab al-Katib* (nşr. Grunnert, s. 15); *al-Ma'arîf* (Kahire, 1300); Abû'l-Farac al-İsfahânî, *Kitâb al-Farḥ bayn al-Firaḥ* (Kahire, 1367); al-Şahrîstânî, *Kitâb al-Milal va'l-Nihal* (nşr. Cureton, s. 31-34); *Nihâyât al-İkdam fi 'ilm al-Kalâm* (Oxford, 1934); al-Muharrad, *al-Kâmil* (nşr. Wright); İcî, *Mavâḳif* (nşr. Soerensen); İbn Hâlikân, *Vafayât al-'Ayyân* (Kahire, 1949), V, 60, nr. 739; Yâkût, *Irşad* (nşr. Margoliouth), GMS, VII, 223; Ahmed b. Yahya b. al-Murtaza al-Mahdî Lidînillah, *Kitâb al-Munya va'l-'Amal*, Haydarâbâd, 1316 (nşr. Arnold), Leipzig, 1902; *Kitâb Tabakât al-Mu'tazila* (Beyrut, 1961); al-Zahabî, *Mizân al-İ'tidâl*, nr. 2301; İbn al-Nadim, *al-Fihrist* (Kahire, 1344), s. 255; Abû'l-Hasan al-Aş'arî, *Maḳâlât al-İslâmiyyîn* (İstanbul, 1929); *Risâla fi İstihşân al-Havâṣi fi 'ilm al-Kalâm* (Haydarâbâd, 1344); *Kitâb al-İbâna 'an Uṣûl al-Diyâna* (Haydarâbâd, 1321); *Kitâb al-Lum'a* (Kahire, 1955); Şams al-Din al-Makdisî, *Aḥsan al-Taḥâsîn fi Ma'rîfat al-Aḳâlîm* (Leiden, 1906); Tabarî, *Târîḥ al-Umam va'l-Mulûk*, Leiden; Camal al-Din al-Kasimî, *Târîḥ al-Cahmiya va'l-Mu'tazila* (Kahire, 1331); Ahmed b. Ca'far al-Yakûbî, *Târîḥ al-Ya'ḳûbî* (Leiden, 1884); Zuḥdî Hasan Cârullah, *al-Mu'tazila* (Kahire, 1947); Abû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed al-Malaṭî, *Kitâb al-Tanbih va'l-rad ala ahl al-Ahwa' va'l-bid'a* (nşr. S. Dedringh); al-Çazâlî, *al-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (nşr. İbrahim A. Çubukçu ve Hüseyin Atay) Ankara, 1962; Abû Muhammed al-Hasan b. Mûsa al-Navbaṭî, *Kitâb Firaḥ al-Şi'a* (İstanbul, 1931); Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî görüşleri* (Ankara, 1967); Neşet Çağatay ve İbrahim A. Çubukçu, *İslâm mezhepleri tarihi* (Ankara, 1976); Abd al-Hakim Balba, *Adab al-Mu'tazila* (Kahire, 1959); Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 193; II, 261 v.d.; A. V. Kremer, *Kulturgeschichte der Orientes unter den Chalifen*, II, 410 v.d.; H. Steiner, *Die Mütaziliten* (Leipzig, 1865), s. 25, 49 v.d.; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), s. 101; H. Galland, *Essai sur les Mu'tazilités* (Genève), s. 30 v.d.; Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila, Premiers penseurs de l'islam* (Beyrou, 1956); Abd al-Rahman Badavî, *Histoire de la philosophie en Islam, I, les Philosophes Théologiens* (Paris, 1972); Henri Laoust,

Les Schismes dans l'Islam (Paris, 1965); *IA* mad. MÜTEZİLE.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

VÂSİT, Eskiden Irak'ın en ehemmiyetli şehirlerinden biri olan Vâsıt, Haccâc b. Yûsuf [b. bk.] tarafından kurulmuştur. Kuruluş tarihi olarak Arap müellifleri 83 (702) ve 84 (703) senelerini verirler (krş. Streck, *Babylonien nach den arabischen Geographen*, s. 324 v.d.; Périer, *Vie d'al-Hadîdjâdj Ibn Yousof*, s. 208; Mas'ûdî, *Tanbîh*, s. 360; yeni bir şehrin kurulması ve yerinin seçilmesini icâb ettiren sebeplerin haklılığı için krş. Tabarî, II, 1125 v.d.; trc., Streck, *ayn. esr.*, s. 323 v.d.). Yâkût'un bir rivâyetine göre, şehrin inşâ faaliyeti 83-86 (702-705) seneleri arasında devam etmiştir. Haccâc'ın daha 84 senesinde vâililik merkezini buraya naklettiği kesindir. Haccâc, en iyi askerleri olan Suriyeli birliklerine manevî destek sağlamak ve onların Irak halkı ile sürtüşmelerine mâni olmak düşüncesiyle müstahkem bir karargâh kurmak istiyordu. Bu yeni ordugâh, aynı zamanda buraya hemen hemen aynı uzaklıkta bulunan ve devamlı huzursuzlukların hâkim olduğu Kûfe ve Basra ordugâh şehirlerini itâat altında tutmakla da vazifelenirilmişti (krş. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendlande*, Berlin, 1885-1887, I, 394; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Türk. trc. Ankara, 1963; Périer, *ayn. esr.*, s. 205 v.d.; Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islam*, s. 46 v.d.). Batîha [b. bk.]'nın hemen yukarısında yer alan Vâsıt, büyük bir kısmına güçlükle girilebilen bu bölgelere tamamen hâkim olacak müstahkem bir mevki olma durumunda idi.

Kabûl edilen umûmî kanâate göre bizzat al-Haccâc, yeni şehri için Vâsıt (merkez, orta) adını seçmiştir; çünkü burası Irak'ın o zamanki iki merkez şehri olan Kûfe ve Basra'nın hemen hemen tam ortasında ve hattâ Hûzistan'ın merkezi Ehvâz'a aynı mesâfede bulunuyordu.

Diğer bir rivâyete göre, al-Haccâc tarafından kurulacak şehir için seçilen yerde eskiden Vâsîf al-Şasab (Kamışlık Vâsîf) adlı meskûn bir mahal bulunuyordu (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 322 v.d.; Périer, *ayn. esr.*, s. 206 v.d.).

Abbâsî hilâfeti devrinde islâm şarka, Arapça isim olarak 20'den fazla Vâsıt adını taşıyan yer bulunuyordu. Bunların hepsinin en ehemmiyetlisi al-Haccâc'ın kurmuş olduğu Vâsît olup, aynı adı taşıyan diğerlerinden ayırmak için, umûmiyetle Vâsîf al-Haccâc deniyordu; yine aynı maksatla burası Vâsîf al-uzmâ ve Vâsîf al-İrâk diye de isimlendiriliyordu (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 323).

Vâsîf al-Şasab denilen bir yerin oldukça şüpheli olan mevcudiyetini bir tarafa bırakırsak, al-Haccâc tarafından kurulan şehrin hemen yakın çevresinin Sâsânîler tarafından iskân edildiğine muhakkak nazariyle bakılabilir. Bu şehir Dicle'nin garp kıyısı üzerin-

de yükseliyordu; Kesker ise, bunun hemen karşısında nehrin diğer kıyısında, yâni şarkında yer alıyordu.

Vâsît'in kuruluşunun kısmen efsânelerle süslenmiş tarihinde al-Haccâc'ın Kûfe'den getirtmiş olduğu müneccim 'Abd Allâh b. Hilâl mühim bir rol oynamıştır (krş. Yâkût, *Mu'cam*, IV, 885 v.d.; ve WZKM, VII, 225).

Yeni şehrin kurulması büyük masraflara mal olmuştur (bu hususta krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 325; Périer, *ayn. esr.*, s. 208 ve Reitemeyer, *ayn. esr.*, s. 47 v.d.). al-Haccâc tarafından inşâ ettirilen saray oldukça yüksek yeşil bir kubbe ile örtülmüş ve bu seheple *al-kubba al-hazra'* adını almıştır. Planı (temellerinin kare şekli, yan duvarlarının eni-boyu, kubbesi) daha sonra Halife al-Manşûr tarafından Bağdad'da inşâ ettirilen saraya örnek olmuştur. Yine bu sebeple al-Manşûr'un sarayı da *al-kubba al-hazra'* diye isimlendirilmiştir. al-Haccâc, sarayının yanında şehrin cuma câmiini inşâ ettirmiştir. Herzfeld'in işaret ettiği gibi (krş. Sarre-Herzfeld, *Archäolog. Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet*, Berlin, 1919, II, 135), al-Manşûr, Bağdad'daki sarayının hemen yanında yaptırdığı cuma câmiinde de bunu taklit etmiştir.

al-Haccâc'ın Vâsît'ta yaptırdığı başlıca binalar arasında *Dimâs* (muhtemelen Grekçe δῆμοσιον hapishane) diye isimlendirilen hapishaneyi zikretmek lâzımdır (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 326).

al-Haccâc yeni merkezine yerleşmek için başlangıçta Araplara (hususıyla Suriyeli Araplar) müsaade etti; daha sonra büyük bir kısmı esir olarak getirilen ve bir kısmı da kendi arzularıyla yerleşmeye gelmiş olan Mâverâünnehr Türklerini, bilhassa Bu-hârâ menşe'li olanları, Basra'dan buraya celbetti (krş. Périer, *ayn. esr.*, s. 209). Ancak 95 (714)'te ölen ve buraya gömülen al-Haccâc'dan sonradır ki, bölgenin yerli Aramî halkı ve İranlılar şehre girme hakkını elde ettiler ve böylece asırlar boyunca oldukça karışık bir nüfus teşekkül etmiş oldu. Vâsît ve Kesker, yavaş yavaş müşterek siyâsî ve ticarî menfaatlerin sıkıca birbirine bağladığı bu ikiz şehir, büyük bir merkez hâline geldi.

Vâsît, Emevîler zamanında, bu hânedânın son seneleri müstesnâ, Irak'ın en ehemmiyetli şehri, eyâletin idârî merkezi ve vâlinin ikâmet mahalli olarak varlığını devam ettirmiştir. İlk defa Abbâsîler, Vâsît'in bu üstün durumuna son verdiler. Bununla beraber Vâsît, ülkenin merkezi olmamasına rağmen stratejik ehemmiyetini korumuştur. Merkezi ve Cenûbî Irak'ın, hususıyla Batîha ve Mey-sân [b. bk.]'ın siyâsî ve askerî tarihinde her zaman için mühim bir rol oynamıştır. XII. asırda Vâsît'in siyâsî vaziyeti ve çevresi hakkında hükme varmak için İbn al-Mu'allim'in şiihleri dikkate değer (krş. Margoliouth, *J A*, XXVI, 334 v.d. XV. asırda Vâsît, Muşâşâ hânedânının hâkimiyetinde mühim rol oynamıştır; bk. Caskel, *Islamica*, IV, 48 v.d.).

XV. asrın sonuna doğru şehrin yavaş yavaş çökmeğe başladığı zannedilmektedir. Bu çöküşü, Kût-ül-Amâre'de daha önceleri vuku bulan Dicle'nin ikiye ayrılmasının ve iki kol hâline gelmesinin doğurduğu kötü neticeler hızlandırmıştır. XVII. asrın ilk yarısında yaşamış olan Türk coğrafyacısı Kâtib Çelebi, *Cihânnümâ*'sında (Latince trc. Norberg, Lund, 1818, s. 70), Vâsît'in çölün ortasında bulunduğunu ve oradaki kanalın kamış kalemeleriyle meşhur olduğunu yazmaktadır.

Nüfus, şehrin en parlak devrinde çok kalabalıktı. Vâsît'ta hırkaç defa bulunmuş olan Yâkût, XIII. asrın ilk senelerinde buranın hâlâ büyük bir şehir olduğunu söyler. *Dihkân*'lar, İranlı arâzi sâhipleri, daha Ya'kûbî (bk. BGA, VII, 322) zamanında, yâni 891'de eski Kesker şehrinde oturuyorlardı. Hristiyan unsur, islâmî devirde Vâsît'ta oldukça ehemmiyetli idi; onların mahalleleri, Sâsânîler devrinde olduğu gibi Kesker'de yer almış olmalıdır. Burada Arap fethinden az önce bir de Yahudi kolonisinin bulunduğu muhakkaktır. 1170'te Irak'tan geçen Tuleylîlî Benjamin, Vâsît'ta bir Yahudi cemâati bulmuştur; bu şahıs Basra'da 10.000 Yahudi'nin olduğunu tahmin (oldukça mübalağalı) etmektedir. Muhtemelen bu Yahudi kolonisinin büyük bir kısmı eski şehrin şarkındaki belli bir mahallede oturuyordu.

Vâsît'in kurulduğu bölge al-Haccâc'ın burayı iskân etmesinden önce verimsiz olmalıdır. al-Haccâc traftaki arâziyi islâm ederek, halk için çok müsâit hayat şartları sağladı. Vâsît'in ikliminin Basra'nınkinden daha iyi olduğuna inanılacak kadar sağlık hizmetlerini düzeltti. Arap coğrafyacılarının hepsi, sayısız meyve bahçelerini, geniş hurmalıkları, çok sayıda bakımlı bahçeler ve binaları, her tarafa akan, içinde bol balık bulunan ve Vâsît bölgesinde zirâatin gelişmesine imkân veren suları methedeler. Vâsît ambarlarından büyük miktarda hububat ihrac ediliyor ve ktlık senelerinde Bağdad, erzakını Vâsît'tan te'min etmek mecburiyetinde kalıyordu (bu hususta İştâhri, İbn Havkâl, Mu'addasî, Yâkût, Kazvinî ve İbn Battûta'nın verdiği bilgiler için bk. Streck, *ayn. esr.*, s. 328-330).

Vâsît, Dicle üzerinde seyrüsefere müsâit bir yerde bulunması, Irak'ın ortasında merkezi bir mevkide yer alması ve üç istikâmete (şimâl, cenup ve şark) giden büyük ve başlıca yolların başlangıcında bulunması dolayısıyla aynı zamanda ehemmiyetli bir ulaşım kavşak noktası idi; bu yollardan birisi Dicle boyunca Bağdad'a, ikincisi Batîha üzerinden Basra'ya ve üçüncüsü de Ehvâz (Hûzistan)'a gidiyordu. Bu itibarla Vâsît büyük bir ticâret merkezi olarak gelişmeğe müsâit idi; Mu'addasî, burada hareketli kapalıçarşıların bulunduğunu yazmaktadır. Vâsît'ta sinâî faaliyetlerin bulunduğu daîr de işaretler mevcuttur; burada imâl edilen kumaşlar arasında Vâsîtî adı verilen (perdelik)

kiymetli kumaşlar da vardı (krş. BGA, IV, 375 ve Salmon, *L'Introduction topograph. à l'histoire de Baghdad d'al-Khaṭīb al-Baghdādī*, Paris, 1904, s. 135). Nehir trafiğinin kesâfeti sebebiyle Vâsît'ta gemi yapımı da muhakkak ki gelişmiş olmalıdır; Irak'ta bugün bile gemi ismi olarak *al-Vâsîfiya*'nın kullanıldığına rastlanmaktadır (krş. *Luğat al-ʿArab*, Bağdad, 1927, V, 463).

Böylece Vâsît, Sâsânîlerin Irak'ı vergi siyâseti sebebiyle taksim ettikleri oniki kazânın birisinin merkezi olan Kesker'in yerine geçmiş oldu (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 15, 18, 332).

Vâsît, yalnız büyük bir ordugâh şehri, mühim bir ticâret ve zirâat merkezi değil, aynı zamanda ilmi araştırmalarda, bilhassa islâmî ilâhiyat sâhasında meşhur idi. Mu'addasî'nin eserini yazdığı sıralarda (985'e doğru) bu şehir halkı arasında meşhur fakihler ve *hâfiz-ı Kur'ân*'lar bulunuyordu; herşeyden önce *Kur'ân* tetkikleri burada canlı bir şekilde yürütülüyordu (Mu'addasî, s. 118 v.d. not). XIV. asrın ilk yarısında Vâsît'ta bulunmuş olan İbn Battûta (II, 2, 9, v.d.; krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 330 v.d.), büyük ekseriyeti *Kur'ân*'ı hafızettiği ve onu yanlışsızca okuduğu için, Vâsît şehrinin dindar halkını takdir etmektedir. *Tecvidü'l-Kur'ân* [b. bk.] burada hususıyla rağbet görüyordu. İsmâ'il h. 'Alî (ölm. 1291'e doğru) *Kur'ân* okuma sanatının Vâsît menşe'li üstadları arasında zikredilir (bk. Brockelmann, *GAL*, I, 411).

Fars'ta doğmuş olan mutasavvîf al-Hallâc [b. bk.]'ın gençlik senelerini Vâsît'ta geçirdiğini zikretmek lâzımdır (krş. L. Massignon, *al-Hallaj*, Paris, 1922, I, 20 v.d.). Bu münasebetle Karmatî Bakliye [b. bk.] tarikatının kurucusu Abû Hâtim (295=908)'in Vâsît'in sevâdında ortaya çıktığını da belirtmek gerekir.

Vâsît'ta, şehrin ve çevresi olan Batîha'nın tarihi ile meşgul olunmuştur. Aslam b. Sahl Bahşal (ölm. 904), bilhassa hal tercümelerinden meydana gelen mahallî bir tarih yazmıştır (bk. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, *Ab GGV*, 1882, nr. 83; Brockelmann, *GAL*, I, 138). Tarihçi İbn al-Magâzîlî al-Cullâbî (ölm. 1139)'nin ona bir zeyl yazdığı bilinmektedir (bk. Wüstenfeld, *ayn. esr.*, nr. 240). 'Abd al-Rahmân Muḥammad b. Sa'id al-Zahabî al-Dubaysî (ölm. 1239)'nin mahallî tarihi bu son eserin bir nevi zeyli olmalıdır (bk. Wüstenfeld, *ayn. esr.*, nr. 323; Brockelmann, *GAL*, s. 330; ZS, II, 107).

İbn Abî'l-Abbâs Aḥmad b. Baḥtiyâr al-Vâsîfî (ölm. 1157), Batîha'nın bir tarihini (*Ta'rîḥ al-Baḥṭîḥ*) yazmıştır (krş. 'Alî Şarkî, *Luğat al-ʿArab*, VI, 279 v.d.).

Vâsît'ta kuruluşundan (85=704) İlanlı hükümdarlarının devrine kadar sikke basıldığı bilinmektedir (krş. St. Lane-Poole, *Catal. of Oriental Coins in the British Museum*, X, s. CCXVII-VIII,

seneler 85-326 = 704-937 ve 701-770 = 1301-1368; O. Codrington, *A Manual of Muslim Numismatics*, London, 1904, s. 194).

Vâsî't'in yerini kesin olarak tesbit etmek Orta-çağ Irak tarihi coğrafyasının en zor ve aynı zamanda mühim mes'elelerinden birisidir. Vâsî't ile Kesker'in Dicle'nin üzerinde ve aynı nehrin iki kıyısında yer alan ikiz şehir olduğunu kesin olarak biliyoruz. IX.-XII. asırların bütün Arap coğrafyacıları bu hususta ittifak hâlinde dirlir (bu müelliflerin verdikleri bilgiler için bk. Streck, *ayn. esr.*, s. 319 v.d.); bunlara al-Mas'ûdî'nin, *Tanbih*, s. 53 ve bilhassa eskiden İbn Serapion diye bilinen ve X. asrın ortalarında nehir ve Irak'taki kanal sistemini teferruatlı bir şekilde yazmış olan Suhrâb ilâve edilebilir (krş. *Kitâb 'Acâ'ib al-ağâlim al-Sab'a*, nşr. Mzik, Leipzig, 1930, s. 118, = *J.R.A.S.*, 1895, 9). Vâsî't'in yerini ortaya çıkarmak için önce nehrin Orta-çağ'daki mecrasını bugünkü arâzide tâyin etmek lâzımdır. Orta-çağ'da Vâsî't'tan geçen Dicle'nin ana kolunun, XV. asırdan itibaren yavaş yavaş ehemmiyetini kaybettiğine ve ikinci derecede bir kol hâline geldiğine işâret etmek yerinde olur; çünkü Kût-ül-Amâre'den itibaren suyun esas kütlesi şarka doğru yatak değiştirmiştir; o zamandan beri bu yatak Aşağı Dicle olarak kabûl edilmektedir.

Bu devre kadar umûmiyetle Kût-ül-Amâre'de ana yatağından cenûb-i şarkî istikâmetinde nehrin ayrılan Şa'tt al-Hay (doğrusu Şa'tt al-Garrâf) Orta-çağ Diclesi olarak mütâlaa edilmiştir (bu nehrin mecrası hakkında husûsiyle bk. madd. DICLE, İRAK ve MEYSÂN). Bu nehir Kût al-Hay (kısaça Hay denir) şehrinin biraz aşağısında iki kola ayrılır. Bunlardan birisi ulaşım bakımından ehemmiyeti bulunmayan Abû Cuhayrât, diğeri de şarktaki Şa'tt al-A'mâ'dır. Her ikisi de Şayh Hâzr (Hdër) 'da birleşir ve yaklaşık olarak 50 km. uzunluğunda bir adayı dolaşır; bu adanın haritadaki ismi Cazîrat al-Hayrat'tır. Herzfeld (*Sarre-Herzfeld, ayn. esr.*, I, 247), haklı olarak Şa'tt al-Hay'ın Irak'ın eski coğrafyasının en karışık mes'ele olduğunu belirtir. Bu aslında Orta-çağ Diclesi mi, yoksa onun ikinci derecede bir kolu mudur? Belki de burada, Fırat ile Dicle arasında rahat bir bağlantı kurabilmek için daha Eski-çağ'da açılmış olan bir kanal bahis mevzuudur. Bildiğimiz Avrupalı seyyahlar arasında Vâsî't'in harâbeleri hakkında bilgi verenlerin pek azı bunu Şa'tt al-Hay'ın kıyısına yerleştirmekte ve nehrin de Orta-çağ Diclesi olduğunu kabûl etmektedir.

Muhtelif Avrupalı seyyahlar XIX. ve XX. asırlarda Orta-çağ Vâsî't'inin asıl bulunduğu yer görmüşlerdir; ancak verdikleri bilgiler oldukça kifayetsizdir. Başta 1831'de Vâsî't'ta kalmış olan İngiliz subayları Ormsby ve Elliott'u zikretmek gerekir. Chesney'de verilen bilgiler bu iki şahsın haberlerini dayanmaktadır (*Chesney, ayn. esr.*, I, 37; J. R. Wellstedt, *Travels to the city of the*

Caliphs, London, 1840, I, 171; Ormsby'nin günlüğünden ve J. B. Fraser, *Mesopotamia and Assyria*, Edinburgh, 1842, s. 155). R. Koldewey ve B. Moritz, aynı şekilde Cenûbî Irak'ta yaptıkları gezileri sırasında (1886-1887) Vâsî't'i ziyaret etmişler, fakat müşâhedelerini şimdiye kadar neşretmemişlerdir. 1916 senesinde harp sâhasında ölen Kont Aymar de Liedekerke-Beaufort, 1913-1914 senelerinde yaptığı bir arkeolojik gezi sırasında Vâsî't'a geldi. Virolleaud, şimdi meşgul olduğumuz bölge hakkında *Babylonica* (Paris, 1922, VI, 105-116, haritasız) 'da kıymetli bir rapor neşretti. Bu vaziyette 1831 ve daha mükemmel olarak 1913-1914 senelerinde Vâsî't'in harâbelerini anlatan ancak iki kısa yazıya sâhibiz.

Ormsby ve Elliott'a kadar geri giden ilk bilgiler şunlardır (*Chesney'e göre*): Vâsî't harâbelerinden geçerek cenup—cenûb-i şarkî istikâmetinde akan ve Şa'tt al-Hay ile Kurna arasında Fırat ile birleştiği yere kadar Şa'tt İbrâhîm adıyla aynı istikâmette uzanan nehrin bir kolunun kurumuş yatağı Kût-ül-Amâre'nin birkaç İngiliz mili aşağısına kadar tâkip edilebilir. Esas Dicle'nin mecrasında eski yatağın genişliği ve her iki kıyısındaki harâbeler, Vâsî't'in burada bulunduğunu göstermektedir. Wellstedt'in aşağıdaki müşâhedelerini bunu tamamlamak için ilâve edebiliriz: Burada her tarafı harâbe yığınları kaplamıştır; arâzi mimârî kalıntılarla (sütunlar, sütun başlıkları, frizler, cam kaplar ve seramik) örtülüdür. Halifeler devri üstünde oldukça iyi muhâfaza edilmiş kubbeli bir yapının büyük bir ihtimalle bir câmi olduğunu belirtmek yerinde olur; harâbeler arasında Fırat genişliğinde bir kanal geçmektedir. Nihâyet Fraser, eski şehrin çevresinde harâbelerin malzemesiyle yapılmış olan 40 veya 50 kulübeden meydana gelen ve fakir balıkçıların oturduğu küçük bir köyün bulunduğunu söyler.

Bu bilgilerden 80 seneden fazla bir zaman sonra mevzuumuz hakkında mâlûmat veren A. de Liedekerke-Beaufort (bk. *ayn. esr.*, s. 115 v.d.) 'a gelince, bu seyyahın eski Babilonya ile tarihlenen Zergul (Şa'tr'a'nın 7 km. şimal-i şarkisindeki Sargul) harâbelerinden geçerek ve şimal-i şarkî istikâmetinde ilerliyerek Vâsî't'a geldiğini belirtelim. O, Zergul'dan üç saatlik bir yürüyüşle, yerlilerin Şa'tt el-Hörder dedikleri, Abbâsiler devrindeki Dicle'nin kumla örtülmüş eski yatağının yanından geçmiş, bu yatağa daha sonra Vâsî't'in harâbeleri yanında yeniden rastlamıştı. Harâbelerin perişan yığınları arasında tuğladan yapılmış ve nisbeten iyi durumda sütunlu bir revak dikkati çekiyordu. Yine bu zâta göre, Vâsî't, Hay (Kût al-Hay)'ın 40 km. garbında bulunuyordu ki, Vâsî't'in yer hakkında bu görüş bir yanlış fikre dayanmaktadır; zîrâ Hay'ın şarkında demek gerekirdi. Araştırmacımıza göre İlk-çağ'da Dicle, Celatseker'e kadar Şa'tt al-Hay'dan yararlanır-

yordu (her halde kastedilen, Şa'tt al-A'mâ üzerindeki Kal'at Sikkar'dır), sonra Tellöh, al-Hibba ve Sergul'dan bataklık gölleri (*Hörs*, bu hususta bk. mad. MEYSÂN) tâkip ediyor ve son olarak bugünkü Hör al-Hammâr [bk. mad. MEYSÂN] kenarında denize dökülüyordu; islâmî devirde nehir Vâsî't'in bulunduğu şark yatağını açar.

Mezopotamya haritası (*Karte von Mesopotamien*, muvakkat basım, Berlin 1919, 1/400.000) 'na göre (yaprak 5d Bağdad), Vâsî't'in yeri 32° 15' şimal arzi üzerinde bulunmaktadır. Wagner, Orta-çağ Arap coğrafyacılarının yollar hakkında verdikleri bilgilere dayanarak (*N.d. G.C.W.*, philos. hist. KI., 1902, s. 272, 279), Vâsî't'in 32° arzin şimalinde değil cenûbunda bulunmasının gerçeğe daha yakın olabileceği neticesine varmaktadır. Yukarıda zikredilen haritada Vâsî't harâbelerinin bulunduğu bölge, cenûb-i şarkî istikâmetinde uzanan bir kanal tarafından katedilmektedir; ayrıca suyunu Nahr Ducele'den alan ve kullanılabilen diğer üç kanal da buraya ulaşıyordu. Vâsî't'in hemen yakınında Beled adını taşıyan ve muhtemelen Ormsby ile Elliott (Fraser'de) tarafından balıkçı köyü olarak belirtilen bir yerleşme yeri vardır.

Ducele adlı nehir (Küçük Dicle) Kût-ül-Amâre'den yaklaşık olarak 10 km. aşağıda Dicle'den ayrılıyor. Bunu, Ormsby ve Elliott'un, mecrasını tâkip edebildikleri ve Vâsî't'tan geçen Orta-çağ'daki Dicle olarak kabûl ettikleri bugün kurumuş olan bu eski kol ile aynı saymak lâzımdır [yk. bk.]. Stieler'in *Handatlas* (1918, yaprak 59) 'nda bu nehre Şa'tt al-Vâsî't denmekte ve Vâsî't'in kendisi de yukarıda bahsettiğimiz coğrafi yerde (32° 15') bulunmaktadı (Mezopotamya haritasında -BL 9- Vâsî't, Nahr Ducele'den 7-8 km. cenûb-i garbide gösteriliyor).

Vâsî't ile Kût al-Hay arasındaki mesâfe, Şimalî Babilonya haritası (*Karte von Nordbabylonien*, muvakkat basım, Berlin, 1918, 1/200.000, yaprak 9) ve Stieler'in *Handatlas* (yaprak 59) 'nda olduğu gibi Mezopotamya haritası (yaprak 5d) 'na göre kuş uçuşu 23-24 km. dir. A. de Liedekerke'nin tahmininin (40 km.) mübalağalı olduğu açıktır. Vâsî't ile Kût-ül-Amâre arasındaki mesâfe ise kuş uçuşu 70 km. civârındadır.

Orta-çağ Vâsî't'inin yeri mes'ele, yukarıdaki hususlar dikkate alınınca, bugün oldukça kesin bir şekilde halledilmiş sayılabilir. Eskiden bu şehir, bilhassa Şa'tt al-Hay kıyısında yahut hiç olmazsa buraya yakın çevrede aranmakta idi; bu, Irak coğrafyasının yerli modern temsilcileri (Hâşim al-Sa'dî ve 'Abd al-Razzâk al-Hasanî gibi) için bugün de geçerlidir. Her halde Vâsî't'in bulunduğu yerin ismi bahis mevzuu edilen bölgede, bilhassa Kût al-Hay civârında, Şa'tt al-Hay'ın iki kolunun meydana getirdiği açanın iç kısmında biraz cennapta, daha doğrusu şarktaki kolu olan Şa'tt al-A'mâ'nın

hemen yakınında bulunduğu isbat edilmiştir. Chesney (bk. *ayn. esr.*, I, 36 ve *Atlas*, levha IX), Kût al-Hay'ın civârında ve şehrin şarkında "Neishaget Vasut höyükleri"ni görmüştür. Daha sonra Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* (London, 1857) 'da bulunan haritada Vasut'u aynı yerde göstermiştir. Bunun içindir ki, onun zamanında (1911; yk. bk. I, 694b) Orta-çağ Vâsî't'inin Kût al-Hay civârında bulunabileceğine şüphe ile bakılmamalıdır. Hâşim al-Sa'dî (*Coğrafiyat al-'Irâk al-hadîsa*, 2. baskı, Bağdad, 1927, s. 145) 'nin, Vâsî't harâbelerini al-Hay şehri yakınında Şa'tt al-A'mâ kıyısına yerleştirmesi, onun da, aynı bölgeyi düşündüğünü açıkça gösterir. 'Abd al-Razzâk al-Hasanî (*Rihla fi'l-'Irâk*, 2. baskı, Bağdad, 1925, s. 29), burada birçok tepenin bulunduğunu ve bugün bile görülebilecek eserlerin (muhtemelen mimârî kalıntılar) mevcut olduğunu ifade etmektedir. Aynı müellif, *Muciz târîh al-buldân al-'irâkiye* (Bağdad, 1930, s. 119) adlı son eserinde de al-Hay'ın eski Vâsî't ile kesin olarak aynı olduğunu belirtmektedir.

Cuinet (bk. *Turquie d'Asie*, III, 313), Kalfat Sakar (Celatseker, yukarıda A. de Liedekerke'de Kal'at Sikkar olduğu ve 32° arzin biraz aşağısında) ve Kût al-Hay arasında yarı yolda, altında antik harâbelerin bulunabileceği farzedilen tepeliklerle örtülü bir bölgeye gelineceğini ortaya koymaktadır; mühim olan husus Hay al-Vâsî't'in meşhur Vâsî't şehri olmasıdır; burada, bölgede yaşayan Arapların el-Menâre diye isimlendirdikleri bir saray kapısı hâlâ görülmektedir. Cuinet'deki bu bilgiyi L. Massignon (*La passion d'al-Hallaj*, Paris, 1922, I, 23) 'un eskiden al-Hay kazasında arâzi müfettişi olan bir Bağdadlının verdiği bilgiye dayanan bir notu ile birleştirmek mümkündür. Bu nota göre, hâlen terk edilmiş olan Vâsî't'in harâbeleri, Raşid adındaki nehrin kurumuş bir kolu üzerinde ve birkaç eski mezar ile yıkılmış bir minâreden ibâret bulunmaktadır (Cuinet tarafından belirtilenler bunlar olduğu anlaşılmaktadır). Chesney ve yukarıda zikredilen Irak coğrafyası hakkında iki Arapça eserde bahsedilen harâbelerin de aynı olması kuvvetle muhtemeldir. Kiepert'in *Carte générale de l'Empire Ottoman* (Berlin, 1892) 'nda Vâsî't'in Şa'tt al-Hay'ın şark kolu üzerinde 31° 55'de gösterilmesi burada verilen bilgilere uymaktadır.

Ayrıca haritalarda (meselâ Chesney'de, levha IX ve Stieler'in *Handatlas* 'nda gösterilen yer, bu sonuncuda 31° 45' şimal arzi civârında) Şa'tt al-Hay adasında hâlâ Vâsî't al-Hay denilen bir yer mevcuttur; burası Kût al-Hay'ın yaklaşık olarak 40 km. cenûbunda ve muhtemelen eskiden onun yanında akan Şa'tt al-A'mâ'dan 6 km. uzakta yer alıyordu (31° 45').

Bu yerlerin, daha doğrusu Şa'tt al-Hay ve çevresinde bulunan kalıntıların ne olduğunu tesbit etme

işi, mahallinde yapılacak araştırmalara kalmıştır. Muhtemeldir ki biri Kût al-Hay'ın yakınında, diğeri daha cenûbunda biraz uzakta iki Vâsî'tin varlığı ispatlanabilir; ancak Şaṭṭ al-Hay bölgesindeki bu yerlerin Orta-çağ Vâsî'ti ile bir alakası olduğu kesinlikle söylenemez. Vâsît isminin burada kullanılması her halde nehrin yukarıda izah edilen mecra ve kanal değiştirmesi hâdisesi neticesinde şehirden göç etmiş olan halkın buraya yerleşmesiyle açıklanabilir. Eski Vâsît'i yenisinden ayırmak için, Vâsît menşeli ahâli bu yeni yere Vâsîṭ al-Hay ismini vermişlerdir. Kût al-Hay şehrinin tarihi hakkında kesin bir şey söylenemez ancak erken Orta-çağ'a kadar uzanacağına da ihtimal verilemez. O sıralarda ehemmiyetsiz bir şehir olarak mevcut olmuş olabilir; muhtemelen XVI. asırda Vâsît'in yıkılışından itibaren ehemmiyet kazanmıştır. Bu itibarla eski Vâsît'in yerine geçmiş olarak gösterilebilir. Kût al-Hay bugün istikrarlı bir gelişme içine girmiştir; Şaṭṭ al-Hay vâdisinin en büyük mevkini işgal eder; 1930'larda nüfusu 10.000 civarında idi (bk. 'Abd al-Razzâk al-Ḥasanî, *Muciz*, 1930, s. 119).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerin dışında: BGA (nşr. de Goeje), tür. yer.; Yâkût, *Muṣcam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 881-888; Balâzûrî, *Futûḥ al-Buldân* (nşr. de Goeje), s. 289-292; Tabarî, bk. *indeks*; İbn al-Aṣîr (nşr. Tornberg), *indeks*; M. Streck, *Babylonien nach den arabisch. Geographen* (Leiden, 1901), II, 318-338 (burada geniş bibliyografik bilgiler vardır); G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1905), s. 39 v.d. ve JRAS, 1895, s. 44 v.d.; J. Périer, *Vie d'al-Ḥadîdjâdj Ibn Yousof* (Paris, 1904), s. 205-213, *indeks*; E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islam* (Münih, 1912), s. 44-48; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats* (Frankfurt, 1929), s. 91-93, 199-201, 336 v.d.; krş. madd. FAT HA, KESKER ve MEYSÂN.

(M. STRECK.)

VÂSİ. [Bk. VÂSİ.]

VÂSİ. [Bk. VA-İYET.]

VÂSİ' ALİSİ. [Bk. VÂSİ' ALİSİ.]

VÂSİ' ALİSİ. VÂSİ' ALİSİ, 'ALÂ' AL-D'N 'ALİ B. ŞÂLİḤ (?-1543). XVI. asır Türk müderris ve edebiyatçısı, eski tarz nesrin en önde gelen üstadı. Hayatının sonunda ihtiyarlık zaafına uğradığı yolunda, kendisini çok ileri bir yaşa varmış gösteren bir kayda göre, doğum tarihi muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed II. devrine çıkan Alâeddin Ali, Filibe'de dünyaya gelmiştir. Babasının ihtimâmıyla muntazam bir tahsil gören Ali Çelebi, Edirne'de Üç-şerefeli medresesinde iken, 925 (1519)'te İstanbul'da Sahn müderrisliğine getirilip, ardından Edirne'de Bayezid II. medresesine geçen ve 927 (1521)'de de Rumeli kazaskerliğine yükselen Ab-

dülvâsî' b. Hayreddin Hızır'a dânişmend olup, müdriği sırasında kendisinden mülâzım olmuştur. Hocasına intisabı dolayısıyla Vâsî' Alisi diye şöhret bulmuştur. Hammer'den bu yana günümüzde M. Owens'e kadar bâzı yabancı müelliflerin bu lekabı yanlış olarak Vâsî' Ali şeklinde bir isim hâline çevirdikleri görülür. Adı eski kaynaklarda bâzan Sâlih-zâde er-Rûmî sûretinde de kaydolunmaktadır. Yetişme çağında hat san'atını öğrenmeğe çalışan Alâeddin Ali, bunu Şeyh Hamdullah'ın dâmâdı Şeş-kalem Şükrullah Halife'den elde etti. Hangi medresede iken Abdülvâsî'nin müdri bulundugu belirtilmeyen Ali Çelebi, müderrislik hayatına Bursa'da başladı. Burada önce yirmi akçalık Bayezid Paşa medresesinde hizmet gördü. Onun bu medreseye şâir Gazâlî Deli-Birâder'in yerine verildiğine dair Belig'in kaydı kabul edildiği takdirde, Gazâlî'nin buradan ayrıldıktan sonra intisab edip birlikte Mısır'a gittiği (909=1509) Şehzâde Korkud, 918 (1513)'de katledildiğine göre, oraya tayininin daha önceki yıllarda olması gerekir. Ancak namzed olup müderris sınıfına geçebilmesi için bu çağda Abdülvâsî'nin kendisine mülâzemet verebilecek bir tedris kademesinde bulunup bulunmadığı belli değildir. Bu medreseden sonra derecesi yine yirmi akça olan Ferhâdiye medresesine geçen Vâsî' Alisi, 933 (1526/1527)'ten önceki bir tarihte, Bursa'da devrin göзде bir medresesi tanınan kırk akçalık Hüdâvendigâr (Kaplîca) medresesine, şâir Üsküblü İshak Çelebi yerine müderris oldu. Bu tarihi, buradan ayrılan İshak Çelebi'nin İznik'teki müderrislik devresini takiben 933'te Edirne Dârü'lhadis'ine tayin edildiğine dair bilginin yardımı ile elde edebiliyoruz (krş. Mecdî, *Hadâyîku's-Şakâyiḡ*, s. 470 krş. ve 468). Uzunca bir müddet Bursa'da kaldığı anlaşılan Alâeddin Ali, 944 (1537)'te Edirne'de elli akçalık Halebi (Çelebi) medresesine, kısa bir müddet sonra (Belig'e göre, 944 rebîülevvelinde) da Yeni Câmî (=Selîmiye'nin inşâsından sonraki ismi ile: Üç-şerefeli)'deki Atik medrese (daha sonraki şöhreti ile: Saatli Medrese)'ye verildi (Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî, Halebi'den sonra getirildiği medresenin Hüsâmîye [=Ekmekçi Köylü] medresesi olduğunu defâatle söyler ise de, o tarihte buranın yirmi akçalık medrese olması dolayısıyla Ali Çelebi'nin elli akçalık bir medreseden bu kademedeki bir yere tayin edilmesi mümkün değildir).

Ali Çelebi, 945 (1538/1539)'te İstanbul'da Sahn'ın cânib-i yesâr (Karadeniz ciheti = Çifte Başkurşunlu) medresesi müderrisliğine getirildi (Bu tayini 944 olarak gösteren bir kayıt için bk. *Tarih-i silsile-i ulemâ*, Süleymâniye, Es'ad Efendi Kütüp. nr. 2142, var. 217*). Burada iken Alâeddin Ali'nin İstanbul'da Halıcılar-köşkü'ndeki kiliseyi (=Lips manastırı) câmie çevirdiğine dair Ayvansaraylı Hüseyin'in *Vefeyât*'ında yer alan bir kayıt, kendisi ile aynı adı taşıyan ve yine kendisi gibi Bursa kadılığı sıra-

sında ölen Fenârî-zâde Alâeddin Ali ile karıştırılmaktan ileri gelme bir hatâdan başka şey değildir. Aynı müellifin diğer eseri *Hadîkatü'l-cevâmî* (I, 157)'de doğrusu belirtildiği üzere Fenârî İsâ mes-cidi diye tanınan bu mâbedi kiliseden câmi hâline getiren, gerçekte Fenârî-zâde Ali'dir. Sahn'a gelişinden bir sene sonra (946=1539/1540), tekrar Edirne'ye, büyük âlim Muhaşşî Sinan yerine, Bayezid II. medresesine altmışlı pâyeye müderris tayin olundu. Burada iken -rivâyete göre, tamamladığı *Humâyûn-nâme* adlı eserini Kanunî Süleyman'a sunması üzerine- 949 (1543)'da kendisine, kazaskerliğe açılan hiri mevkî olması bakımından ilmiye sınıfınca devrin en gözde mansıplarından hiri sayılan Bursa kadılığı tevcih olundu. Ancak, ne var ki ileri yaşı dolayısıyla çok geçmeden Bursa'da hayatı sona erdi. Mezarı Emir Sultan Câmii haziresinin türbeye yakın bir noktasında, câmie çıkan merdiven kenarındadır.

Vâsî' Alisi'ne asırlar boyunca devamlı bir şöhret kazandıran şey, çok san'atkârâne bir üslûpla kaleme aldığı *Humâyûn-nâme* adlı eseri olmuştur. Nazım vâdisinde belli başlı bir faaliyet göstermediği tezkire müelliflerince bilhassa belirtilen Alâeddin Ali, şiirleriyle meşhur olmadığı ve *Humâyûn-nâme*'yi henüz te'lif etmediği tarihlerde tertib edilen *Sehi Tezkîresi*'ne girememesine mukabil, daha sonraki tezkireler ve haltercemesi kaynaklarında, bu eser ve içindeki şiirleri sebebiyle dâima bahis mevzuu edilmiştir. Şiirleri, H. X. asrın sonuna doğru, *Pervâne Bey mecmuası* gibi şiir mecmualarında da görülmeye başlar. Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî, onun *Humâyûn-nâme*'yi Hüsâmîye (=Ekmekçi Köylü) medresesinde kaleme aldığı ısrarla söylerse de, müellif, eserin dibacesinde, Câmî-i Cedid (=Üç-şerefeli) yanındaki Atik Medrese'de yazmağa başladığını belirtir. Câmî ile birlikte Murad II. tarafından yaptırılan ve orada Fâtih'in inşâ ettirdiği Yeni Medrese'den ayırılmak için adına Atik Medrese denilen medresenin, Hüsâmîye olmayıp, daha sonraki ismi ile Saatli Medrese olduğu bilinmektedir (*Edirne Salnâmesi*, Edirne, 1319, s. 914; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinde Fâtih Devri*, İstanbul, 1973, III, 225, 229; krş. ayn. mll., *Osmanlı Mimarîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, İstanbul, 1972, II, 461 v.d.; Klaus Kreiser, *Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi*, Freiburg, 1975, s. 74 v.dd.). Ahmed Bâdî, evvelce taşıdığı Atik Medrese adına hiç temas etmeyip burayı sâdece Saatli Medrese diye zikreder (*Ri-yâz-ı Belde-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10391, s. 90). Diğer taraftan, *Humâyûn-nâme*'yi, Aşık Çelebi, müellifin Sahn müderrisliği devresinde, Beyânî ise, Bayezid II. Medresesi'nde iken yazdığını kayd ederler. Ancak, bu tarihler eserin bitirilmesi ile alakalı olabilir. Müverrih Âli, kitabın yirmi senelik bir çalışma sonunda meydana getiri-

lererek, Sadrâzam Lutfi Paşa vâsıtasıyla Kanunî'ye takdim olunması üzerine, Alâeddin Ali'ye mükâfaaten Bursa kadılığının verildiğine dair, o tarihte Defter emni olan Küçük Nişancı Mehmed Paşa'dan dinlediği bir rivâyeti nakleder. Muhtelif müellifler tarafından tenkidsizce tekrarlanan bu rivâyetin, mevcud bilgiler bakımından ihtiyatla kabûlü gerekmektedir. Alâeddin Ali Çelebi'nin, uzun zamandan beri niyet ettiği halde zaman bulamamaktan dolayı bir türlü başlayamadığı eserini ancak Atik Medrese'ye tayin olunduğunda, yani 944'te, kaleme almak fırsatını elde ettiğine dair açık ifâdesi karşısında, onun, eseri, yirmi yıl gibi bir zaman zarfında meydana getirdiği rivâyeti mesnedsiz kalmaktadır. Üte yandan Küçük Nişancı Mehmed Paşa'nın, Âli'ye anlattığına göre, yirmi sene uğraşarak tamamlayabildiği eserini Ali Çelebi, bir nüshasını şahsına hediye olarak, diğerini de Kanunî'ye arz edilmek üzere bir ikinci divanında Lutfi Paşa'ya takdim ettiği zaman, vezir-i âzam hayal kırıcı bir anlayışsızlık göstererek, vaktini hayvan masalları anlatan bir eser uğrunda harcamış olduğu şekilde kendisini azarlamakla beraber, eseri pâdişâha arz etmiş, *Humâyûn-nâme*'yi o gece okuyup san'at kıymetini çok takdir eden hükümdârın emri ile, Lutfi Paşa'nın muhâlefetine rağmen hemen ertesi günü Bursa kadılığına nasb olunmuştur. Halbuki, bu tayin için *Tarih-i Silsile-i Ulemâ*, var. 23*, *Sullamü'l-vusûl* ve Belig'de verilen 949 tarihinden bir yıl önce, Lutfi Paşa sadâretten ayrılmış bulunuyordu. Bu rivâyet, Bursa kadılığına tayini tarihinin ancak 948 muharreminden önceki bir zamana götürülebilmesi hâlinde müteber olabilir. Çünkü, bizzat belirttiği üzere Lutfi Paşa, 948 muharremi başında (nisan 1541) vezâretten alınmış (Lutfi Paşa, *Tarih*, İstanbul, 1341, s. 3 ve 386), yerine Hadım Süleyman Paşa getirilmişti. Kadılığa tayin tarihini de daha geriye götürmek mümkün olmadığına göre, ya eserini Nişancı Mehmed Paşa'nın ölümünden (979=1571) yirmi üç sene sonra (1002) yazan Âli'nin, aradan uzunca bir zaman geçmiş olması dolayısıyla, onun vaktiyle kendisine anlattıklarını yanlış hatırlama neticesi, aslında Lutfi Paşa'nın 946-948 (1539-1541) arasındaki sadâret devresine rastlayan Bayezid II. medresesine tayini keyfiyeti ile ilgili olacak iken bunu Bursa diye göstermiş olması ihtimâlini, yahud da, *Humâyûn-nâme*'nin takdimi mes'elesi Lutfi Paşa'nın sadâreti zamanında cereyan etmiş olsa bile Bursa kadılığına tayininin hemen değil, aradan bir sene-den fazla bir müddet geçtikten sonra vuku bulduğunu düşünmek icâb edecektir. Peçevî ve Belig tarafından iktibas olunan, Hammer ve ondan istifade eden başka müelliflerin ise oldukça yanlış anlayarak naklettikleri bu fıkrayı, sırf Lutfi Paşa'nın zihniyet ve san'at eserlerine karşı tutumunu belirtecek bir şahâdet olmak sıfatıyla tekrarlayan R. Tec-hudi (*Der Asafnâme des Lutfi Pascha*, Berlin, 1911,

s. 14) ve Fuad Köprülü (*Lutfi Paşa, T M, 1925, I, 143 v.d.*) gibi müellifler, rivayetdeki kronolojik tutarsızlığı farketmemişlerdir.

Humâyûn-nâme, Hüseyin Vâiz (ölm. 910=1505) 'in Farsça musamma *Kalîla ve Dimna* tercümesi [bk. madd. KÂ;İF], KELİLE VE DİMNÂ olan *Anvâr-ı Suhaylî* 'nin Türkçe tercümesi olup, ifâde ve hayâl kuvveti ile aslını çok aşmış bir eserdir. *Anvâr-ı Suhaylî* 'nin metnine tamamıyla bağlı kalmayan Ali Çelebi, üslûbunu muğlak bularak onu ıslâhâ çalışmış, ifâde, hattâ yer yer muhtevâ bakımından yeni baştan işlercesine zenginleştirmiş, daha kuvvetli tasvirî tablolar, âyet ve hadisler, Arapça-Farsça bir takım yeni şiirler, hikemiyat ve meseller ilâvsiyle genişletmiştir. Silvestre de Sacy, Farsça metnin üzerindeki tasarruflarının derecesini lâyikeyle tâyin edememiş olmakla berâber, yaptığı çıkarma ve değışikliklerin Ali Çelebi 'nin edebî zevkine ve aynı zamanda çetin bir metni tercüme etmekteki ehliyetine delâlet ettiğini söylemeyi de ihmâl etmez. Asıl metindeki Farsça manzumelerin bir kısmını kendi manzum tercümeleri ile karşılar, adlarını zikretmeksizin Türk şâirlerinin seçme mısraları ile de eserini süsleyen Ali Çelebi, üslûbunda Türk-Osmanlı kültüründen gelme hayâl ve benzetmeler ile yerli hayat unsurlarına müâcaat etmekten de geri kalmamıştır. Ondaki yerli rengi sezebilen Hammer, yazıldığı şehir husûsunda bir aldanma ile de olsa, müellifin çeşitli güzellikleriyle Bursa 'nın tabiat dekorunu eserine aksettirmiş olduğundan ehemmiyetle bahseder. Hayatının büyük bir kısmını Bursa 'da geçirdiğine dikkat eden Krinsky de, Ali Çelebi 'nin üzerinde yirmi yıl çalıştığını ve Bursa 'da hazırladığını sandığı eserine, oranın tabiat güzelliklerini aksettirdiğini düşüncesindedir.

Humâyûn-nâme, devirlerinin aynı zamanda güzîde edebiyat münekkidi olan muhtelif tezkire müelliflerince, istisnâsız bir sûrette, daha önce Türk nesir san'atında benzeri görülmemiş bir şaheser olarak kabul edilmiştir. Nesir san'atı bakımından Tâcî-zâde Câfer Çelebi, Lâmi 'î, Kemâl Paşa-zâde gibi şöhretlerinden çok üstün tutulan eseri, Nergisî, Veysî gibi büyük üstadların bu vâdide yeni ve parlak örnekler verdikleri sonraki devirlerde de şöhret ve itibârını muhafaza etmiştir. Münşiyâne nesir tarzına tamamen muhâlif olduğu halde, Nâmîk Kemâl bile bu tercümeyi Türk edebiyatı için bir kazanç kabul eder (*Bahâr-ı Dâniş muhaddimesi*, İstanbul, 1290=1874, s. 7). Türk müelliflerin onun hakkındaki takdirlerini Avrupalı müellifler de aynen benimsemişlerdir. Bunlardan Arthur Lumley Davids, *Humâyûn-nâme* 'de Türk edebiyatında edebî nesrin en güzel örneğini verirken, Ali Çelebi 'nin, aynı zamanda, düşünce ve üslûb güzelliği ile örülü masallar ve hikâyeler silsilesi içinde bir ahlâk sistemi te'sis ettiğini söylemekten kendini alamaz. Hammer, onu ölmez bir eser diye tavsif etmektedir. Garp

edebiyatındaki hayvan masalları ve bu arada La Fontaine 'inkiler ile *Humâyûn-nâme* arasında mukayese yapan Dora D'Istria, fazla olarak ondaki bazı hayvan tipleriyle, devrin devlet ricâlinin temsil edilmiş olduğu kanâatini ifâde eder.

Türk edebiyatına, ahlâkî, içtimâî ve siyâsî terbiyeyi gaye edinen nasihat ve düşüncelerle örülmüş renkli ve canlı bir masal kitabı kazandırmakla büyük ve devamlı bir rağbet gören *Humâyûn-nâme* 'nin, vasat okuyucu zümresinin istifâdesi için, sonraları ayrıca hulâsaları ve sadeleştirilmiş şekilleri de ortaya konulmuştur. Kâşifi 'nin eserindeki gibi anlaşılması güç ifâde ve kelimelere yer vermeyeceğini söylemekle berâber, ancak münşiyâne nesrin lûgatine âşinâ olanların anlayabileceği bir dil kullanan Ali Çelebi 'nin kitabı, Kâtib Çelebi 'nin bildirdiğine göre, XVII. asırda Şeyhülislâm Yahya Efendi tarafından, üçte birine indirilerek hulâsa edilmiş; bunu, XVIII. asırda Osman-zâde Tâib 'in *Simârü'l-esmâr* (yahut *Zübdetü'l-ehzâr*) adlı sadeleştirilmiş bir hulâsası (İstanbul, 1256=1840), XIX. asrın son çeyreğinde ise, mevcut basmaları çok hatâlı bulan Ahmed Midhat Efendi tarafından Yıldız sarayı kütüphânesindeki değerli ve doğru bir yazma nüshası üzerinden Abdülhamid II. 'in emri ile dili daha da sadeleştirilerek yapılan yeni bir hulâsası tâkib etmiştir (*Hulâsa-i Humâyûn-nâme*, İstanbul, 1304). Bu hulâsada Ahmed Midhat, hikâyelere, ahlâkî ve hikemî izâh ve şerhler ilâve etmiştir. *Humâyûn-nâme*, Osman-zâde hulâsası esas alınarak Abdünnâfi tarafından nazım edilmiştir (*Nâfiü'l-âsar nevbâve-i Simârü'l-esmâr*, İstanbul, 1268=1852). Pek çok yazması bulunan *Humâyûn-nâme*, 1835-1876 yılları arasında müteaddit def'alar basılmıştır (Bulak, 1251=1835, 1254=1838; İstanbul, 1293=1876, [2 defa] ve bir de tarihsiz baskı).

Garpta, büyük alâka gören *Humâyûn-nâme* 'nin, XVII. asır ortalarından başlayarak, muhtelif Avrupa dillerine büyüklü veya küçüklü tercümeleri yapılmıştır. *Anvâr-ı Suhaylî* 'nin 1644 'ten itibaren mükerreren basılan Fransızca tercümesine rağmen dcğrudan doğruya *Humâyûn-nâme* 'nin nakline ihtiyaç duyulmuş, önce Brattuti tarafından iki cilt hâlinde İspanyolca (1654-1659), müteâkıben devrinin büyük şarkiyatçısı A. Galland (1646-1715) tarafından meşhûr Fransızca tercümesi (*Les contes et fables indiennes de Bidpai et de Lokman, traduites d'Ali Tchelebi -ben-Saleh, auteur turc*, Paris, 1724) vücûda getirilmiştir. Cardonne tarafından devam ettirilip 1778 'de üç cilt hâlinde tamamlanan, arada (1785 ve 1786) yeni baskıları çıktıktan başka, *Panthéon Littéraire* adlı külliyatta (Paris, 1838, s. 379-549) bir neşri daha yapılan Galland tercümesi vâsıtasıyla garp edebiyat âleminde geniş bir alâka toplayan *Humâyûn-nâme*, *Anvâr-ı Suhaylî* 'nin Fransızca dışında başka garp dillerine tercümesinin ancak XIX. asırda mümkün olmasına mukabil, 1745 'te Alman, 1762 'de

İsveç, 1781 'de Felemenk, 1783 'te Macar dillerine tercüme edilmiştir. Ayrıca Meninski 'nin "*Grammatica Turcica*" (Viyana, 1680, s. 196-203) ve Arthur Lumley Davids 'in "*Grammaire Turke*" (London, 1836, s. 212 v.dd.) kitabı, yanı sıra, Türk dili ile ilgili gramer ve müntehebat nevinden başka eserlerde de (msl. Jones, *Poeseos Asiaticae Commentariorum Libri VI cum appendice*, nşr. Eichhorn, Lipsae, 1777, s. 378 v.d.; M. Wickerhauser, *Wegweiser zum Verständniss der türkischen Sprache, Eine deutsch-türkische Chrestomathie*, Viyana, 1853, s. 250, 270), çeşitli edebiyat ve şarkiyat mecmualarında (msl. Adrien Royer, *Fragments du Humâoun-nameh, J A, 1848, s. 381-416; 1849, s. 415-453*) *Humâyûn-nâme* 'den seçme parçalar ve bunların tercümeleri neşrolunmuş; Hammer ve Servan de Sugny tarafından bazı küçük parçalarının manzum tercümeleri de yapılmıştır. Eseri ve münderecâtını etrafı bir şekilde tanıtmak gayesiyle, müsteşrik E. von Diez de müstakil bir kitap kaleme almıştır (*Ueber Inhalt und Vortrag, Entstehung und Schicksale des königlichen Buchs, eines Werks von der Regierungskunst, als Ankündigung einer Uebersetzung nebst Probe aus dem Türkisch-Persisch-Arabischen des Waassi Aly Dschelebi*, Berlin, 1811, 2+214 s.).

Galland tercümesi Malay (1866) ve Java (1879) dillerine de naklolunan *Humâyûn-nâme* 'nin, XIX. asrın ilk yarısı dolmadan muhtelif garp dillerine yapılan irili ufaklı tercümelerinin sayısının elliye bulduğu belirtilir (Kraft, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Orientalischen Akademie zu Wien*, Viyana, 1842, s. 50).

Daha sonra bu tercüme faaliyeti, ayrı bir koldan, Ed. v. Adelburg (Viyana, 1854 ve 1855), H. Jade (Leipzig, 1859) gibi müelliflerin seçmeler kitapları ile devam etmiştir (*Humâyûn-nâme* 'nin garp dillerine tercümelerinin mühim bir kısmının listesi için bk. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages Arabes ou relatif aux Arabes*, Liège, 1897, II, 49-55. *Humâyûn-nâme* 'nin 1876 ve 1904 'te Rusça 'ya yapılmış tercümeleri için bk. Krinsky, *Istoria Turcii i eya literaturı* (Moskova, 1910, s. 106, not 2).

Osmanlı şahası eski Türk edebiyatının garp dillerine en fazla tercüme edilen bir eseri olan *Humâyûn-nâme*, âid olduğu mevzuu o derece temsil etmiştir ki, tercümelerinin garpta yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı sırada D'Herbelot gibi orientalistler, *Humâyûn-nâme* 'yi, asıl kaynağı olan *Kelile ve Dimne* 'nin Farsça 'daki umûmî ismi ve müterâdifî gibi telâkki etmişlerdir.

Asırlarca Türk münevver zümresinin edebî zevkine cevap veren, diğer tercümelerinden daha muvaffak şekilde *Kelile ve Dimne* 'yi Türk edebiyatına mal eden, yapılan tercümeleri vâsıtası ile de onun garp âleminde tanınip yayılmasında ayrı bir hissesi bulunan *Humâyûn-nâme* 'nin, edebiyat ta-

rihi bakımından taşıdığı ehemmiyet ve mevki, yeni zamanların münşiyâne nesri mahkûm eden edebiyat telâkkisinin te'siri ile unutulmuştur. Bu eski şaheser, Türk edebiyatı tarihine dâir kaleme alınan eserlerde, lâyük olduğu mevki almak şöyle dursun, tamamıyla ihmâl edilmiştir. Meselâ, Gibb (*A History of ottoman poetry*, London, 1904, III, 90) 'in sâdece küçük bir notta ismini zikretmekle iktifâ, İbrahim Necmi (*Tarih-i edebiyat dersleri*, İstanbul, 1328, I, 89) ve Franz Taeschner (*Die osmanische Literatur, Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1963, V, 38) 'in kısaca temas etikleri bu eser, günümüzün edebiyat tarihlerinde hiç anılmamıştır. Smirnov ve Krinsky, Türk edebiyatı tarihine dâir taslaklarında, eser üzerinde biraz durmak ihtiyacını hissetmişlerdir. Diğer taraftan Hammer 'in *Osmanlı şiiri tarihi* (1837) ile Servan de Sugny 'nin *La Muse ottoman* (1853), Fâik Reşad 'ın *Eslâf* (1311) ve Basmadjian 'ın *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane* (İstanbul, 1910, s. 48) 'nda ele alınması ise, bu eserlerin mâhiyetçe birer suarâ tezkiresi derlemesinden ibâret bulunmalarından olup, edebiyat tarihi ölçü ve çerçevesinde bir değerlendirisi ifâde etmezler. Fuad Köprülü de, *Humâyûn-nâme* 'yi, sâdece ağır ve tasannûlu nesrin örneklerinden biri olması sıfatıyla zikreder (*Anadolu'da Türk Dili ve edebiyatının tekâmülüne umûmî bir bakış, Yeni Türk Mecmuası*, İstanbul, 1933, nr. 7, s. 547). Vasfi Mahir Kocatürk (*Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 1970, s. 419 v.d.), dili üzerinde durmadan, *Humâyûn-nâme* 'yi bütünü ile değerlendirebilmiştir. Ondan daha önce, eserin meziyetlerini belirtmeğe çalışmış bir müellif olarak Faik Reşad 'ı da zikretmek gerekir.

Humâyûn-nâme 'nin geçmişte uyandırdığı alâka ve akis, yalnız edebiyat sahasında kalmamış, ayrıca Türk minyatür san'atında da kendisini göstermiştir. Farsça *Kelile ve Dimne* 'ler üzerinde teşekkül etmiş minyatür an'anesine mukabil, *Humâyûn-nâme* metni etrafında da Osmanlı üslûbuna bağlı yeni bir minyatür zemini doğmuştur. Meselâ, yazılışından onbeş-onaltı sene sonra (964=1557) tertib olunmuş 88 minyatürlü Topkapı Sarayı-Revan Kütüphânesi nr. 843 nüshası için bk. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul, 1961, II, 304; Nurhan Atasoy-Filiz Çağman, *Turkish Miniature Painting*, İstanbul, 1974, s. 61 v.d., Levh. 381; yine, 974=1567 'de meydana getirilmiş 30 minyatürlü Topkapı Sarayı-Hazine Kütüphânesi, nr. 359 'daki diğer nüshası için bk. F. E. Karatay, II, 306; Güner İnal, *Kahire 'de yapılmış bir Humâyûn-nâme 'nin minyatürleri*, *Belle-ten*, 1976, XI/159, s. 438-465; kezâ, 997=1589 'da 165 minyatürlü işlenmiş bir nüshası (British Museum, Add. 15. 153) için bk. Rieu, Catalogue, 1888, 228a G. M. Meredith-Owens, *Turkish Miniatures*, London, 1963, s. 27 v.d., Levh. V-VI, XIII-XIV,

XVIII-XX ve yalnızca bazı parçaları ele geçen diğer nüshalar.

Bibliyografya: Latifi, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 248 v.d.; Taşköprü-zâde, *Şakā-yık al-Nu'māniya*, İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüp., nr., 402, var. 157a; Aşık Çelebi, *Meşâirü's-şuarâ* (nşr. Meredith-Owens), London, 1971, var. 180a-181a; Hasan Çelebi, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1737, var. 220a-221a; Mecdi, *Şakāyık tercümesi* (İstanbul, 1269), s. 486 v.d.; Taķi al-din b. al-Tamimi, *al-Tabākat al-saniyya fi tarācīm al-Hanafiya*, Süleymaniye Kütüp., nr. 829, var. 297a; Beyānī, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2568, var. 59b-60a; Âli, *Künhü'l-ahbār*, Nûruosmāniye Kütüp., nr. 3409, var. 145b-146a; Kaf-zâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1646, var. 81a; Baldır-zâde, *Ravzatü'l-evliyâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9656, var. 80b-81a; Kâtib Çelebi, *Sullam al-vuṣūl ilâ tabākat al-fuḥūl*, Süleymāniye-Şehid Ali Paşa Kütüp., nr. 1887, var. 154b; ayn. mll., *Kaṣf al-zunūn* (İstanbul, 1943), II, 1509; nşr. Flügel, London, 1850, V, 239; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1314), II, 54; Peçevî, *Tarih* (İstanbul, 1283), I, 59 v.d.d.; İsmail Belig, *Güldeste-i riyâz-ı irfan ve vefeyât-ı dānişverân-ı nādiredân* (Bursa, 1302), s. 297 v.d.d.; Müstakim-zâde Süleyman, *Tuhfe-i hat-tâtîn* (İstanbul, 1928), s. 316 v.d.; ayn. mll., *Macallat al-niṣāb*, Süleymāniye-Hâlet Efendi Kütüp., nr. 628, var. 432b; Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât*, Süleymāniye-Es'ad Efendi Kütüp., nr. 1375, var. 102a-b; Mehmed Râsid, *Zubdetü'l-veḳāyî' der belde-i celile-i Bursa*, Millet-Ali Emiri Kütüp., Tarih kısmı, nr. 89, s. 233 v.d. (aynen Belig'den nakil); Şeyh Fahreddin, *Gülzâr-ı irfân*, Millet-Ali Emiri Kütüp., Şer'iye kısmı, nr. 1098, var. 212a-b; İzzet-zâde Abdülaziz, *Terācīm-i ahvâl-i ulemâ ve meṣāyih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2456, var. 71b.

D'Herbelot, *Bibliothèque orientale* (Paris, 1697), s. 145, 450; Silvestre de Sacy, *Calila et Dimna ou Fables de Bidpai* (Paris, 1816), s. 51 v.d.; Arthur Lumley Davids, *Kitabü'l-ilmî'n-nâfi' fi tahsil-i sarf u nahv-i Türkî-Grammaire Turke* (London, 1836), s. LXII-LXIII, 212 v.d.d.; J. v. Hammer, *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa und dem Olympos* (Peşte, 1818), s. 62; ayn. mll., *GOR* (Peşte, 1834), II, 197 v.d., *Histoire de l'empire ottoman* (trc. J. J. Hellert), Paris, 1836, V, 387, 552; *Devlet-i Osmaniye tarihi* (trc. M. Atâ), İstanbul, 1330, V, 260, 364; ayn. mll., *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (Peşte, 1837), II, 229, 234; Servan de Sugny, *La Muse ottomane* (Paris, 1853), s. XXVIII, 253 v.d., 343; G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*

(Viyana, 1867), III, 299 v.d.d.; Dora D'Istria, *La poésie des ottomans* (Paris, 1877), s. 72-76, 199 v.d.; Ch. Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts on the British Museum* (London, 1888), s. 227 v.d.; Pertsch, *Verzeichnis der türkischen Handschriften* (Berlin, 1889), s. 435; V. D. Smirnov, *Oçerķ istorii tureķkoy literaturı*, (Petersburg, 1891), s. 85; H. Ethé, *Grundriss der iranische Philologie* (Strassbourg, 1904), II, 327 v.d.d.; Şemseddin Sâmî, *Kāmûsü'l-a'lâm* (İstanbul, 1311), IV, 3171, 3192; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1315), III, 497; Fâik Reşad, *Eslâf* (İstanbul, 1311), I, 55-58; Ahmed Bâdi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10391, s. 93 ve *Devâyihi-i mülhakât-ı vilâyet-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10393, s. 150 v.d.; A. E. Krimsky, *Istoria Turcii iya Literaturı* (Moskova, 1910), s. 106 v.d.d.; Bursalı M. Tâhir, *Ahlâķ kıtâblarımız* (İstanbul, 1325), s. 11 v.d.; ayn. mll., *Osmanlı müellifleri* (İstanbul, 1338), II, 304 v.d.; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hadiyyat al-Ârifin, Asmâ' al-mu'allifin va âṣâr al-muṣannifin* (İstanbul, 1951), I, 774; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits turcs* (Paris, 1933), II, 54 v.d.; Th. Menzel, *EI* (1933), mad. WÂSİ' ÂLİSİ; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk şâirleri* (İstanbul, 1937), I, 422 v.d.d.; Kâmil Kepeci, *Bursa Kütüğü*, Bursa İl Kütüphanesi-Eski eserler kısmı, nr. 4519, I, 120; Câhid Baltacı, *XV. -XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri* (İstanbul, 1976), s. 482.

(ÖMER FARUK AKÜN.)

AL-VÂSİK Bİ'LLÂH. [Bk. VÂSİK Bİ'LLÂH.]

VÂSİL B. 'ATÂ. [Bk. VÂSİL.]

VÂŞİYA. [Bk. VÂŞİYYET.]

VÂŞİYYET. VÂŞİYA (A.), ihâle; istilâhî mânasıyla, son arzuyu belirten tasarruf, vasiyetnâme, vasiyetle bırakılan miras; *vasî*, vasiyetle vazifelendirilen şahıs, bilhassa son arzuyu icrâ ve tahakkuk ettiren kimsedir.

1. İslâm öncesi Araplardaki vasiyette, terekimin taksiminden çok, mirasçılara verilen emir ve tâlimatlar bahis mevzuu olmuştur; vasiyet, vecibelerin tevâtüsünü ve an'änenin devamını te'min eden, ölenin dinen mukaddes, mânevî vasiyetnâmesidir. Bu mânada şii telâkkisine göre Ali, Peygamber'in vâsisidir ve her imâm, kendi selefinin vâsi-si, yâni onun dinî vazifelerinin devam ettiricisi ve nazariyesinin idârecisidir. Bilhassa, dindar ve âlim kimselerin nazariye ve tavsiyeleri olarak vasiyetin edebî şekli, aynı kaynağa dayanır.

2. Peygamber'in muhitinde vasiyete, vasiyet ve vasiyetle bırakılan miras arasındaki münâsebeti tâyin eden mülkiyet hukuku bakımından ehemmiyet verilmesi, mirasa ilk önce hak kazanan yakın akrabâ ile uzak vârislerin nazar-ı itibâra alınmasından ileri gelmektedir (krş. MİRAS).

İkinci Mekke devresinde nâzil olan XXXVI. sûre, 50. âyetten anlaşıldığına göre, ölümden önce vasiyette bulunmak ticarî zihniyet sâhibi Mekkelilerce tabii bir muâmeledir. Ebeveyn ve "akrabalar" lehine olan böyle bir vasiyet, II. sûre, 176 v.d. âyetlerle müminlere açıkça emredilmiştir (IV. sûre, 36. âyette, vasiyet istilâhını kullanmadan, ebeveyn ve akrabâ yanında insanın yakın alâka ile bağlı bulunduğu diğer kimseler de zikr edilir); aynı zamanda onların yanıltıcı tâdilâtı yasaklanmakta, fakat hakkaniyet lehine dostâne bir müdâhaleye müsaade edilmektedir; II. sûre, 241. âyet, eski Arap örfünü aşarak, bir vasiyet yoluyla dul kadının haklarını nazar-ı itibâra almayı bir vecibe hâline getirmektedir. Bu üç âyet, takriben 2. Hicret senesinde nâzil olmuştur. Daha sonra nâzil olduğu âşikâr olan V. sûre, 106 v.d. âyetler, vasiyet için iki şahidin celbini, yeminle tasdiklerini ve şehâdetlerinin hangi takdirde reddedilebileceğini tesbit eder.

3. Daha sonra, miras hukuku, vasiyet hakkındaki eski hükümlerin yerine geçmek üzere tanzim olunmuş idi [krş. mad. MİRAS]; mirasın üçte bir hakkındaki muayyen mal vasiyetinin tahdidi, hadislerde ön planda yer almaktadır. Gerçi her iki hüküm de bizzat Peygamber'e isnad edilemese de, çok önceleri ve umûmî olarak kabul edilmiş örf ve âdetlerde birbirinden farklı görüşlerin ancak izleri kalabilmiştir (meselâ al-Dârimî, *Vaṣāyâ*, bâb 8, 14, 26; *Kanz al-ummâl*, VIII, nr. 5409). IV. sûre, 14. âyetle ilgili olarak, muayyen mal vasiyetinin icrâsının, borçların ödenmesinden önce mi rüçhaniyete sâhip olacağı, yoksa aksine mi hareket edileceği, münâkaşa edilmiştir; burada da ikinci şık aynı şekilde yine erkenden tatbik edilmiştir. Diğer hadisler, vasiyet hakkında iki ayrı davranış tanımağa imkân verir gibi gözükmektedir: bir taraftan vasiyet ısrarla tavsiye edilirken, diğer taraftan edilemez. Çünkü her hal ü kârda haksız bir vasiyet ağır bir günah iken, haklı bir vasiyet iyi bir amel olarak kabul edilmiştir. Vasiyetnâmeye, dindârâne nasihatler ilâvesi (bk. bölüm I), tavsiyeye şâyan görül müstür. Peygamber'in, bir vasiyet tanzim etmeden vefat etmiş olması rivâyetine, şüherin aksine olarak ehemmiyet verilmiştir (bk. Lammens, *Fâfima*, s. 110 v.d.).

4. Fıkıh nazariyesine göre, her müslüman son arzusu olarak şunları vasiyet edebilir: a. miras işlerini hall için bir veya birden çok şahsı vâsi tayin edebilir; bu vâsi, mirası, aktif ve pasifi ile birlikte temsil eder, fakat bir *ihrâr* ile mirasa külfet yükleyemez ve *amîn*'in imtiyâzlı durumundan istifade eder; b. aynı veya bir başka vâsiyi *valî al-mâl* adıyla, reşit olmayan çocuklarının veya torunlarının mal varlığını idâre ile vazifelendirebilir; böyle bir vazife için önce anne akla gelir; ancak Şâfiî fıkına göre anne bu hususta hiçbir sûrette hak iddiasında

bulunamaz; vâsi, vesâyeti altında bulunan kimsenin mal varlığının idârecisi olarak, her türlü hukukî muameleleri yapmaya salâhiyetlidir, fakat onun gayr-ı menkûlünü ancak açık bir kâr yahut mutlak zarûret hâlinde, rehine koyabilir yahut devir edebilir ve vesâyeti altındaki şahıs, hukukî muamele yapma ehliyetine eriştiği zaman, ona hesap vermeğe mecburdur; a ve b hallerinde adı geçen şahıslara, vâsilîğe tâyinlerini (iṣā') kabul etmeleri ve şâyet mümkünse işi meccânen yapmaları ısrarla tavsiye edilmektedir; ihtiyaç hâlinde, kadı tarafından temsil edilen *hâķim* ekseriya *ḳayyim* denilen bir vâsinin tâyini ile meşgul olur; Kadı, vâsiyi kontrole, zarûret hâlinde onu azle salâhiyetlidir; c. borçlar [bk. mad. MİRAS] tediye edildikten sonra, yekûn itibârıyla miras (tereki) in üçte birinden fazla olmayan kısmını vasiyet edebilir. Vasiyetle bırakılan miras terekenin üçte bir miktarını aşarsa, vasiyet edilen mirastan *prorata* (müte-nâsib hisselerle) tenkis edilir. Eğer, kendilerine üçte iki miktar düşenler, yâni kanûnî mirasçılar yoksa, ölümünden sonra, mûrisin tasarrufu olduğu gibi tasdik edilir; aynı tahditler, vârisin çok ağır hasta (*maraz al-mavt*) bulunması yahut, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre, ölümle neticelenen hayatî tehli-ke arzeden hallerin zuhurunda da, şâir meccânî muâmelat için de mevzûbahistir. Mûrisin, mirasından istifade edecek bir şahıs lehine yaptığı muayyen mal vasiyetinin müteberliği, diğer mirasçılardan umûmî sûrette rızasına bağlıdır; ayrıca, muayyen mal vasiyetinde bulunan şahsın (hacir altına alınmış müsrif müstesna), hukukî muamele ehliyetine sâhip olması ve serbest hareket edebilmesi; vasiyetin tanzimi esnâsında mirasa ehil bulunması (vasiyetten 6 ay sonra dünyaya gelen çocuk bundan müstesnâdır) ve diğer taraftan, mûristen sonra yaşaması; aynı şekilde, miras bırakılan şeyin mülkiyetinin nakli mümkün olmalıdır (ancak, vasiyet edilen şey, zirâi mahsuller gibi, mûrisin ölümünde henüz mevcut olmayabilir); vasiyet, tek tek şahıslar yahut şahıs grupları dışında, âmmenin menfaati için de yapılabilir, yahut bir vakıf şekli olarak da kabul edilebilir. Ancak bunun gayesi, kanunların müsaadesi çerçevesinde olmalıdır; bir mal vasiyeti için muayyen bir şekil derpiş edilmemiştir, fakat İslâm hukuku, vasiyetin yazılı olması hâlinde bile, iki şahidin mevcudiyetini şart koşmaktadır. Nihâyet, kendisine vasiyetle mal bırakılan kimsenin, vasiyet edenin vefâtından sonra, onu kabul etmesi de, müteberlik şartlarındandır; vasiyet sâhibi, hayatında vasiyetinden rücu' hakkına sâhiptir. Fıkha göre vasiyet, bir vasiyetnâme değil, alelâde bir mirastır.

5. Ölümlü hastalık hâlinde karşılıksız mülkiyet tasarrufunun mirasın üçte biri üzerinde tahdidi, fıkıhın, gerçek bir vasiyetnâme yapma hürriyetine karşı dolambaçlı yoldan yaptığı cevap verme teşebbüsüdür. Ancak bugün de pratik tatbikat için bu

lunan diğer çıkış yolları, kolaylıkla kapatılamamıştır. Bu hususta vecibelerin her çeşidine râci olabilen zıddının isbâtı mümkün olmayan, hattâ ölümlü hastalık hâlinde hiç değilse Şâfiî fıkına göre, bir vârisin lehinde müteber olan feshedilemeyen *ikrâr* 'ın yapılması gerekir. Ancak bu *ikrâr* açık imkânsızlık hâlinde geçersizdir. Aşağıdaki iki câre, sâdece, ölümlü hastalığın ortaya çıkmasından önce, müessir olur. Bunlar, *hiba bi'l-ivaz* denilen, ehemmiyetsiz de olsa, kanuna göre satın alınamayan, bir şahsa şartlı olarak ödenen bir bağış (bu, bağış yapanın ölümüne kadar, devir ve ferağ etmese bile, müteberdir ve iptali kabil değildir) vakfedene tamamiyle serbest olarak âit olan (yalnız Hanefî fıkına göre), hayatı boyunca kendi geçimi veya borçlarının tediyesi için tahsis edilen vakıftır. Hayatta bulunanlara yapılan basit hibe de, üçte bir hududunu dolayısıyla aşmaya yarayabilir ve bâzan vasiyet, imkân nisbetinde en yakın kan hısımlarının rızası ile hibe şekline sokulabilir (her ikisi de İndonezya'da câridir). Hayalî muâmeleler yoluyla diğer çolambaçlı imkânlar, *hiyal* edebiyatında mevcuttur. Bu temâyüllerin yanında, Somali gibi bâzı islâm ülkelerinde vasiyete karşı âşikâr bir nefret bulunmaktadır.

Bibliyografya: 1. paragraf için: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 191; Lammens, *L'Arabie occidentale avant L'Hégire*, s. 200. 3. paragraf için: Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, bk. mad. Will; Peltier, *Le Livre des Testaments du "Çahîh" d'el Bokhârî* (Cezayir, 1909). 4. paragraf için: Arapça eserlerden başka, bilhassa bk. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, s. 266 v.dd.; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, s. 198, 255 v.dd.; ayn. mll., *Handleiding*, 3. tabı., s. 229, 260 v.dd.; Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, bab. XIII, XIX, XX, XXI, XXV, E, XXVI, E a; M. Abdel Gawad, *L'Exécution testamentaire en Droit Musulman* (Paris, 1926, bu eser hakkında bk. Snouck Hurgronje, *Deutsche Literaturzeitung*, 1932, s. 6)—Şii nazariyesi hakkında bk. M. Mossadegh, *Le Testament en Droit Musulman, Secte Chyite* (Paris, 1914); İbâzîlerin nazariyesi için bk. Mil-liot, *R. E. Isl.* (1930), s. 188 v.dd.

(JOSEPH SCHACHT.)

VASSÂF. [Bk. VASSÂF.]

VASSÂF. VASSÂF, ŞARAF AL-DİN (ŞİHÂB AL-DİN) 'ABD ALLÂH B. FAZL ALLÂH ŞRÂZÎ (1264/1265-1334), İranlı tarihçi ve şâir. Vassâf al-Hazrat "sarayın meddâhi" terkinin kısıtlanmış olan Vassâf lakabı ile meşhur olup, 663 (1264/1265)'te Salgurlular [b. bk.]'ın merkezi Şirâz'da doğdu. İfâdesinden anlaşıldığına göre, tahsilini Salgurluların himâyesinde yaptı (bk. *Târîh-i Vassâf al-Hazrat dar Ahvâl-i Salâfîn-i Mogol*, nşr. Muhammed Mahdî, Tahran, 1338 hş., s. 626).

Daha sonra Moğul emiri Tagâcâr'ın nâibi Hvâca Şadr al-Dîn Ahmed Zancânî'ye intisab ederek Moğulların hizmetinde bulunmuş ve *divân*'da tashih olarak vazife görmüştü. Meşhur vezîr ve tarihçi Raşid al-Dîn Fazl Allâh, edebiyattaki kabiliyetini takdir ederek onu himâyesine aldığı gibi, diğer bir Moğul vezîri Hvâca Sa'd al-Dîn Muhammed Sâvacî de teşvik ve himâye etmişti.

Vassâf meşhur eseri *Tacziyat al-amâr va tazciyat al-a'sâr*'ı otuzdört yaşında iken yani 697 (1297/1298) senesinde te'lîfe başladı. Eserinin ilk üç cildini, Fırat kenarındaki menzillerden biri olan Âne'de, 13 receb 702 (3 mart 1303)'de, Şam'a gitmekte olan İlhanlı hükümdarı Cazan Hân'a sundu. Vassâf, eserinin ikinci kısmını ise 24 muharrem 712 (1 haziran 1312)'de Sulţaniya'de İlhanlı hükümdarı Olcaytu'ya takdim etti. Bu takdim sırasında Olcaytu tarafından kendisine "Vassâf al-Hazrat" lakabı tevcih edildi. Vassâf daha sonra da eserine bâzı ilâvelerde bulunmuş ve 735 (1334)'te ölmüştür.

Beş cilt olan *Tacziyat al-amâr, Târîh-i Vassâf* adıyla da meşhurdur. O, kendisini 'Atâ' Malik Cuvaynî'nin halefi olarak kabûl eder, bu sebeple eseri *Târîh-i Cihân-guşâ*'nın bir zeylidir. Nitekim kitabına Moğul Büyük Hanı Mengü'nün ölümü (656=1285) ile başlar, Kubilay ve Temür Olcaytu'nun cüluslarından bahseder. Daha sonra eserde İlhanlı tarihi ile alakalı bilgiler yer alır. Bu arada Vassâf, doğmuş olduğu Fârs mıntkasını ve komşu ülkeleri de ihmal etmez. Kirman, Şebânkâre ve Fârs denizindeki adalarda bulunan devletlerin tarihi hakkında bilgiler verir. Mısır, Şam ve Hind'deki hâdiselerden de bahseder. Nitekim eserinin ikinci cildinde Fârs'daki Salgurlu Atabegleri ve bu Türk hânedârının Moğullar ile olan münâsebetlerine ve Lur Atabeglerine mühim bir yer ayırmıştır. Üçüncü ciltte ise Kirman sultanlarının yanı sıra Dehli sultanları hakkında da bilgiler verir. Dördüncü ciltte yine *Târîh-i Cihân-guşâ*'dan hulâsa ettiği, Moğulların ortaya çıkışı ve Hârizmşâhlar devleti hakkında mâlûmat bulunmaktadır. Beşinci ve son cilt İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'id (1317-1335) devrinin ortasına yani 728 (1327) senesine kadar olan vak'aları ihtivâ etmektedir.

Vassâf'ın tarihi, kendinden sonraki tarihçilerin de dikkatini çekmiştir. Nitekim eserlerini daha sonra yazmış olan tarihçiler onun kitabından faydalanmışlar, hattâ onun ibâre ve ifâdelerini aynen kullanmışlardır. *Ravzat al-şafâ* ve *Habîb al-siyar*'de onun eserinden yapılmış iktibasları görmek mümkündür. Vassâf'ın, *divân*'da çalıştığı için, İlhanlı devlet ve ordu büyükleri ile dostluğu vardı. Hâdiseleri ya bizzet yaşıyor veya dostu olan devlet erkânının ağzından işitiyordu. Ayrıca sarayda vazifelî bir kimse olarak devlet arşivine de girebiliyordu.

Bu sebeple onun eseri güvenilir bir kaynaktır. İçtimâî ve iktisâdî husûslarda verdiği bilgiler bakımından da Vassâf bir otorite olarak kabûl edilmektedir. O, hakikatı yazan ve insafa riâyet eden bir tarihçi idi. Siyâsî görüşlerinde Raşid al-Dîn Fazl Allâh yolunda yürüyerek Moğulları methetmiş, fakat onların merhametsiz ve acâletsiz davranışlarını belirtmekten de geri kalmamıştır.

Vassâf, eserini akıcı ve sâde bir üslûb ile yazmadığı için, bu hususta tenkide uğramıştır. *Târîh-i Vassâf*, uzun ve faydasız cümleler, cinaslar, seciler ve haberlerin düzenlenmesinde ifrata kaçmalar, Arapça şiir, âyet ve kelimelerin kullanılması ile tabîlikten uzaklaşmıştır. Bu sebeple ondan istifade etmek isteyenler, anlaşılması güç tumturaklı bir üslûbla karşılaşır. Gerçekten de o, eserini yazmaktaki esas gayesinin belâgat, seci ve kelime kullanmaktaki ustalığını göstermek olduğunu, olayları san'atını icrâ edebilmek için bir temel olarak kullandığını açıkça itiraf etmektedir (bk. *Târîh-i Vassâf*, s. 147).

Yavuz Selim, tarihe büyük ehemmiyet verir, bilhassa *Târîh-i Vassâf*'ı gözden geçirirdi [bk. mad. SELİM I.]. Nitekim, Mısır seferi sırasında Arapların bir yağma akınında kaybolan bir sandık kitab arasında *Târîh-i Vassâf*'ın da bulunmasına çok üzülen pâdişah, Mısır fethinden (1517) sonra, bu tarihin yeni bir nüshasının te'mini için emir vermişti (bk. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul, 1280, II, 610, *Selîmnâme* kısmında).

Târîh-i Vassâf'da çok ağıdalı bir üslûb kullanıldığı cihetle eserin iyi anlaşılabilmesi için daha sonra şerhler ve hâşiyeler yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu bakımdan XVIII. asırdan itibaren esere Türkçe şerh ve zeyiller yazıldığı ve lugatlar terbişlendiği görüyoruz. *Târîh-i Vassâf*'ı şerh edenlerin başında muhakkak ki Bağdadlı Nazmî-zâde Hüseyin Murtaza Efendi (ölm. 1134 = 1721/1722) gelmektedir. Onun bu husustaki eserleri: 1. *Lugât-ı müşkilât-ı Vassâf* (veya *Şarh-i Lugât-ı Târîh-i Vassâf*, bu eserin bâzı yazmaları için bk. Süleymaniye Kütüp., Esad Efendi, nr. 3227; Hamidiye, nr. 1396 ve 1162; Reisülkütüb, nr. 1114; Lala İsmâil, nr. 546; İstanbul Univ. Kütüp., nr. TY 1530, 6047, 9588). Bu eser tam bir lugat şeklinde tertib edilmiş olup, burada Arapça, Farsça v.b. kelimelerin açıklanması yapılmaktadır. 2. *Şarh-i Târîh-i Vassâf* (bâzı yazmaları için bk. Fâtih, nr. 4409; Âtîf Efendi, nr. 1294/1895; Nuruosmâniye Kütüp., nr. 3376; İstanbul Univ. Kütüp., nr. TY 3268. Topkapı Sarayı'ndaki yazmalar için bk. F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu*, İstanbul, 1961, I, 198; II, 92 v.d.). Bu eserde müşkül ibâre ve manzûmeler, kelime, yer ve şahıs isimleri açıklanmış ve tercüme edilmiştir. 3. *Taruma-i Târîh-i Vassâf* (Velîyüddin Efendi, nr. 2408, I). 4. *Zeyl-i Nazmî-zâde* (bk. C. Sto-

rey, *Persian Literature'a Bio-Bibliographical Survey*, Section II/2, London, 1936, s. 270).

Târîh-i Vassâf için lugat tertip eden ve şerh yazanlar arasında tesbit edebildiklerimiz şunlardır: Abû Bakr b. Rüstam Şîrvânî, *Şarh-i Târîh-i Vassâf* (bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 233); Mollâ Nâilî Ahmed Efendi (Mirzâ-zâde, ölm. 1161=1748), 1. *Şarh-i Lugât-ı Târîh-i Vassâf* (Süleymaniye Kütüp., Lala İsmâil, nr. 542/2); ayn. mll., *Mâlâ budd li-l-arîb min al-mašhûr va l-garîb* (bk. Storey, ayn. esr., s. 270); İbrâhîm Hanîf, *Muhtasar-ı Şarh-i Lugât-ı Vassâf* (yazılışı 1174=1760, bk. Storey, ayn. esr., s. 270); Ahmed Vâsîf Efendi (ölm. 1806), *Müşkilât-ı Lugât-ı Vassâf* (Karatay, ayn. esr., II, 23); Mehmed Ârif (Tüfenkî-başı), *Şarh-i Târîh-i Vassâf* (istinsah tarihi 1251=1835/1836, bk. İstanbul Univ. Kütüp., nr. TY 1595); Nuşî-zâde, *Şarh-i Târîh-i Vassâf* (Üsküdar, Selim Ağa Kütüp., nr. 814); Anonim, *Şarh va Taruma-i Târîh-i Vassâf* (yazılışı, Mahmud II. devri (1808-1839), bk. Karatay, ayn. esr., I, 198 v.d.).

Vassâf'a âit olduğu sanılan ve ihtiyatla belirtmemiz gereken bir eser de *Risâle-i Ahlâk al-salţana* adındaki küçük bir siyasetnâmedir. Bu eser İlhanlı hükümdarı Muhammed Hudâbende Olcaytu (1304-1317) için te'lif edilmiştir. Adı geçen risâlenin tesbit edebildiğimiz üç Farsça yazmasında da müellifin kim olduğu belli değildir (bk. Ahmad Munzavî, *Fihrîst-i Kitâb-hâne-yi Maclis-i Şûrây-ı Milli*, Tahran, 1348 hş., XVI, 223 v.d.).

Bu risâle, 1033 (1623/1624)'te Murad IV. namına, önce Nergisî Mehmed Efendi (ölm. 1635) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Nergisî, kendisinin şâhid olduğu bâzı vak'alar ve ibret verici hikâyeler de katarak bu tercümeyi bir te'lif eser hâline getirmiş ve *Kânûn al-raşâd* adını vermiştir [bk. mad. NERGİSİ]. *Ahlâk al-salţana* daha sonra Kavalalı Hüseyin Kâzım tarafından da Türkçe'ye tercüme edilerek Sultan Abdülâzîz (1261-1876)'e sunulmuştur (bk. Karatay, ayn. esr., I, 512 v.d.). Kavalalı Hüseyin Kâzım'ın, eserin aslına daha sadık kaldığı anlaşıyor. O, Vassâf'ın Farsça *Ahlâk al-salţana* adındaki risalesini tercüme ve buna bir mukaddime ve bâzı ibret verici nasihatler ilâve ettiğini belirterek, bepsine *Risâle-i Seciyye* ismini verdiğini yazmaktadır (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Mehmed Reşad, nr. 925, var. 3^a). Esas risâlenin tercümesi var. 18^b'nin son satırından başlamaktadır.

Târîh-i Vassâf ilk olarak 1269 (1856)'da Bombay'da basılmıştır (diğer baskılar için bk. Storey, ayn. esr., s. 269 v.d.; ayrıca 1338 hş.'de Tahran'da yapılmış bir baskısı daha vardır). Hammer, sâdece birinci cildi Almanca tercümesi ile neşretmiştir (bk. *Geschichte Vassaf's persisch Herausgegeben und deutsch Übersetzt.*, Viyana, 1856, I). *Târîh-i Vassâf*

şâf son zamanlarda sâdeleştirilmiş olarak da neşredilmiştir (bk. 'Abd al-Muhammed Âyatî, *Tâhîr-i Târih-i Vassâf*, Tahran, 1346 hş.).

Bibliyografiya: 'Abbâs İkbâl, *Târih-i Mufasssall-i İran az istilâ-i Moğol tâ i'lân-i Maşrûfiyyat* (Tahran, 1312 hş.), s. 276, 486 v.d.; E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion* (A. D. 1265-1502), Cambridge, 1920, III, 67 v.d.; Storey, *ayn. esr.*, s. 267-270; Malik al-Su'arâ Muhammed Taqi Babâr, *Sabk-i Şinâsî*, III, 100-107; A. S. Levend, "Siyaset-nameler", *T D A Y, Belleten* (Ankara, 1962), s. 183; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da tarih ve müverrihler* (İstanbul, 1339-1342), s. 310 v.d.; B. Spuler, *İran Moğolları; Siyaset, İdare ve Kültür; İlhanlılar Devri, 1220-1350* (Türk. trc. Cemal Köprülü), Ankara, 1957, s. 15 v.d.; J. Rypka, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods", *Cambridge History of Iran* (London, 1968), V, 624; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* (London, 1968³), s. 48 v.d.; Türk. trc., *Türkistan* (hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1981, s. 53 v.d., *E I* mad. VASSÂF.

(ERDOĞAN MERÇİL.)

VAŞMGİR B. ZİYÂR. [Bk. VEŞMGİR.]

VASKA. [Bk. HUESCA.]

AL-VASSÂ. [Bk. VESSÂ.]

VATAD VE VATİD. [Bk. VETED VE VETİD.]

VATTÂSİ. [Bk. VATTÂSİLER.]

VATTÂSİLER. VATTÂSİ, XV. ve XVI. asırlarda hüküm sürmüş Faslı bir hânedan. Banû Vattâs, büyük Banû Marîn âilesinin tâli kollarından birini teşkil ediyordu; umûmî olarak Merinî hânedânı adı altında bilinen sülâlenin kurucuları olan Banû 'Abd al-Hakk'lar da aynı büyük âileye mensupturlar. Sahrâ hududunda ve Merkezi Magrib'in yüksek yaylalarında göçebe bir hayat yaşamış olan Banû Vattâs, XIII. asırda Fas'ın şarkında yerleştiler ve akrabaları Merinîler Şimâli Fas'ta Muvahhidlerin hükümrânlığını üstlenirken, bunlar da Rif'in müstakil hâkimleri oldular. Bu tarihten itibaren Vattâsî'lerin tarihleri, önce Merinîler ile karıştırılmış, daha sonra da hristiyanların Fas'ı istilâ teşebbüsleri ile az da olsa birleştirilmiş ve XVI. asır ortalarında iktidarda olan Sa'dî prenslerinin buraya girmelerine yol açan hâdiseler ile birlikte yürümüşdür.

Merinî hânedânının hâkimiyeti devamınca Vattâsî'ler, hüküm süren âile ile yakın akrabalıklarından dolayı itibâr görmüşler, gerek Fas sarayında, gerek ülkenin başlıca şehirlerinde yüksek me'mûriyetlere getirilmişlerdir. 823 (1420) 'te Sultan Abû Sa'id 'Osman öldürüldü; anarşiye sürüklenen Fas, dâhilî harp dolayısıyla oldukça zayıfladı. Bu sırada İspanya'nın hemen hemen tamamı hristiyanlarca zaptedilmiş bulunuyordu; Portekizliler ise Sep-

te'yi kısa zaman önce ele geçirmişlerdi; Tlemsen ve Gernata'ya dayanan pek çok iktidar heveslisi, kendi menfaatleri için Fas kralığının birliğinin tekrar kurulması hususunda yeni teşebbüslere giriştiler. Bu esnada ülkenin kaderini, Banû Vattâs âilesinin en dikkate değer simâlarından birisi olan, Salé şehrinin vâlisi, Abû Zakariyâ Yahyâ b. Zayyân eline aldı. Sultan Abû Sa'id'in henüz çocuk yaştaki oğlu Abû Muhammed 'Abd al-Hakk'ı hükümdar olarak ilân ettirmeğe muvaffak oldu ve vezir sıfatıyla onun adına memleketi idâre etti. Bu nâiblik süresi, 'Abd al-Hakk reşid oluncaya kadar devam etti. Abû Zakariyâ'nın (memleket dâhilinde Abû Zakrî olarak tesmiye edildi) 1448 'de ölümünden sonra yerini, sarayın başmabeyincisi olarak yeğeni 'Ali b. Yûsuf ve sonra da öz oğlu Yahyâ aldı.

Başlangıçta hâdiseler Banû Vattâs'ın işine yaradı. Portekizlilerin Fas kıyılarındaki devamlı çıkartma hareketleri, memleketin her tarafında cihâd çağrıları ve Murâbitlar ile Muhammed'in soyundan gelenlerin tesirleri altındaki büyük halk kütlelerinin hissiyatında tezâhür eden yeni bir dinî heyecanın uyanmasını sür'atlendirdi. Vattâsî nâibler, başlangıçta bu cihâdın bizzat şefleri tavırını takınarak ve Portekizlilere karşı mücâdeleyi teşkilâtlandırarak halkın bu yeni dinî heyecanını kendi menfaatlerine kullanmasını bildiler. Abû Zakariyâ, Portekizlileri 1437 'de kralın ikinci oğlu Ferdinand'ı esir alarak feci bir mağlûbiyete uğratmağa muvaffak olurken, 'Ali b. Yûsuf, daha az başarı elde etti ve Kaşr al-sağır'ın düşmesine mâni olamadı. Bizzat Fas'ta İdrisî şerifler [b. bk.], şehrin kurucusu İdris II. [b. bk.]'in mezhebi ile ilgili fikirlerini yeniden canlandırmağa çalışıyorlardı ve reisleri 'Ali b. Muhammed al-Cutî, nüfûzunun hergün daha da kuvvetlendiğini görüyordu. Vattâsî'lerin nâibliği de sonuna yaklaşıyordu: Vattâsî'lerden üçüncü vezir olan Yahyâ, iktidâra geldikten iki ay sonra 1458 senesinde âilesinin büyük bir kısmı ile birlikte öldürüldü. Merinî sultanı 'Abd al-Hakk, iktidârı bizzat eline almayı tecrübe etti, fakat beceriksizliği -meselâ Yahudi Hârûn'u vezir olarak seçmesi gibi- kısa zamanda başşehir halkını kendinden uzaklaştırdı. 869 (1465) 'da öldürüldü. Onunla birlikte Merinî sülâlesi de ortadan kalkıyordu.

Vezir Yahyâ'nın iki erkek kardeşi 1458 senesinde onların katliâmından kaçmışlardı. Bunlardan biri olan Muhammed al-Şayh, Arzila (Asila)'ya ilticâ etti ve Fas'ın şimâlindeki dağlık bölgede kendi lehine gitgide güçlenen bir parti kurmasını bildi. 'Abd al-Hakk'ın ölümü ile İdrisîlerin hâkimiyetinde bulunan Fas'a göz dikti; altı sene mücâdele ettikten sonra Merinîlerin eski başşehirine girdi ve orada sultanlığı ilân edildi (1472). Ağır şartlara göğüs gererek 1504'e kadar iktidarda kaldı. 1492 senesinde Katolik kralar tarafından

Gernata'nın zaptı ve Portekizliler tarafından da Mazagan [b. bk.] ve Safi [b. bk.]'nin kurulması, Fas'taki dinî hareketi en üst seviyeye çıkardı ve her yerde cihâdî şahsî hırslarına âlet etmek isteyen saltanat müddeâlerinin ortaya çıkmasına yardım etti.

Muhammed al-Şayh'in ölümü üzerine yerine, kendisine al-Burtuqalî (Portekizli) unvânı verilen ve 1524 senesine kadar fazla bir te'siri görölmeden Fas tahtında oturacak olan cıglu Muhammed geçti. Fakat, hâdiseler sür'atle geliyordu: Sa'dî şerifleri iktidarlarını Fas'ın cenup ucunda kuvvetlendirdikten sonra şimâle doğru hızla ilerlediler ve 1523'te Merâkes'i ele geçirdiler. Vattâsî'ler ile Sa'dî'ler arasındaki mücâdele, Sa'dî'lerin zaferine kadar devam etti. Muhammed al-Burtuqalî'nin halefleri olan oğlu Abû'l-'Abtâs Ahmed (1526 ve 1547-1549) ve torunu Muhammed al-Kasrî (1545-1547), Sa'dî prensi Muhammed al-Şayh al-Mahdî'nin canlı faaliyetlerine mâni olmak için boş yere uğraştılar. Neticede al-Mahdî 1550'de Fas'ı ele geçirdi. Saltanat üzerinde hak iddia eden ikinci Vattâsî de, Muhammed al-Burtuqalî'nin erkek kardeşi Abû 'Ali Hassûn (Ba Hassun) idi ve bu zât hânedânı kurtarmak ve yeniden kurmak için harekete geçti; Berberîlerden yardım istemeğe gittiği gibi, aynı maksatla Almanya'da Karl V. (Şarlkent)'i ziyaret etti; en sonunda da Şimâli Afrika'ya yeni gelmiş, Tlemsen'e kadar hâkimiyet kurmuş ve aynı zamanda Fas'a karşı bir sefer yapacak olan Türklere mürâcaat etmeğe karar verdi. Fas, 1554'te Türklere hâkimiyetine geçti; ancak birkaç ay sonra Muhammed al-Mahdî burasını geri aldı. Böylece son Vattâsî'ler de bir daha dönmek üzere Fas'ı terkettiler. Bunlardan bazılarının din değiştirerek hristiyanlığı kabûl etmeleri dikkate şâyandır.

Vattâsî'lerin Fas'taki hâkimiyeti, memleketin Orta-çağ ile yeni zamanlar tarihi ve Berberî hânedanları ile Şerifler hânedanları arasında bir geçiş devresini teşkil etmektedir. Siyâsî hayattaki karışıklıklara rağmen fasılalarla olsa refah devreleri yaşadılar. Fas, Merinî sülâlesinin en parlak devirlerinde olduğu gibi Banû Vattâs'ın zamanında da gelişmesine devam etti. Şehir hakkında teferruatlı ve dikkatli bilgi veren Léon Africanus'un Fas'ı ziyareti bu zamana rastlar.

Banû Vattâs'ın geniş izâhâtla birlikte seçeresi H. de Castries'nin şu eserinde bulunmaktadır: *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, seri I, Espagne, Paris, 1921, c. I, levha IV (s. 162 v.d.).

Bibliyografiya: Vattâsî'ler hânedânı ile alakalı esas bilgiler XVII. ve XVIII. asırlara âit Fas'a dâir hal tercümeleri ve velilere dâir araştırmalarda bulunmaktadır. Bunların tarihi hakkındaki yegâne bilgiyi XIX. asrın sonunda yaşamış olan tarihçi Ahmed b. Halîd al-Nâsir al-Salâvî, *Kitâb al-İstihşâ*, I, 169 v.dd. adlı eserinde vermektedir. Avrupalı kaynaklar Marîmol ve Diégo

de Torres'dir. Neşredilmiş ve neşredilmekte olan arşiv vesikaları için bk. H. de Castries'nin yukarıda adı geçen eseri. Vattâsî'lere tahsis edilmiş bir monografi: A. Cour, *La dynastie marocaine des Beni Wattas*, Constantine, 1920 (bu eser hakkında bk. *Revue Africaine*, 1921, s. 185-189; *Hesperis*, 1921, I, 492-497).

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

VATVÂT. [Bk. VATVÂT.]

VATVÂT. VATVÂT (?—1177), Selçuklular devrinin, bilhassa Hârizmşâhlar devletinin kuruluş ve yükseliş devresinin başta gelen münşilerinden ve İran'ın tanınmış şâirlerinden biri olup, tam adı Raşid al-Dîn Muhammed b. Muhammed b. 'Abd al-Calil b. 'Abd al-Malik b. Muhammed b. 'Abd Allâh b. 'Abd al-Raîmân b. Muhammed b. Yahyâ b. Mardavayh b. Salim b. 'Abd Allâh b. 'Omar al-Hattâb al-Balhî'dir (Yâkût al-Hamavî, *Mu'cam al-udabâ*, Kahire birinci tab'ı 1907-1920, VII, 91; Calâl al-Dîn Suyûtî, *Bağyat al-vafât*, Kahire, 1326 h., s. 97; Hamd Allâh Mustavfi, *Târih-i guzida*, nşr. 'Abd al-Husayn Navâ'î, Tahran, 1336-1339 hş., s. 756; krş. 'Ali b. Zayd al-Bayhaqî, *Tatimmat şivân al-hikma*, Lahor, 1935, I, 166). Daha çok "Vatvât" veya "Raşid-i Vatvât" diye şöhret bulan şâir (göst. yerler ve 'Avfi, *Lubâb al-albâb*, nşr. Browne, Leyden, 1906, I, 80; Rizâ Kuliân Hidâyât, *Macma' al-fuşahâ*, nşr. Mazâhir Muşaffâ, Tahran, 1336-1340 hş., II, 655), 481-487 (1088-1094) seneleri arasında Belh'te dünyaya geldi ve 573 (1177) senesinde Hârizm'de hayâta veda etti. Hemen hemen tezkirelerin tamamında ikinci Halife Ömer soyundan geldiği kabûl edildiği için, bâzan "Omârî", bâzan "Fârûkî" nisbesiyle de anılmaktadır (Bayhaqî, *ayn. esr.*, I, 166; *Târih-i guzida* s. 756; Rizâ Kuliân Hidâyât, *ayn. esr.*, II, 655). 'Avfi'nin *Lubâb al-albâb*'i ile ona bağlı kaynak ve araştırmalarda babasının adının, Zakariyya b. Muhammed, Kazvinî (ölm. 682) 'nin *Âşâr al-bilâd* (nşr. Dâr Şâdir, Beyrut, 1969, s. 334) ile buna istinâd eden tezkirelerde de kendi adının "Abd al-Calil" olarak yer alması bir zuhûl eseri olmalıdır. Çünkü, daha Vatvât hayatta iken kaleme alınan ve bu mevzuda en eski kaynak olarak bilinen Bayhaqî (ölm. 565) 'nin adı geçen "*Tatimmat*" sinde ve Yâkût (ölm. 626) 'un "*Mu'cam al-udabâ*" sında şâirin adı ve babasının "Muhammed" olarak tesbit edilmiştir; "Abd al-Calil" ise, dedesinin adıdır. Bundan başka, Brockelmann'ın edibimizin tam adını "Abû Bakr Ahmed veya (Muhammed) b. İshâk b. 'Abd al-Calil ..." şeklinde vermesi de bir yanlışla mahsûlüdür (GAL, Leyden, 1943, I, 325). Başının kel ve hiç değilse dazlak olduğu rivâyet edilen (*Lubâb al-albâb*, I, 37; *Âşâr al-bilâd*, s. 334) bu şâire, iri dağ kırlangıcı mânâsına gelen ve aynı zamanda yarasa, korkak, ahmak v.s. gibi mânâları da ifade eden (İbn Manzûr, *L A*, Beyrut, 1968, VII,

432 v.d.) "Vaṭvât" kelimesinin hangi maksatla lekab olarak verildiği hususunda görüş birliği yoktur. Davlat-Şâh'a göre bu lekab, keskin (belig) bir dile sâhip bulunduğu için; diğer bâzılarına göre, ise, boyu kısa, çelimsiz olduğu için, çağdaşları tarafından hakaret kasdı ile ona takılmıştır (*Tazkîrat al-şu'arâ*, nşr. Muḥammed 'Abbâsî, Tahrân, 1337 hş., s. 98; *McCma' al-fuşâḥâ*, göst. yer.; Dabîr Siyâhî, *Ferheng-i Anandêc*, med. "Vaṭvât").

Şâirin doğum tarihi kesin olarak bilinmiyor. Ancak, tarihçi Cuvaynî, Tekiş b. İl Arslan'ın 22 rebîülevvel 568 (10 teşrin II. 1183) pazartesi günü tahta çıkışı münâsebetiyle Vaṭvât'tan bahsetmekte ve onun bu tarihte 80 yaşını aştığını; bünyesinin zayıf olması ve yaşının çok ilerlemesi yüzünden hevdeç (mahaffe) üzerinde getirildiği kutlama merâsiminde, sadece teberrükten nazmettiği bir rubesini okumakla iktifa ettiğini yazmaktadır (*Cihānguşâ*, nşr. Muḥammed Kazvîni, Leyden, 1916, II, 17 v.d.; krş. Mirh'and, *Ravzât al-şafâ*, Tahrân, 1338-1339 hş., IV, 366; Amin Ahmed Râzî, *Haft İklîm*, nşr. Cavâd Fâzîl, Tahrân; 'Alî Akbar, *İlim ve Adabîyyât*, ts., II, 69). Buna göre Vaṭvât'ın hicrî 568 senesinde 80 yaşından biraz fazla olduğu anlaşılır. Böylece doğum tarihinin 481 (1088) ile 487 (1094) seneleri arasında rastladığı söylenebilir. Diğer taraftan muahhar kaynaklar arasında yer alan *Tazkîrat al-şu'arâ* (s. 103), *Haft İklîm* (göst. yer.) ve *Macma' al-fuşâḥâ* (II, 656)'da şâirin 97 sene yaşadığı ve hicrî 578'de öldüğü zikredilmektedir. Eğer bu rivâyet doğru olsaydı, onun hicrî 481 senesinde doğduğunu kesin olarak ortaya koymak mümkün görülürdü. Ancak, şâirin bu tarihte (578) öldüğü ve H. Ethé'nin yaptığı gibi, bu rivâyete dayanarak onun 481 senesinde doğduğu iddiasının doğru bir netice vermeyeceği açık olduğu gibi, J. Rypka tarafından doğum tarihinin 508-509 (1115-1116) seneleri arasında gösterilmesinin de (*History of Iranian Literature*, Dordrecht-Holland, 1968, s. 200) bir mesnedi yoktur.

Vaṭvât'ın hayatı hakkında teferruatlı bilgiye sâhip değiliz. Ailesi ve yakın çevresi hususunda fazla birşey bilmiyoruz (*Divân*, nşr. Sa'îd Nafisî, Tahrân, 1339 hş., s. 99, 369/s v.d., 376/s v.d., 388 v.d.; krş. *Mu'cem al-udabâ*, VII, 91). Belh'de bıraktığı yaşı, kör bir annesi ile (*Rasâ'il-i 'Arabî-i Raşîd al-Dîn Vaṭvât*, nşr. Muḥammed Efendi Fahmî, Kahire, 1315 h., II, 37; krş. *Divân*, göst. yer.) Nacib al-Dîn 'Omar b. Muḥammed adındaki bir kardeşinden (*ayn. esr.*, II, 30) başka âile fertlerinden bahsetmez. Yalnız Sa'îd Nafisî, Vaṭvât'ın Muḥammed Raşîdî adında bir oğlu olduğunu mesnet göstermeksizin zikreder ki (*Divân*, *muḥaddima*, s. 27 v.d., 41), buna hiç bir kaynakta işaret edilmez. Soyunu çok övdüğüne bakılırsa, onun hatırı sayılır bir âileden geldiği anlaşılır.

Tahsilinin büyük bir kısmını Belh'teki Nizâmiye

Medresesi'nde İmâm Abû Sa'd al-Haravî'nin yanında yapan şâir (*Rasâ'il-i 'Arabî*, II, 29 v.d.), yine orada Ziyâ' al-Dîn Şadr al-A'imma'nın yardım ve himâyesine mazhar olmuş, derslerinden istifade etmiştir (*ayn. esr.*, II, 37). Sonra Hârizm'e giderek meşhur Câr Allâh Zamaḥşarî (ölm. 538=1144) de dâhil olmak üzere ileri gelen âlimlerden faydalanmak istemiştir. Nitekim Zamaḥşarî'ye itiraz edebilecek ve onunla ilmi münâkaşaya girişebilecek derecede, dilde ve edebiyatta bilgi sâhibi olan Vaṭvât (*Risâla-i Raşîd al-Dîn fi mâcarâ bay-nah va bayn al-imâm al-Zamaḥşarî*, *Rasâ'il al-bulağâ*, nşr. Muḥammed Kurd 'Alî, Kahire, 1954, s. 378-381), Fars ve Arap dillerinde, husûsiyle tahrirat usûlünde mahâret kazandıktan sonra, Hârizmşâh Atsız (521-551=1127-1156)'ın hizmetine girdi ve kısa fâsılalar dışında ömrünün büyük bir kısmını onun ve haleflerinin sarayında geçirdi.

Hicrî 548'de kaleme aldığı anlaşılın bâzı kasîdelerinin (*Divân*, s. 265/s, 417/2, 4-5) üç-dört yerinde Atsız'a 30 sene hizmette bulunduğundan bahsetmesi, 518-521 seneleri arasında onun yanında çalışmaya başladığını tahmin etmeğe fırsat verir: Şâir, Atsız nezdinde büyük bir itibâr kazanmış, onun husûsî kâtipliğini yapmış, bir ara, hicrî 536'dan sonra *dâr al-inşâ* müdürlüğüne veya (*rasâ'il*) vezirliğine kadar yükselmişti (*Lubâb al-albâb*, I, 36; *Âşâr al-bilâd*, s. 334 ve *Nâmahâ-yi Raşîd al-Dîn Vaṭvât*, nşr. Kâşim Toysargânî, Tahrân, 1338 hş., s. 159, 257; *muḥaddima*, s. 59).

Sultan Sencer 542 (1147)'de Hârizmşâh Atsız ile yaptığı muharebede Hezâr-esb (aynı zamanda 1.000 at mânasına da gelir) kalesini kuşattığı zaman yanındaki Enverî'nin, üzerinde tahkîr edici bir rubâî (bk. *Divân*, s. 614) bulunan bir oku Hârizmşâh Atsız'a, Hârizmşâhla birlikte olan Vaṭvât'ın da ona cevap olarak at ile eşeği karşılaştıran bir rubâisini Sencer'e gönderdiği, sonra da savaşı kazanan Sencer'in Vaṭvât'ı ağır bir şekilde cezalandırmak istediği ve onun ancak inşâ divanı reisi Mustacib al-Dîn Badî sayesinde kurtulduğu rivâyet edilir (*Cihānguşâ*, II, 8-10). Ancak birkaç sene sonra Raşîd al-Dîn'i kışkırtanlar, onun Cend vâlisi Kamâl al-Dîn Mahmûd b. Arslân'la gizlice münâsebette bulunduğunu iddia ederek 547'de Atsız'ın gözünden düşürüp saraydan uzaklaştırılmasını sağladılar ise de o, kasîde, terakib-bend ve kât'alar terennüm etmek sûretiyle (*Divân*, s. 355 v.d., 361 v.d., 417, 542-547, 577 v.d. 605) suçsuzluğunu ispât etti ve saraydaki itibârını yeniden kazandı (548=1154; *Cihānguşâ*, II, 11 ve *Ravzât al-şafâ*, IV, 366). Hattâ Hârizmşâh'ın ölümü (551=1156) üzerine, en meşhur rubâilerinden birini söylemiştir (*Cihānguşâ*, II, 13 v.d.; *Divân*, s. 615).

Vaṭvât'ın divan hizmetinden ne zaman ayrıldığı veya uzaklaştırıldığı bilinmiyor. Ancak Atsız'ın oğlu Hârizmşâh İl-Arslan (551-568=1156-1172)

zamanında da, 17 yıl müddetle aynı vazifede kaldığı zikredilmektedir (*Haft İklîm*, II, 69). Diğer taraftan şâir de, Arapça mektuplarından birinde (*RA*, I, 70) Hârizm'deki ikâmet müddetinin 41 seneyi bulduğunu, başka bir mektubunda ise (*RA*, II, 28), İl-Arslan devrinin son senelerinde ileri yaşı ve bünyesinin zayıflığı sebebiyle tekâüde ayrıldığına işaret eder. Vaṭvât'ın, Atsız'ın son senelerinde eski itibârını kaybettiği, sonra saraydan ayrıldığı için Atsız'ın ahfâdını övmediği iddiası (bk. Sa'îd Nafisî, *Divân*, *muḥaddima*, s. 5-9), şâirin kendisinden ve Amin Ahmed Râzî'den nakledilen rivâyetlere ters düşmektedir. İl-Arslan'ın oğlu Tekiş'in cülus merâsiminde (568=1172) hazır bulunması, yeni Hârizmşâh'a ve kardeşi Mahmûd'a medhiyeler sunması (Ahmed Ateş, *Reşîd al-Dîn Vaṭvât'ın eserlerinin bâzı yazma nüshaları*, İstanbul, 1959, s. 14 v.d., 23) yukarıdaki iddiâyı tekzib etmektedir.

Filhakika Vaṭvât, devrin diğer büyük şahsiyetleri için de medhiyeler yazmıştır. Bâvand'lerden Amir Nuşrat al-Dîn Rustam b. 'Alî b. Şahriyâr (533-558=1139-1163) onun, harâretle övdüğü kimseler arasındadır. Hakkında yazdığı kasîdelere mukabil, bu emîrden yılda 500 altın ve diğer bâzı hediyeler aldığı zikredilmektedir (*Târîh-i Tebarîstân*, nşr. 'Abbâs İkbâl, Tahrân, 1320 hş., s. 109-112).

Vaṭvât'ın bundan sonraki, 5 senelik hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Bununla beraber, onun, ömrünün geri kalan kısmını tâat ve ibâdetle geçirmiş olabileceği tahmin edilir (bk. *RA*, II, 28). Şâir, 1177 senesinde hayata gözlerini kapadı (Yâkût, *Mu'cem al-udabâ*, VII, 91; Suyûtî, *Buğyat al-vu'ât*, s. 97; Muḥammed al-Hansârî, *Ravzât al-cannât*, 1347 h., 2. baskı, s. 77; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-zunûn*, İstanbul, 1943, I, 4, 634; II, 1200, 1243) ve Hârizm'in merkezi Gürgenç'te toprağa verildi (Davlat-Şâh, *Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 103; krş. *Divân*, *muḥaddima*, s. 15, 17). Faşihî-i Hâfî, *Mu'cem al-Divân*, *muḥaddima*, s. 45)'inde, Vaṭvât'ın 574 Hicret senesinde vefat ettiğini; Davlat-Şâh ve muhtemelen ondan faydalanan Amin Ahmed Râzî ile Rîzâ Kulîhân ve diğerleri ise, onun 97 yaşında iken, 578 (1182) senesinde öldüğünü yazıyorlarsa da (y.kk.), zaman bakımından şâire yakınlığı sebebiyle Yâkût'un ve ona istinad edenlerin rivâyeti tercih edilmiştir.

Vaṭvât'ın devlet adamlarının dışında, devrinin tanınmış şâir ve âlimlerinden Abû Sa'd al-Haravî, Zamaḥşarî (*RA*, II, 30, 37, 82), Ya'qûb Candî, Hasan Kaṭtân (*RA*, II, 11, 19 v.d., 26), Nu'mânî, Cazzî, Anvarî, Hâkânî, Mu'izzî, Camâl al-Dîn-i İsfahânî, Hasan Çaznavî, Süzanî (Firuzânfar, *Suḥan va Suḥanvarân*, s. 329), Muhtârî, Sâbir-i Tirmizî, Hâkîm Sanâ'î, Anbarî Haraḳî (*ayn. esr.*, II, 41, 50, 113), Hâtâmî (*Rasâ'il al-bulağâ*, s. 378), Bis-tâmî (*RA*, II, 48; *Lubâb al-albâb*, I, 231), Muḥam-

mad al-Bağdâdî (*RA*, I, 67), Abû Ca'far Nişâbüri (bk. *Divân*, *muḥaddima*, s. 24 v.d.; *Hadâ'ik al-sihr*, *muḥaddima*, s. 21 v.d., 24 v.d., 36; I, 37, 41; II, 41, 50, 113; *Divân*, metin, s. 24 v.d., 259, 323, 349, 570, 574, 580, 583, 585 v.d., 600 v.d.; Rypka, *History of Persian literature*, s. 200; *Rasâ'il al-bulağâ*, s. 378; *Lubâb al-albâb*, I, 231; *RA*, I, 67, II, 11, 19 v.d., 26, 30, 37, 48, 82 v.d.) gibi şahsiyetlerle mektuplaştığı ve temas kurduğu bilinmektedir.

Gerçekten Vaṭvât'ın edep ve fazilet sâhasında üstünlük göstermesi ve Hârizmşâhlar sarayında büyük bir mevkie sâhip bulunması, bir kısmı zevâtın onu kıskanmalarını mucip olmuş, çağdaşlarından bâzılarının şiirlerine değer vermeyerek onları haddinden fazla tenkidi, kendisinin birçokları tarafından hicvedilmesine sebebiyet vermiştir. Nazım ve nesirde kendini haddinden fazla beğenmesi (bk. *Divân*, s. 32/2, 77, 261 v.d. 309/11-15, 361/1, 6 v.d., 364, 516 v.d.) de hicvedilmesini körüklemiştir.

Eserleri: Vaṭvât, harp ve darptan hoşlanmayan bir karaktere sâhip ve daha çok okumaya, divan işleriyle meşgul olmaya mütemâyildi (*RA*, II, 44). Sarayda resmî vazifesi olmasına ve her türlü şartlar altında, hattâ avda bile Hârizmşâhlara, bilhassa Atsız'a refâkat etmek mecburiyetinde bulunmasına rağmen, 20'den fazla eser vermesini bilmiştir. Nesirde büyük bir başarı gösteren şâir, Farsça'yı olduğu kadar Arapça'yı da iyi biliyor ve aynı kolaylıkla her ikisini de kullanabiliyordu. Bu sebepledir ki o, haklı olarak Arap edebiyatının da büyük nesir müellifleri arasında yer almakta ve iki cild olarak "*Macmû'at Rasâ'il Raşîd al-Dîn al-Vaṭvât*" unvânı ile basılmış olan (Kahire, 1315 h.) Arapça mektuplarının büyük bir kısmı ise, "inşâ" denen resmî muhâberat yazılarının en güzel örnekleri sayılmaktadır. Fakat "*ihvâniyât*" denen dostlar arasında câri husûsî mektupları ise, şüphesiz Badî' al-Zamân Hamadânî ve Abû Bakr Hârizmî'ninkiler ayarında değildir. Yâkût al-Hamavî, Vaṭvât'ı târif ederken, onun, zamanının nâdir ve eşsiz yetiştirdiği şahsiyetlerden, devrinin tuhaf ve anlaşılmasız kişilerinden biri olduğunu, şiir ve nesirde çağındaki insanlardan üstün bulunduğunu, Arap dilinin inceliklerini çağdaşlarından daha iyi bildiğini kaydeder; edebî kabiliyetini ve her iki dili aynı kolaylıkla kullandığını göstermek için de, onun aynı anda bir vezinde Arapça bir beyti, başka bir vezinde de Farsça bir beyti söyleyip birlikte yazdırabildiğini sözlerine ilâve eder (*Mu'cem al-udabâ*, VII, 91).

Farsça mensûr eserlerinde son derece veciz ve âhenkdâr bir dil kullanmış ve her konuyu işlemesini bilmiştir. Onun nesri, âhenkli (musacca') ve az sayıda kelime ile maksadını hemen ifâde etmeyi hedef tutan Arap nesrine benzer. Dil itibârıyla Selçukluların ikinci devresine âit dil husûsiyetlerine

tamâmen uygundur ve Gaznelî devri münşîlerinden Abû Naşr Muşkân ve onun yanında yetişen Abu'l-Fazl Muhammed al-Bayhağî (ölm. 470=1077/1078)'nin nesirlerinin bir devamı gibidir (*Nâmah-yi Raşîd al-Dîn Vatvât*, nşr. Kâşim Toysargânî, Tahran, 1338 hş., *muḥaddima*, s. 93 v.d.d.; krş. s. 130). Her çeşit mektubu gramer kaidelerine uygun olduğu gibi lafz bakımından da, üstün, metin ve sağlamdır. Ancak Toysargânî'nin de dediği gibi (*ayn. esr.*, *muḥaddima*, s. 127-133), resmî yazılarında yer vermek zorunda olduğu unvanları, lekablar ve teşrifât cümlelerini kullanmaktan mütevellid ve hemen her münşide görülmesi mümkün olan kuruluk bir yana; bunlarda ve diğer yazılarında daha çok muvâzene ve tarsi tarzını iltizam etmesi, Arapça kelimeleri fazla kullanması, üstelik tasannu'a kaçarak halk dili üslûbundan ayrılması, kendi aklını, bilgisini, siyâsî ve idârî temâyüllerini hâkim kılmak istemesi gibi hususlara rastlamak mümkündür.

Vatvât'ın eserleri, tarihî bakımdan da büyük bir ehemmiyet taşır. Mensur eserlerinin en değerli ve en büyük bir kısmını münşâatı, yâni resmî ve gayr-i resmî mektupları teşkil etmektedir. 45 seneden fazla Hârizmşâhlar sarayında hizmet gören şâirin bilhassa bu nevî yazıları, Atsız ve haleflerinin çağdaşları olan Sultan Sencer ve onun yerine geçenlerle münâsebetlerinin ortaya konmasında, aralarında cereyan eden oldukça mühim tarihî hâdiseleri aydınlatmasında ve içtimâî bünyenin husûsiyetlerinin ortaya konmasında başlıca vesika mâhiyetindedir (İ. Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi*, Ankara, 1956, s. 3, 54 v.d., 65 v.d.).

Böylece Raşîd al-Dîn Vatvât'ın Türk tarihi bakımından da mühim olan eserleri, edebî san'atlara âit olan "*Hadâ'îk al-sihr fi daḡâ'îk al-şî'r*" ve divanı ile birkaç risâlesi hâric, ekseriyetle nâdir veya tek nüshalar hâlinde günümüze kadar gelmiştir. Eserlerinin tam sayısı tesbit edilemediği gibi, adları bilinen bir kısım te'liflerine de henüz rastlanamamıştır. Şiire âit bütün ilimleri hâvi bir eser yazmak istemişse de (*Hadâ'îk al-sihr*..., s. 2) böyle bir eser bize kadar gelmediği gibi tezkirelerde de buna dâir bir iz yoktur. Zamanımıza kadar erişen eserleriyle, sırf adları bilinen te'liflerinin tam bir listesini, yazma ve basmaları ile birlikte ilk defa Abbâs İkbâl tanzim etmiştir (*Hadâ'îk al-sihr*..., nşr. Abbâs İkbâl, *muḥaddima* s. 52 v.d.d.; bâzı eksik ve yanlışlarıyla benzer bir liste için bk. C. Brockelmann, *GAL*², I, 325; *Suppl.*, I, 486; krş. A. Ateş, *Raşîd al-dîn Vatvât'ın eserlerinin bâzı yazma nüshaları*, *TD*, 1959, X, 3). Daha sonra Sakhaullah, "*Raşîd's Life and Literary Activity*" adlı makalesinde (Muhammed Şafî, *Presentation Volume, Armağan-ı İlmî, Lâhûr*, 1955, s. 201-220; krş. A. Ateş, göst. yer.), Raşîd al-Dîn'in eserlerini bir araya toplamıştır. A. Ateş de R. Vatvât'ın Türkiye'deki 19 kadar eserinin yazma nüshalarını tavsif etmiştir (*TD*, *ayn. makale*, s. 4-

24) ve nihâyet Sa'îd Nafîsî de Vatvât'ın neşrettiği Farsça divanına yazdığı *muḥaddima* (s. 28)'de bu eserlerin isimlerini tekrarlamış; fakat Hârizmşâh Tekîş'in tahta çıkış tarihini 578 (1183) olarak vermek ve bu hükümdara Vatvât tarafından ithaf edilen "*Umdat al-bulağâ* va "*uddat al-fuşaḡâ*" adlı eserdeki "*al-Raşîdî al-Kâtib*" ibâresine dayanarak gerçek müellifin Vatvât'ın oğlu olduğunu ileri sürmek sûretiyle hataya düşmüştür. Çünkü Tekîş b. İl-Arslan 568 (1172)'de tahta çıktığı gibi, Vatvât'ın eseri olduğunda şüphe bulunmayan "*Faṣl al-ḡitâb min ḡalâm Amîr al-mu'mînîn*" "*Omar b. al-Ḥaṭṭâb*" ile "*Maṭlûb ḡull Ṭâlib min ḡalâm Amîr al-mu'mînîn*" "*Ali b. Abî Ṭâlib*" in önsözlerinde de "*al-Raşîdî*" veya "*al-Raşîdî al-Kâtib*" ibâreleri yer almaktadır (krş. A. Ateş, *ayn. makale*, s. 11-18; ayrıca bk. İsmâ'il Pâşâ, *İzâh al-maḡnûn*, II, 120).

Abbâs İkbâl tarafından 21 olarak tesbit edilen eser sayısını Sakhaullah, adı geçen makalesinde 32'ye yükseltmişse de bunlardan bir kısmı çeşitli isimler altında anılan aynı eserler veya Vatvât'ın aynı imzalarını ihtivâ eden mecmualardan başka birşey değildir (bk. "*Macmû'at Rasâ'il Raşîd al-Dîn Vatvât*", nşr. Muhammed Efendi Fahmî, Kahire, 1315; krş. A. Ateş, *ayn. makale*, s. 3 v.d.). Aslında günümüze kadar gelenlerle sâdece adları bilinen eserlerinin sayısı, A. Ateş'in ilâve ettiği "*Umdat al-bulağâ* va "*uddat al-fuşaḡâ* ve "*Badâ'iyi al-tarşî'ât* ..." (A. Ateş, s. 9 v.d., 22 v.d.) dâhil olmak üzere 26 kadardır. Biz, Vatvât'ın bu eserlerinden sâdece Farsça ve Arapça divanları hakkında kısa açıklamalarda bulunarak diğerlerinin yalnız isimlerini vereceğiz.

Farsça Divân'ı. Vatvât'ın Farsça divanı Davlat-Şâh tarafından 15 bin (*Tazḡirat al-şu'arâ*, s. 100), *Hulâşat al-aş'âr* sâhibi Taḡî al-Dîn Kâşânî ve diğerleri tarafından 12 bin beyte yakın (*Divân, muḥaddima*, s. 15 v.d.) ve Sâdîk Hidayât'e göre de (*Macmû'at al-fuşaḡâ*, II, 656/5-6) 7 bin beyit olarak tesbit edilmiştir. Günümüze kadar gelen ve Sa'îd Nafîsî tarafından Tahran'da 1339 hş.'de neşredilen divanı ise, 8.563 beyit olup, 6.799 beytini kasideleri, geri kalanını ise diğer nazım şekilleri teşkil eder. Ancak, kaynaklarda hayatı ile ilgili olarak zikredilen ve divanının elyazmalarında dahî yer almayan 11 beyit ile sırf matla'ı bilinen ve Atsız'ın ilk tahta çıktığı anda söylendiği tahmin edilen bir kasidesi ve *Hadâ'îk al-sihr* adlı eserin de kendisine âit olduğunu söylediği müfret beyitler bu rakamın dışındadır (krş. *Divân, muḥaddima*, s. 42). Görüldüğü üzere Vatvât'ın şiirlerinin çoğunu kasideleri meydana getirir. Onların da üçte ikisine yakın bir kısmı Atsız hakkında söylenmiş ötekileri ise, İl-Arslan ve diğer devlet büyükleri, emîrler, âlimler v.s. için yazılmıştır.

Arapça Divân'ı. Arapça şiirlerinin hem parça parça, hem de *divân* hâlinde tesbit edilmiş olduğu rivâ-

yet edilmekte ve bu *divân*'ın Sakhaullah tarafından neşre hazırlandığı A. Ateş tarafından bildirilmiş ise de (*ayn. makale*, s. 3), basılıp basılmadığı belli değildir. Vatvât'a âit olduğu kesinlikle bilinen diğer eserler şunlardır:

Abḡâr al-aḡḡâr fi'l-rasâ'il va "*l-aş'âr*"; "*Arâ'is al-ḡavâṭir* va "*naṣâ'is al-naṣâ'id*"; R. "*Arûz* veya *Aḡsâm al-buḡûr* *Badâ'iyi al-tarşî'ât* va "*ravâ'iyi al-tascî'ât*"; *Cavâḡir al-ḡalâ'id* va "*zavâḡir al-farâ'id*"; *Faṣl al-ḡitâb min ḡalâm amîr al-mu'mînîn* "*Omar b. al-Ḥaṭṭâb*"; *al-Favâ'id al-'alâ'iyya*; *ḡarâ'ib al-ḡilâm fi raḡâ'ib al-ḡikâm*; *ḡurar al-aḡvâl* va "*durar al-amşâl*"; *Hadâ'îk al-sihr fi daḡâ'îk al-şî'r*; *al-Kilâm al-nâşîḡa* va "*l-ḡikâm al-şâliḡa*"; *Mafâṭiḡ al-ḡikâm* va "*maşâḡib al-zulam*"; *Maṭlûb ḡull Ṭâlib min ḡalâm amîr al-mu'mînîn* "*Ali b. Abî Ṭâlib*", diğer bir adı ile "*Naşr al-la'âli min ḡalâm amîr al-mu'mînîn*" "*Ali*"; *Muḡtaşarî dar taḡḡifât*; *Munş'ât*; *Munyat al-mutaḡallimîn* va "*ḡunyat al-muta'allimîn*"; *Nuḡûd al-zavâḡir*; *Tuḡfat al-şadîḡ ilâ'l-şadîḡ min ḡalâm amîr al-mu'mînîn* *Abî Baḡr al-Şiddîḡ*; "*Uḡûd al-la'âli* va "*su'ud al-layâlî*"; "*Umdat al-bulağâ*" va "*uddat al-fuşaḡâ*"; *Uns al-laḡfân min ḡalâm amîr al-mu'mînîn* "*Oşmân b. Affân*".

Bunlardan başka Sakhaullah tarafından tesbit edilen ve yalnız onun listesinde yer alan *Çihil ḡalima* (kırk hadis tercümesi); *Muḡâma mu'arîza*; *Macmû'at al-baḡrayn* va "*manba' al-şîḡrayn*"; *Kanz al-balaḡa*. *Kitâb al-mu'ammâ* da, Vatvât'a isnat edilmekte ve ayrıca aslında müstaklî birer eser olmadığı anlaşılan ve uzunca birer mektup telâkkî edilmesi gereken "*Risâla fi mâcara baynâh* va "*bayn al-imâm al-Zamaḡşarî*" ile "*Risâla İlmîya*" de bunlara eklenmektedir (Sakhaullah, s. 213-216).

Şahsiyetine gelince, Vatvât'ın mezhebi hakkında kaynaklarda açık ve kesin bir ifâde yok ise de, eserlerinden, sünni olduğu anlaşılmakta ve Sultan Sencer ile Kara Hitaylı Gürhân arasında 536 (1142)'da cereyan eden Kaṡavân savaşında şehit edilen Mâverâünnehr'in büyük Hanefî fakihî ḡusâm al-Dîn "*Omar b. Abd al-'Azîz al-Buḡârî*" için yazdığı bir kasidenin (*Lubâb al-albâb*, I, 179, 332; *Divân*, s. 333-336) muhtevâsından fıkıḡça Hanefî olduğu izlerine rastlanmaktadır. Hangi mezhepten olduğu bir yana bırakılırsa, o da birçok İran şâiri gibi dindardı ve üstelik dine karşı olanlara, dinî esasları gereği gibi uygulamaktan kaçınanlara, vaktini sırf felsefe okumakla geçirenlere bir nevî düşmanlık besler, İbn Muḡaffa'ı ateşe ve ateş tapınağına saygı gösterdiği için kısa akıllılıkla itham eder (*RA*, II, 23 v.d.), Yunan felsefesine karşı çıkar ve filozofların görüş ve sözlerinden sâdece dinî esaslara uygun ve mutabik olanlarına kulak verilebileceği söylerdi (*RA*, II, 3; krş. *Hadâ'îk al-sihr, muḡ.*, s. 26 v.d.). Eserlerinin muhtevâsı, bize onun bütün ilimlere ve ahlâkî üstünlüklere yeteri kadar ehemmiyet verdiğini gösterir. Ona göre, mutlu

olarak yaşamak ve hasımlarla hesaplaşmada başarı sağlamak, ancak seçkin kişileri arkadaş edinmek, ömrünü ilimleri tahsil ve onları mütâlaaya hasretmekle mümkündür (*Mu'cam al-udabâ'*, VII, 95). Hayatın devamlı neş'e içinde geçeceğini sanmanın çok yanlış olduğunu söyler ve kendisinin, dolayısıyla insanoğlunun Tanrı yardım etmedikçe, şerlerinden kurtulması imkânsız olan 6 şeyle imtihan edildiğini ve onların sırasıyla, nefis, şeytan, öteden beri fitne koparan dünya, aşırı istek, hırs ve emel olduğunu ilâve eder (*Mu'cam al-udabâ'*, göst. yer.). Kurduğu dinî vakıflarla şâir ve âlimleri maddî bakımdan korur, onların, şiir ve yazılarını tashih eder, devlet büyüklerine takdim edip câize almalarına önayak olurdu. Ayrıca bin cilde yakın değerli kitap ve notlarını da herkesin faydalanması için islâm ülkelerindeki kütüphanelere vakfetmiştir (*RA*, II, 17 v.d., 49 v.d., 60, 65, 67, 80; krş. *Cihânguşâ'*, II, 6 v.d.).

Bütün bu iyi taraflarına rağmen, yukarıda belirtildiği gibi, onun eksik tarafları ve hoş gitmeyen huyları da vardı. Hükümlerinde hissiyatının büyük payı olduğu göze çarpmaktadır.

Unsurî [b. bk.]'nin yolunda giden ve kasidede onun üslûbunu uygulayan Vatvât, mânalardaki güzellik ve lafızlardaki acıklık bakımından ondan ayrılmış; lafzî san'atları tercih ederek himmet ve gayretinin çoğunu bu yöne sarf etmiş ve *Hadâ'îk al-sihr*'inde de görüleceği gibi, şiirlerinin dâima edebî san'atlardan bir iki tanesini ihtivâ etmesini istemiştir. Bu sâhada bâzı eksikleri (*Hadâ'îk al-sihr*, s. 29, 45, 61), bir kısım yanlışları ve koyduğu kaidelere uygun düşmeyen misâlleri göze çarparsa da (*ayn. esr.*, s. 58-68; krş. *Suḡan* va "*suḡanvarân*", s. 323 v.d.) lafzî san'atları en iyi şekilde kullanan ve her biri için ayrı ayrı misâller veren iki şahsiyetten biri sayılır ve bu mevzûda "*Abd al-Vâsî al-Cabâlî*" ile at başı gittiğini isbat eder (Şiblî-i Nu'mânî, *Şî'r al-'Acam*, trc. Muhammed Taḡî-i Gîlânî, Tahran, 1316 hş., s. 153). Üstelik, İran edebiyatında ilk beytinden son beytine kadar musarra' olan kasideleri ilk defa o yazmıştır (*Divân*, s. 214 v.d.d.; krş. *Hadâ'îk al-sihr*, s. 4 v.d.). Bu vasıflarla birlikte, san'atlarla haddinden fazla yüklü bulunan, diğer bir ifâde ile kendilerine edebî san'atlar mecmûası demek câiz olan şiirlerinin çoğu, son derece geniş bir bilgi ve tecrübe hazinesinden istifade eden, ayrıca istediği kelimeleri derhal bulabilen kabiliyeti ve edebî san'atlara yatkın olgun fikri sâyesinde insanda sâde bir intiba uyandırır. Tekellûf ve tasannu sebebiyle bâzı beyitlerinde hoş görülmemeyen haşivlere ve beğenilmeyen istiârelere rastlamak mümkünse de (*Suḡan* va "*suḡanvarân*", s. 323 v.d., not, 5; Zayn al-'Âbidîn Mu'taman, *Taḡavvul-i şî'r-i Fârsî*, Tahran, 1339 hş., s. 151), ekseriyetle kelimeleri seçmede, terkipleri sağlam ve kuvvetli yapmada, muhtelif lafzî san'atları icrâ etmede gösterdiği

mahâret ve ehliyet sayesinde, tabii güzellik ve le-tâfetini koruyabilmiştir. Ancak Raşid al-Din kendisinin Farsça ve Arapça'da üstad olduğunu, nazında ve nesirde dengi bulunmadığını, şiirine ve şairliğine diyecek olmadığını ve Hâkânî [b. bk.] gibi, Vâvât da diğer şairlerin kendi ilim ve fazilet sofrasının kırıntı yiyicileri durumunda olduklarını söylemekle birlikte (*Divân*, s. 77 v.d., 212, 258; *RA*, II, 5, 7), Yâkût al-Hamavi'nin de dediği gibi, Arapça, hattâ Farsça şiirlerinde dahî nesrinde olduğu kadar başarı sağ-lanamamıştır (*Mu'cam al-udabâ*, VII, 94). Şiirinin her tarafında zekâ parıltılarına rastlamak mümkün değildir. Dinî ve ahlâkî mazmunlara nazaran, ilmi mazmunlar azdır. Kasîde'lerinde mevzû ve gâye daha çok medihdir. Bundan başka onlar, gerçek şiirin sermayesi ve esası sayılan, hattâ şiiri şiir yapan, okuyucu ve dinleyicilerin gönlünde hakiki bir te'sir meydana getiren ince mânalardan, latif duyguyu ve hayallerden, can alıcı dakik mazmunlardan da yeteri kadar nasip almamıştır ve bu mânada taştâze değildirlir. Badî' al-Zamân Firûzânfar'e göre, felsefî bilgilere de vâkıf olan şairimiz, bütün bu mânalar, duygular ve mazmunlarla birlikte felsefî fikir ve düşünceleri dahi şiire sokabilecek sermaye ve kahiliyete sâhip olduğu halde, sırf lafzî san'atlar uğruna onları ihmâl etmiştir (*Suhen va suhanvarân*, s. 324). Hulâsa, Vâvât'ı "Şadr al-zaman" ve "say-yid al-şu'arâ" unvanlarıyla anan Hâkânî (*Haft iklim*, II, 70 v.d.), şairlikte onu Adib Şâbir'e, Mu'izzî'yi de ona tercih ettiği halde; Anvarî ise, aksini iddia ederek Adib Şâbir'in ondan daha şâir olduğunu söyler. Şâdîk Hidâyat ve onun görüşüne katılan birçok yazar Anvarî'yi haklı bularak, adı geçen Adib Şâbir'i Vâvât'a tercih ederler (*Macma' al-fuşahâ*, II, 822; krş. *Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 66; *Hadâ'ik al-sihr*, *mu'kaddima*, s. 22). Durum ne olursa olsun Raşid al-Din, edebî san'atlardaki mahâretiyle Şams-i Kays-i Râzî'nin de takdirini kazanmış ve bu sonuncusu onun *Hadâ'ik al-sihr*'indeki 16 kadar mi-sâlini aynen alıp kendi *al-Mu'cam fi ma'âyir aş'âr al-'Acam* (nşr. Mudarris Rizavî, Tahran, 1338 hş., s. 23 v.d. ve *indeks*'inde göst. yer.)'inde tekrarla-ma yoluna gitmiştir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerin di-rşında, bk. 'Abbâs İkbâl, "*Abkâr al-afkâr-i Raşid al-Din Vâvât*", *Yâdigâr*, IV, 2, s. 82-95; ayn. mll., "*Raşid al-Vâvât: Fatihnâme-i şahr-i Ho-cand ba kalam-i Raşid al-Din*", *Yâdigâr*, IV, 3, 9-15; ayn. mll., "*Raşid al-Din Vâvât: Sa san-nad az asnâd-ı târihi-i Divân-i Hârizmşahiyyân ba kalam-i Raşid al-Din Vâvât*", *Armağân*, sayı 19, s. 73-81; ayn. mll., "*Yak Risâla dar'a rûz ta'lif Raşid al-Din Vâvât*", *Yâdigâr*, I, 10, 67-71; Ba-hâr (Muş. 'Ali-i İsfahânî), *Madâ'ih-i mu'tamadî*, el yazm. Âkâ'yı Ca'far Sultân al-Krâ'i'nin husûsî kitaplığında (II. 400 v.d.); E. G. Browne, *Literary History of Persia* (London, 1906), II, 124, 309

v.d., 330-333; Câmî, *Bahâristân* (Viyanâ, 1846), s. 92 v.d.; Dâniş Pajûh, "*Raşid al-Din ...*" *Naşriyya-i dânişkade-i adabiyât*, Tebriz, sayı 13, s. 289-310; Hâkîm (İbn al-Mubârak Muş. al-Kazvinî), *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ'is* (Tahran, 1323 hş.), s. 349; J. v. Hammer, *Geschichte der Schön. Redekünste Persiens*, s. 119; P. N. Hânlarî, "*Yâd-dâştî dar bâra-i risâla-i 'arûz mansûb ba Adib Şâbir yâ Raşid al-Din*" *Macalla-i dânişkade-i adabiyât*, sayı 10, s. 12 v.dd.; Mîr Husayn Dost Husay-nî, *Tazkîra-i Husaynî* (Laknav, 1292), s. 129 v.d.; İbn Yûsuf Şirâzî, *Fihrist-i kitâphâna-i mac-lis-i şurâ-yi millî "kutub-i hafti-i Fârsi"* (Tahran, 1318-1321 hş.), s. 125; 'Imâd Kâtib, "*Şark-i kal-i Raşid al-Din Vâvât az Farîdat al-kaş...*" *Oriental*, XI/1, 1-6; II, 7-12; III, 13-20 (ekte); XII/IV, 109-119; Kâzîm, *Tazkîra-i Kâzîm* (el yazm. Nûşta-i hafti-i maclis), nr. 901, var. 486-493; Muş. Kudrat Allâh Kudrat, *Netâ'ic al-afkâr* (Bombay, 1336 hş.), s. 261 v. dd.; Kaş-îlâ, *Mu'cam al-mu'allifîn* (Dimaşk, 1960), XI, 229; Ma'sûm 'Ali Ni'mat Allâh, *Tarâ'ik al-ka'ak* (Tahran, 1317-1319 hş.), II, 265 v.dd.; Mîrzâ 'Abbâs Hân Âstiyânî, "*Şark-i kal-i Raşid al-Din Vâvât*", *Armağân*, yıl 11, s. 398 v.dd., 453-462, 518-526, 600-608, 690-703, 725-742, 820-833, 890-901; Muş. 'Ali Hiyâbânî Mudar-ris, *Rayhânât al-adab*, 1326-1333 hş.; II, 80-87; Sayyid Nûr al-Hasan Nûr, *Nigâristân-i suhan* (Hindistan, 1293), s. 32; M. Muza'ffar, *Rûz u ra'şan* (Hûpal, 1297), s. 42; R. Z. Şa-fak, *Târîk-i adabiyât-ı İrân* (Tahran, 1341 hş.), s. 166 v. dd.; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs al-'alâm*, (İstanbul, 1306-1316), III, 2282; Şîr 'Ali, *Mîr'ât al-hayâl* (Bombay, 1324), s. 32 v.d.; al-Ziriklî, *al-A'îam*, 2. tab'ı 1954-1959, VII, 251 v.d.; M. Hasan Zunûzî, *Bahr al-'ulûm*, el yazm. Husayn Âkâ Nahcivânî'nin husûsî kitaplığında, I, şube 3; ayn. mll., *Riyâz al-Canna*, el yazm. Nahcivânî'nin husûsî kitaplığında, 5. ravza, 2. kısım s. 830 v.d.

(M. N. ŞAHİNCİLU.)

VÂV. [Bk. VÂV.]

VÂV. VÂV, Arap alfabesinde, dudak sessizlerin-den v'yi temsil eden harftir. *Lîn* (yumuşak) harf-lerden olan vâv, yuvarlak seslileri göstermek üzere de kullanılmıştır (aş. bk.). Noktasız, yâni benzeri veya benzerlerinden noktayla ayrılmayan harflerden olup, yazıda kendisinden sonraki harfle birleşmez. Kamerî harfler diye anılan sessizlerdendir (: kelime başında v sesini temsil eden vâv'dan önce gelen târif harfi al-'in lâmi telâffuzda varlığını korur).

Vâv, kelime olarak lügatte "iki horgüçlü iri er-kek deve, poğur", "zayıf erkek" mânalarına gelir; ancak diğer harfler için olduğu gibi vâv'ın da adı-nın lûgat mânası ile isimlendirme sebebi arasında bir bağ kurmak mümkün değildir (harflerin ad-

larının mânaları için msl. bk. al-Halîl'e nisbet edi-len, fakat ona âidiyeti çok zayıf bulunan *al-Hurûf*, nşr. Ramazan 'Abd al-Tavvâb, Kahire, 1969, s. 28-32; nâşirin haklı mütâleası için bk. s. 5).

Vâv, Arap alfabesinin en eski tertibi olan ebced [b. bk.] dizisinde 6. harf idi. I. (VI.) asırda şekilce birbirine benzer harflerin yanyana getirilmesiyle yapılp Magrib ve Endülüs'de tutunmuş olan ilk yeni dizide hâ' ve gâ' ile birlikte sona alınmış, daha sonra bunun ıslâhı sûretiyle yapılan ikinci yeni dizide de yine alfabenin 26. harfi olarak aynı sı-rada kalmıştır. Bu iki dizi yapılırken, aynı zamanda seslilere de delâlet eden hâ', vâv ve gâ', sonda bir-araya getirilmiş, hattâ bu alfabede uzun sesliye de-lâlet eden tek işaret mahiyetindeki *lâmelif* de ikinci dizide alfabeyle ilâve edilmişti. Sonra (en geç III. = IX. asırda) vâv, hâ' ile yer değiştirmiş, daha çok islâm dünyasının şarkında yetişmiş müellif-lerde ve bu alfabeyi kabûl eden Farslar ve Türk-lerde nûn'u hemen takib etmiştir.

Vâv, kelime başında dâima v okunur, ortada ve sonda evvelinde ötre (yâni kısa u) bulunduğu ve sâkin olarak geldiği zaman ü sesini de karşılar (:uv=ü). Bu husûsiyetiyle medd (uzatma, çekme) harflerindendir. Kelime başında elif (yâni hemze) ile birlikte ü'yu temsil etmesi de bu sebepledir ('üv: ü; Farsça kelimelerin imlâsında, başta, elif ile birlikte vâv: ü). Bâzı kelimelerde (msl. *şalât*, *zakât*) kalın telâffuz edilen (*tafhîm*) ü'yu temsil eden bu harf, hareketlerin icâdından önce, yazılışı aynı olan 'Omar (عمر)'den ayırmak için 'Amr (امر)'in sonuna ilâve edilmişti (an'anevî im-lâda başka kelimelerde de okunmadığı halde yazı-lan vâvlar vardır, bk. al-Dâni, *al-Mu'kni*, s. 53). Telâffuzda herhangi bir vazifesi bulunmayan bu vâv'a mukâbil, telâffuzda mevcut bir ü'yu karşıla-ması gerekirken yazılmayan vâvlar da vardır. Msl. *و* yerine *و*; *Kur'ân*'in an'anevî imlâsında yazılmayan böyle vâvlar için bk. al-Dâni, *al-Mu'kni*, s. 169; ayn. mll., *al-Mu'kni*, s. 36; al-Zaccâcî, *al-Cumal*, s. 279. Hemzenin kürsüsü olarak, yâni belli şartlarda sâdece hemzeyi taşımak üzere de kullanılan vâv'ın, bâzı kelimelerin imlâsında *raf* (ötreleme) âlâmeti olarak bulunduğu da görülmek-tedir.

Bünyesinde uzun sesliler bulunan Farsça'da da vâv, u ile ü sesleri için kullanılmıştır. Fakat bu yazının Türkçe'ye tatbikinde Arapça'nın ve Fars-ça'nınkinden farklı bir imlâ doğdu. Çünkü vâv, y, elif ve h ile birlikte, ortada ve sonda, tek başına, kalın ve ince bütün yuvarlak sesliler de (o, ö, u, ü) vâvla yazıldı. İmlâ harflerinin ve bu arada vâv'ın Türkçe kelimelerde yazıldığı veya yazılmadığı yer-ler, öteden beri ihtilâflı bir mes'ele olarak kalmış, kelime ortasında ekseriya harekeye terkedilen bu harfin kullanılışı, zamana ve bölgelere göre değiş-miştir. Arapça'nın imlâsına bağlı kalarak, kelime

sorunda bile seslileri hareketlerle gösteren metinler vardır. Esâsen imlâ harfleri de Türkçe'deki bütün seslileri gösteremiyordu. Bu husus dil mes'elelerine muvâzi olarak ele alındı; muhtelif görüşler, teklif-ler, geçen asrın sonlarından itibaren devamlı olarak münâkaşa edildi; hattâ bu arada "Türk" kelime-sindeki ü'nün vâv'la yazılmayarak yerini harekeye bırakmasını harâretle müdâfaa edenler oldu (A. Sırrı Levend, *Türk dilinde gelişme ve sâdeleşme saf-haları*, Ankara, 1949, s.257 v.d., 355 v.d., 313; ikinci baskı, Ankara, 1960, s.244 v.d., 306, 358 v.d., 387 v.d.). Vâv'ın, 4 sesliye delâleti okumada birtakım karışıklıklara yol açabiliyordu (msl. *on*, *ün*, *bol*, *bul*, *bül* v.s.). İmlâda birliği sağlayacak kaide-leri tesbit için yapılan çalışmalar arasında, bu asrın başlarında, Maârif Nezâreti tarafından kurulan Tedkikat-ı Lisâniye Hey'eti'nin "sarf ve imlâ encümeni" seslilerin mümkün olduğu kadar harfle gösterilmesini ve değişik seslilere delâlet eden aynı harfin bâzı işaretlerle tefrikini teklif etmişti. Hiç olmazsa lûgatlerde ve alfabelerde, bu tarz tedbir-lerin alınması fikri zaman zaman tekrarlandı. Ni-tekim kelime başında ö ve ü'nün, kaidesi noktasız bir y olan hemze ile yazılması oldukça tutunmuş, bâzı lûgatlerde hattâ alfabelerde vâv dört sesliye göre üzerine konan aksan şeklindeki işaretlerle tef-rik edilmiştir. Cumhuriyet'in ilk senelerinde de, alfabenin ve imlânın ıslâhı yolundaki çalışmalarda vâv'ın muhtelif işaretlerle farklı sesleri karşılaması lüzûmu üzerinde durulmuştur (msl. bk. Velel Çe-lebi, *Türk diline medhal*, İstanbul, 1339 -Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti Maârif Vekaleti neşriyatı, 16-, s. 9-15).

Harflerin noktalanmasından önce vâv, kelime so-nunda veya ayrı yazılan *kâf*'tan küçük oluşu ile tefrik ediliyordu (*al-Mu'kni*, s. 39). Sonra gerek kûfide gerek diğer yazı çeşitlerinin esâsı olan ip-tidâf nesihte, her iki harfin, bilhassa *kâf*'in şekil-leri birbirinden ayrılarak gelişti. Daha *Kur'ân*'in hareketlenmesinin noktalarla gösterildiği devreden itibaren, gerek hareketlerin gerek hemzenin muh-telif hâllerde vâv'ın nercsine konacağını belirtir-mesi zarûreti, bu harfin de, şeklinin gelişmesini, hattâ muhtelif kısımlarının adlandırılmasını gerek-tirdi (msl. bk. *Mu'kni*, s. 226, 238-241, 243).

Ebced hesabında vâv'ın sayı değeri 6'dır. Bu se-beple eski takvimlerde haftanın altıncı günü olan cumanın remzi olarak da kullanılmıştır.

Vâv'ın, taşıdığı şekil husûsiyetleriyle, hat san'a-tında, bilhassa, sülûste, ehemmiyetli bir yeri vardır. Hat san'atının bâzı şâhserlerinde bu husûsiyet-leriyle nasıl işlendiğini şu birkaç misâl gösterebi-lir: Hâfız Mustafa Râkım Efendi (ölm. 1825)'nin bir yazısı (İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son hattatlar*, İstanbul, 1970, s. 277; Süheyl Ünver, *Türk yazı çeşitleri...*, İstanbul, 1953, s. 32), Abdül-kadir Şükrü Efendi (ölm. 1806)'nin şâgirdlerin-

den Hüseyin b. Mehmed'in çift vâvlı musannâ bir levhası (*Kültür ve san'at*, ocak 1977, V, 20), Şefik Bey (ölm. 1880) ile Abdülfettah Efendi (ölm. 1896)'nin meşhur zelzeleden sonra Ulu-cami'in onarılması sırasında yazdıkları (büyük ihtimâlle uğradıkları hasarı gidererek yeniledikleri) bir kısmı musannâ olan yazılarda yer alan, cesâmet bakımından olduğu kadar san'at bakımından da belki en büyük vâvlar (msl. bk. Mahmud B. Yazır, *Eski yazıları okuma anahtarı*, İstanbul, 1942, levha 15; ayn. mll., *Medeniyet âleminde yazı ve islâm medeniyetinde hâlem güzeli*, İstanbul, 1974, II, 239, 286; Nâci Zayn al-Dîn, *Badâ'i' al-haţf al-arabî*, Bağdad, 1972, levha 354, 361; ayn. mll., *Muşavvar al-haţf al-arabî*, Beyrut, 1974 [Bağdad, 1968 baskısından fotoğraf sûretiyle], s. 143, levha 144; Y. H. Safadi, *Islamic Calligraphy*, London, 1978, levha 119), Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nin hâlen okuma salonu olarak kullanılan kısmındaki çinilerde de tez-yini unsur olarak çok güzel bir şekilde resmedilmiş vâvlar, A. Kâmil Akdik'in bir musannâ yazısı (Melek Celâl, *Reisülhattâtın Kâmil Akdik*, İstanbul, 1938, son levha; Nâci Zayn al-Dîn, *Badâ'i' al-haţf al-arabî*, levha 362).

Ömer Fâik Efendi (ölm. 1910)'nin bir yazısında olduğu gibi (*Son hattatlar*, s. 91; Nâci Zayn al-Dîn, *Muşavvar al-haţf al-arabî*, s. 147) Âmentü'nün, içindeki atıf vâvları büyük yazılmak sûretiyle yapılmış istifleri vardır. Hattâ Âmentü'nün, bu vâvları yedi kürekçisini ve küreklerini temsil eden bir kayık şeklindeki istifi de çok rağbet görmüştür. Bunun en güzel örneklerinden biri Hüsnî imzâsını ve 1324 tarihini taşır (bu istifin birkaç nümunesi için bk. Nâci Zayn al-Dîn, *Muşavvar al-haţf al-arabî*, s. 162, levha 497; ayn. mll., *Badâ'i' al-haţf al-arabî*, s. 203, levha, nr. 324; Âziz al-Dîn Vakili, *Hunar-i haţf dar Afganistân dâr dâ karn-i ahîr*, Kâbil, 1342, s. 107; hattat olan müellifin bir Türk san'atkarının eserini takliden yazdığı levha).

Bibliyografya: Sibavayhî, *al-Kitâb* (Bulak, 1316), III, 404, 406, 411 v.d.; al-Zaccâcî, *al-Cumal* (nşr. Mohammed ben Cheneb), Paris, 1957, s. 375; Abû 'Amr al-Dânî, *al-Muknî' fî ma'rîfat marsûm maşâhîf ahl al-amşûr*, nşr. M. Ahmed Dahhân (Dimaşk, 1359=1940), s. 26-28, 36, 53-62; ayn. mll., *al-Muhkam fî nakd al-maşâhîf* (nşr. 'İzzat Hasan), Dimaşk, 1379, s. 28, 36, 39, 43, 73 v.d., 138-148, 168-173, 177, 184, 188, 238-243; Mütercim Âsim Efendi, *el-Okyânûs (=al-Kâmus tercümesi)*, İstanbul, 1272, III, 968 v.dd., son bâb, mad. vâv.

Arap yazısının menş'inden II. (VIII.) asır sonlarına kadar vâv harfinin şekilce geçirdiği ilk merhaleler için bk. mad. ARABİSTAN, yazı, levha 1; Salâh al-Dîn al-Munaccid, *Dirâsât fî târih al-haţf al-arabî munzu bidâyatihî ilâ nihâyat al-âşr al-Amavî* (Beyrut, 1972), s. 118-119 arasındaki

ve s. 124'teki cedveller; Suhaylâ Yâsin, *Aşl al-haţf al-arabî va ta'avvuruha hattâ nihâyat al-âşr al-Amavî* (Bağdad, 1977) sonundaki cedveller; harfin daha sonraki asırlarda ve bu arada Arap yazısının muhtelif çeşitlerindeki gelişmiş şekilleri hakkında fikir edinebilmek için, metinde, harfin hat san'atındaki mevki münâsebetiyle anılan eserlerde kâfi malzeme mevcuttur.

(NİHAD M. ÇETİN.)

AL-VA-VÂ. [Bk. VE'VÂ.]

VAZİR. [Bk. VEZİR.]

AL-VÂZİR AL-MAĞRİBÎ. [Bk. VİCAYANGAR.]

VEBÂR, VABÂR. Arabistan'ın cenup yarısında çok eski bir memleket ve kabile. al-Bakrî (*Mu'cam*, s. 835) ve Yâkût (*Mu'cam*, IV, 896), bunu Vabârî şeklinde hareketleyerek onu Hazâmi ve Kaţâmi ile mukâyese ederler.

Müellifler, Vabârları, 'Âd, Şamüd ve ortadan kaybolmuş diğer kabilelerle birlikte iptidâi en eski bir Arap kavmi olarak zikrederler. Bunların hepsi (*al-Arap al-bâ'ida* olarak) bâzı nesep âlimlerince hâlis aslı Arap (*al-Arab al-arba*) veya 'Ariba'lar olarak telâkki edilirler. Nitekim 'Aribâ'ların başlangıcı konusunda, *Camhara*'sında İbn Durayd ve diğer müelliflerle birlikte (bk. F. Fresnel, *Lettres IV...sur l'histoire des Arabes...*, J A, 1838, III, seri V, 529 v.dd.; Ritter, *Erkunde*, Berlin, 1846, XII, 57) al-Suyûtî, saf Arap olarak, 'Âd, Şamüd Tasm, Cadi v.b. ve en son (dokuzuncu) sırada Vabâr'ları sayar ve *muta'arriba* (Araplaşmış)'yi bu gruptan ayırdeder; bu sonuncu gruba, hepsi Sam'in oğlu İrem'in soyundan gelen Kahtân'ların ahfâdî da girer. al-Suyûtî, bu arada, ayrı (üçüncü) halk topluluğu olarak *musta'riba*'yi zikreder. Bu sonuncular, İsmâ'il'in soyundan gelmektedirler. Öte taraftan, Yemenlilere taraftar olan diğer nesep âlimleri, *muta'arriba* veya *musta'riba*'yi (bir grup olarak İsmâ'ilî) nesli tükenmiş kabileler ve onlarla birlikte Kahtân'ları 'Aribâ' olarak ayrı gösterirler.

al-Hamdânî (h. 223'de) Vabâr'ı, *al-Arab al-ariba*'ların yaşadığı memleket olarak ifade eder. Kezâ Tabarî (nşr. de Goeje, I, 750) de bâzı el yazmalarında yanlışlıkla Abâr olarak yazılmış olan bu kavmi, Banî Vabâr olarak zikreder (I, 221); İbn al-Aşîr tarihinde doğru şekli verilmiştir. al-Mas'ûdî de, *Tanbih* (BGA, VIII, 184) ve *Murûc* (Paris, 1861 v.d., III, 288 v.d.)'da Vabâr'ları kaybolmuş diğer Arap kabileleriyle ve atalarının adıyla sıralar, buna Tabarî (I, 221) de katılır (Şecere için krş. I, 750).

Arap coğrafyacı ve tarihçilerinin Vabâr hakkında verdikleri bilgiler, efsânelerle çok karışmıştır. Araplarla alâkalı olarak dolaşan efsâneler husûsundaki bilgiler, İbn al-Fakih (BGA, V, 37 v.d.)'in çeşitli kaynaklardan gelen kayıtlarında bulunmaktadır. Bu efsânelerden, al-Bakrî (göst. yer.) ve Yâkût (IV, 896 v.d.)'da daha teferruatlı; *Lisân*'da

hülâsaten, *Kâmus*'ta daha kısa bir tarzda; *Tâc*'da ise epeyce geniş olarak bahsedilmektedir. Yâkût, aralarında Hişâm b. al-Kalbî, Muhammed b. İshâk, İbn al-Fakih gibi selâhiyet sâhibi kimseler ile daha birçok kaynaklar zikreder. Yâkût'un ifadeleri, (IV, 897) İbn al-Fakih'in verdiklerinin hemen hemen aynıdır. *Marâşid al-işîlâ'* dışında al-Kazvîni ('*Acâib*, II, 41; nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1848) ve sonraki müellifler de Yâkût'a dayanmışlardır. Bu karakteristik çizgiler birçok müelliflerde ve derlemecilerde birbirinin aynıdır.

Bu rivâyetlerde birçok efsânevi inanışlara rastlanır. Bunlara göre, bölgenin adı, eski bir soydan gelip Vabâr adlı bir atanın ismine istinâd etmekte, bu isim de, dillerinde karışıklığın bulunduğu (aynı şekilde al-Mas'ûdî, *Tanbih*, s. 184; Tabarî, I, 221, 750) Vabâr'ın en eski sâkinleri olan Âd kavminin ortadan kaybolduğu (krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 1, 20) ve cinlerin ülkenin mülkiyetini elde ettikleri zamana rastlamaktadır (Yine aynı şekilde al-Hamdânî, yk. bk. s. 154, 223; Tabarî, I, 221); orada insan neslinin değil, herbiri yarım başlı tek gözlü, tek elli ve tek bacaklı, yarım insanların (*nasnâs*) yaşadıkları nakledilir (Yâkût, II, 263; Şihr'de de aynı şeyi dile getirir), Şihr'le Yemen arasındaki bölgeye hiç kimsenin uğramaya cesâret edemediğini ve vahşî insanların komşu bölgelerin mahsûlünü harâbettini söyler. Efsâneler arasında rastladığımız uydurma hikâyelerden, Vabâr'ın diğer eski bölgelere nazaran husûsiyle daha verimli bir arâzi olduğu, su kaynakları, meyve bahçeleri ve bilhassa hurma ağaçları bakımından zengin bulunduğu anlaşılmaktadır (aynı şekilde, al-Mas'ûdî, *Murûc*, III, 276, 288 v.d.); Nabîga'nın Vabâr'daki hurma ağaçlarından bahsetmesi (Ahlwardth, *The Diwans*, London, 1870, s. 112; Yâkût'dan naklen), bu arâzinin verimli ve meskûn olduğu delil sayılır (bk. Yâkût, IV, 898; al-Bakrî, göst. yer.). Şihrlerdeki Vabâr'la ilgili kısa kayıtlar, şüphesiz ehemmiyetli deliller değildir; umûmî olarak eski çağların ve halkın ortadan kayboluşu ve ülkenin tecridi ile alâkalı itibârî bilgiler verirler (bk. Yâkût, IV, 897).

Bu efsâneler için ilgi uyandırma ve bunlardan azıcık fayda umma, bunların temelinde coğrafi düşünceler bulunmasındandır. Bu kaynakların bâzılarına göre, geniş Vabâr ülkesi, Şihr'den San'a'ya, umûmî olarak Yemen'in şark hudûduna kadar uzanıyordu; bâzılarına göre ise, bu topraklar Necran ile Hadramût arasındaki bütün bölgeyi içine alıyordu. Hattâ bir kısmına göre de, Yabrîn (*Rimâl Yabrîn*) kumluğu ile Yemen arasındaki kısımlardı (aynı şekilde bk. Cavharî). Bâzı hususlardaki farklılıklarına rağmen umûmî olarak benzer bilgiler veren bu topografik açıklamalara göre, Cenûbî Arabistan, Rub' al-Hâlî veya Dahnâ çölü ile şimâl Mahra [bk. mad. MEHRE] arasındaki kısımlara Araplarca Vabâr dendiğini anlıyoruz. Hattâ bu coğrafi târif

onlarda daha geniş bir mâna almış ve bütün Dahnâyı ihtivâ etmiştir.

Vabâr olarak adlandırılan kısım Hadramût'un şimâl ve şarkındaki al-Ahkâf (dun'lar)'ın çöl bölgesine bitişiktir. C. Landberg (*Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, Leyden, 1901, I, 160), yerlilerden aldığı güvenilir bilgilere dayanarak, *ahl al-Ahkâf* deyimindeki mahallî isimlendirmenin, Cenûbî Arabistanlıların fikirlerine göre, sâdece al-Ahkâf (Hadramot Septentrional, krş. s. 149) bölgesine değil, Arap mağara adamlarının yaşadığı mağaralara da dayandığını ifade eder (bk. Yâkût, I, 154; bu bölge hakkında çeşitli topoğrafik mu'talar verir).

Ritter (*ayn. esr.*, XIII, 315'in Βαυοῖθμοι'larla Vabâr'ın aynı olduğunu ileri sürmesi, Sanûdî'lerle ilgili olarak Batlamyus tarafından verilen bilgileri ve Vabâr'ı Şarkî Arabistan ucunun şimâl yarısına yerleştirmesi de kabul edilmez (bu adın ilk unsurunun Banû ile irtibatlı olduğu şüphesizdir; Bununla ilgili tesbitler Sprenger; *Die Alte Geographie Arabiens*, Berne, 1875, s. 30 v.d. ve E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin, 1890, II, 23 v.d.'nda bulunur). Ritter'in (XII, 271, 392) al-İdrîsî'deki (nşr. Jaubert, I, 156) Vabâr'la yaptığı mukâyese de reddedilir.

Sprenger (yk. bk., 296) ve diğerlerinde olduğu gibi, Vabâr'ı basit bir şekilde ve sâdece masallar diyârı olarak kabul etmek, bunların yaşamadığını ileri sürmek, kaybolmuş diğer kabilelerle birlikte târihi ve coğrafi dayanaklarının bulunmadığını ortaya atmak için inandırıcı hiçbir sebep yoktur. Wüstenfeld (*Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*, Abh. GW. Gött., 1868, XIV, 3) de, Âd, Şamüd ve benzeri Arap kabileleri husûsunda Arap müellif ile aynı görüşte olup, bu kabilelerin Arabistan'ın, bir kısmı yok olan; bir kısmı da sonraki nüfusla karışan iptidâi kavimleri olduğunu ifade eder ve bunların islâmdan asırlarca önce kaybolmuş bir cemiyet olduğunu ileri sürer.

Tesbit edilen bilgiler masallarla süslü olmakla beraber, bütün söylenenlerin uydurma olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ancak bütün bunların temelinde, ortadan kaybolmuş bir kavmin efsâne hâline gelmiş hâtıralarının bulunduğu kabul edilmelidir. Birçok milletlerin tarihinde buna benzer şeylere rastlamak mümkündür. Arap yazarlarınca daha az bilinen ve Yemen'le Umân arasındaki kısımları içine alan bütün Cenûbî Arabistan bölgesinde, bir sürü efsânevi masal nakledilir. Moritz (*Arabien*, Hannover, 1923, s. 28 v.d.) de aynı şekilde Arabistan'ın iptidâi devrelerinde ortadan kaybolmuş ve Vîbâr (s. 20 ve 122'de de böyle)'ları da ihtivâ eden bu insanların tarihî bir kavim olduklarını (s. 20, 122), ülkenin verimi ile ilgili mu'talarda bunların, uzun bir kuraklık ve kum fırtınaları gibi tabii sebepler dolayısıyla çöl haline gelmiş olabileceğini ifade ve buna benzer hâdiselere Mısır'da da rast-

landığına işaret eder. Memleketin çöl hâline gelmesi daha Batlamyus zamanından itibaren başlamış olmalıdır. Çünkü onun Arabistan haritasında, sonraları çöl veya harabe hâline gelen köy ve şehirlere rastlanır. Grek ve Roma müelliflerinin Şamûd târihinin teşekkülü ile ilgili müsbet fikirleri hususunda bk. Pauly Wissova, *Realencykl. der Klass. Altertumswissenschaft*, mad. egra, Aynı şekilde Af-lâc bölgesinin en gelişmiş bir vâhası ve esas yerleşme yeri olan Sayh'in, cenûbunda Philby (*The Heart of Arabia*, London, 1922, II, 99 v.d.), 1917'de diğer harâbeler yanında eski bir kültüre âit muhteşem yapı harabelerine, bu arada eski bir bina olan Kuşayrât 'Âd'ı görmüştür; kendisine refakat edenlerin dediğine göre, bu bina eski çağlarda bu bölgelerde hüküm sürmüş olup, başşehri Vubâr olan kral 'Âd b. Şaddad'a "Vubâr" (*ayn. esr.*, II, 353), buradan bir aylık mesâfede Hadramût hudûduna yakın çölün cenûbunda bulunmaktadır. Philby'nin anlattığı bu kralın hikâyesi, mâlûm Hud peygamber rivâyeti ile ilgili bir çok tefferuâtı ihtivâ etmektedir. Kuşayrât 'Âd harâbeleri, Philby haritasında takribî olarak 22° 10' arz ile 46° 20' tûl arasında gösterilmiştir. Philby, Vabâr mevzûunda, ayrıca Âl Murra'ların bir kolu olan Dimnanların Vabâr'lerden sayıldığını öğrenmiştir (s. 221). Araplarda hâlâ Vabâr'larla ilgili bir coğrafi düşünce yaşıyorsa, bu nesep âlimlerinin uydurması olarak kabul edilemez. Vabâr'ların Batlamyus (VI, 7, 24)'daki 'Ιωβαρ τοι'ya tekâbul ettiğine dair Blau tarafından ileri sürülmüş (*ZDMG*, XXII, 659) olup, daha sonra Moritz (*ayn. esr.*, s. 29, 122) tarafından da desteklenen eski faraziye asla doğru değildir (bk. *Pauly Wissova's Realencykl.*, mad. *toharitai*: Burada, Landberg'in Cavban'lar hakkında son zamanlarda yeni neticelere varmak için kullandığı görüşü ve Glaser'in hatâları yer almaktadır. Arap müelliflerinin Vabâr'ların komşularıyla ilgili olarak ileri sürdükleri değişik fikirler, onlara âit sınırların tahmini olarak tesbitine imkân vermektedir. Tabari (I, 221)'ye göre Abâr ülkesi, Yamâma ile Şihr arasındadır. Yâkût (III, 591) 'Âlic kumlarının (*raml-Âlic*) Vabâr'lara bitişik olduğunu bildirir. Bu bölge Bahreyn ve Yamâma arasında uzanmakta olup, nebat ve ağaç örtüsüyle göze çarpar. Gerçekten de, burası Cenûbî Arabistan çölünün şimâle olan uzantısından ibarettir. Nitekim büyük kum çölünün şimâl-i şarkî ucunu, Yabrîn vâhası teşkil eder. Bu vâhanın cenup kısmında çöl bölgesi sona erer. Husûsiyle sonraki coğrafyacılar, Dahnâ adı dolayısıyla kelimenin esas mânâsının Rub' al-Hâlî'nin şimâl-i şarka olan uzantısı şeklinde telâkki ederler. Yamâma ülkesinin en cenûb kısmını teşkil eden bu vâhaya göre, buramın sınırını meydana getiren çöl sâhasına "Yabrîn kumu" adı da verilir. 'Âlic ile Dahnâ arasındaki sınırlar, Arap coğrafyacılarına göre değişiktir. Hatta bâzan her iki bölge birbirinin aynı bile gösterilir.

al-Bakrî, Yabrîn kum çölünü geniş mânâsıyla alır ve bunu Yamâma'dan aşağı doğru Hadramût'a kadar uzatır. Batlamyus'da Δούβρις (VI, 7, 35) olarak geçen Yabrîn hakkında Abu'l-Fidâ (bk. Rommel, *Abul-Fedae, Arabiae descriptio*, Göttingen, 1802, s. 84), Yâkût (bk. *İndeş*'teki, çeşitli yerler), al-Hamdâni (s. 105, 137, 149)'de de bilgi vardır.

Burckhardt, Bedevilerden aldığı bilgilere dayanarak, Şarkî Dahnâ'nın oturulabilir tek bölgesinin, gayri sıhhi iklimine rağmen, son bilgilerin de teyid ettiği gibi, hurmalıkları ve kuyuları ile Yabrîn vâdisi olduğunu ifade eder. Burası, suları bol ve meskûn bir vâha olup, vaktiyle 1865'de burayı ziyaret eden Pelly'nin de bahsettiği gibi, münbit ve işlenmiş toprakları olan bu hölge aynı zamanda Karimatî harplerinden çok hırpalanmış gösterişli bir şehre sâhiptir. Philby, Âl-Murra (bk. göst. yer. II, 216 v.d.)'nın bir kısmını teşkil eden bu vâha hakkında bazı bilgiler elde etmiştir. Daha kesin ve doğru bilgiler ancak Cheesman (G. J. LXV, 1925; s. 112 v.d.)'ın kayıtlarından elde edilmiştir. Arap müelliflerinin ifadeleri değerlendirilecek olursa, Yabrîn vâhasının geniş Vabâr ülkesinin en şimâl kısmını teşkil ettiği söylenebilir.

Bu, Vabâr'ın hurma ağaçları bakımından zengin olduğunu gösteren kayıtlara ve efsânelerin coğrafi tasvirlerine uymaktadır. Ancak bazı coğrafyacılar gibi bu efsâneler, Vabâr'ı, husûsiyle buranın sınırındaki, 'Âlic Çölü ile birleştirirler (krş. Mas'ûdî, *Murûc*, III, 288).

Bunun cenup uzantısı, ya kuyuları ve bataklıkları ile Âl-Murra'nın yerleşme bölgesi olan Cenûbî Yabrîn'den 16 gün mesâfede Kırân'ın kumluk bir bölgesi olan Hirân veya aynı arz dâiresinin yarım derece kadar garbında kâin bir yerdir (Philby, göst. yer., II, 290). Daha cenubtaki uzantı al-Ah-kâf üzerinden Mahrâ'nın şimâl-i garbisinde Hadramût'un şimâl hudûduna dayanır. Yabrîn'in kumluk sâhası da al-Cuz' ve sonra al-Ah-kâf çöllerinden geçer. Stieler *Handatlas* (Harita 60, 9 tab.; Göttingen, 1905)'da Vabâr 46°-47° şarkî tûl ile takriben 22° 40' şimâl arzında, yani çok yukarıda gösterilmiştir.

Bibliyografya: Arap müellifleri ve modern müelliflerin (Ritter; Sprenger, Moritz, Philby v.b.) eserleri madde içinde bütün bibliyografik husûsiyetleriyle belirtilmiştir. Burada sadece F. Wüstenfeld'i bir daha anmak yerinde olacaktır. "*Bahreyn und Jemama, Abh G W*", Göttingen, 1874, XIX. 173 v.d.

(J. TKATSCH.)

VACİHÎ. [Bk. VECİHÎ.]

VECİHÎ. VACİHÎ (1031?-1071=1620?-1661), XVII. asır Osmanlı tarihçi ve şâirlerinden. Hayatı hakkında pek mahdud bilgiler bulunan Vecihî, pek muahhar bir müellifin (Bağ-

dadlı İsmâil Paşa) kaydına göre Abdullah Arif er-Rûmî'nin oğludur. *Tarih*'inin giriş kısmında müverrih, esas vatanının Kırım hanlığının merkezi Bahçe-Saray olduğunu belirtir (*Tarih*, Süleymaniye Kütüp., Hamidiye nr. 917, 1b).

Onun Bağdad'ın Safevîler eline düşüşünü (1033=1624) tâkib eden devrede Osmanlı başşehrine geldiği ve 1035 (1626) ve 1040 (1630) Bağdad muhâsaraları sırasında İstanbul'da bulunduğu yine kendi kayıtlarından anlaşılmaktadır. Başta kendi eseri olduğu halde bütün yerli kaynaklarda "Hasan" olarak kaydedilen isminin, Hammer'de "Hüseyn" şeklinde gösterilmesi, Babinger'i onun gerçek adının Hüseyn olduğu iddiasına sürüklemiştir. Vecihî'nin tarihi ile divânındaki mazbut ve kusursuz ifade seviyesinden devri için gerekli lisânî bilgileri elde edecek derecede tahsil gördüğü anlaşıyor. Yine tarihinin dibâcesine göre, Vecihî Bağdad'ın fethi hazırlıkları için serdar-ı ekremlikle Anadolu'ya giden vezir-i âzam Bayram Paşa'nın yerine sadâret kaymakamı nasbolunan (cemâziyelevvel 1046-teşrin I. 1636) Kapudân-ı deryâ Kemankeş Kara Mustafa Paşa'ya intisâb etmiş ve ölümüne kadar onun mühürdarlığı hizmetinde bulunmuştur. Bu vazife dolayısıyla Vecihî'nin, Bayram Paşa'nın halefi olup Bağdad muhâsarası sırasında şehid düşen Tayyar Mehmed Paşa yerine sadrazam olan (17 şâban 1048=24 kânun I. 1638) Kemankeş Mustafa Paşa'nın maiyetinde Bağdad seferine iştirâk ettiği zannolunmaktadır. Kemankeş'in, İranla 1639 sulhünü akd edip İstanbul'a dönmelerinden (11 ramazan 1049=5 kânun II. 1640) kısa zaman sonra, Murad IV.'in ölümü üzerine tahta geçen Sultan İbrahim zamanında devlet umûruna hemen hemen tek başına hâkim olan efendisinin yanında, Vecihî'nin ikbâl yıllarını yaşadığı söylenebilir. *Tarih*'inde anlattığı saray ahvâline ve bazı mühim vak'aların iç yüzüne bu devrede yakından şahid olduğu, hiç değilse olup bitenler hakkında belirli bir çevreden bilgi edindiği şüphesizdir. Vecihî eserinin eski bir nüshasında, mühürdarlığı sırasında, Paşa'nın ölümüne kadar vekayii icmâl yolu ile zabt etmek lüzûmu hâsıl olduğundan bahseder (*Tarih*, Leiden, Codex Warner, nr. 894, faksimile nşr. B. Atsız var. 2a; krş. Hamidiye kütüp. nr. 917, 2a) ki, bu onun, daha o zamandan itibaren hâdiselere bir tarihçi dikkati ile baktığını gösterir. Hattâ Mustafa Paşa'nın Vecihî'yi cereyan eden hâdiseleri kaydetmekle vazifelendirmiş olduğu da tahmin edilebilir.

Mustafa Paşa'nın iftira ve telkinler neticesi Sultan İbrahim tarafından katlettilmesi (21 zilkade 1053=31 kânun II. 1644) üzerine hâmisiz kalan Vecihî hayatının bundan sonraki safhaları hakkında eserinde hiç bir şey söylemez. Kaynaklarda müttelifan belirtildiği üzere, bu devrede Vecihî, divan-ı hümayûn kâtipliği hizmetine girmiştir. Eserinde tespit ettiği divân-ı hümayûn muhihi ile il-

gili müteaddid müşâhede ve kayıtların yanı sıra, hâdiselerin iç-yüzüne vukûfla temâsı ancak onun böyle bir hizmette bulunmuş olmasıyla izâh edilebilir. Bu yeni vazifeye hangi tarihte ve kimin tavassutu ile alındığı mâlûm değil ise de, Kemankeş'e tezkirecilik yapmış olup, 1057 (1647)'de kaymakamlıktan sadârete geçen Hezarpare Ahmed Paşa'nın (Vecihî, *Tarih*, Leiden, var. 32a, 34a, 35a, 36a), 1056'ya kadar deruhte ettiği defter emînliği sırasında, Vecihî'nin divan-ı hümayûn hizmetine girmesinde te'siri olması mümkündür. *Divân*'ının tertib tarihi hakkında verdiği bir kayıddan (Vecihî, *Divan*, Topkapı Sarayı, Revan Kütüp. nr. 1152, var. 136b), Vecihî'nin yaşının 1070 senesi başlarında (1659) kırka varmış bulunduğu tesbit edilmektedir. Şeyh Mehmed Nazmî'nin düşürdüğü bir tarih manzûmesinden, onun 1071 (1661)'de öldüğü anlaşıyor. Diğer kaynaklardan 1071'in ikinci yarısında vukuu tesbit olunabilen bazı vak'aların *Tarih*'inde yer alması, onun vefâtını 1661 senesinin sonlarına götürüyor. Divan-ı hümayûndaki vazifesi dolayısıyla kendisini tanımış olması muhtemel bulunan Venedik elçilik tercümanı Giacomo Tarsini, Vecihî'nin 1071'de veremden öldüğüne dair, yerli kaynaklarda rastlanmayan bir bilgi verir (Iorga, 54). Eski ve yeni müelliflerden bazılarının onun ölüm senesini 1070 veya 1081 olarak göstermeleri, Şeyh Nazmî'nin manzûmesindeki ebced tarihinin yanlış hesaplanmasından ileri gelmektedir. *Tarih*'inin 1071 (1661)'den öteye geçmeyip 1661 sonbaharındaki vak'alarda kesilmesi, onun 1081 (1670)'e kadar yaşamadığını göstereceği gibi, G. Tarsini de ölümü dolayısıyla eserin o senede kaldığını ayrıca belirtir. Vecihî'nin Edirnekapısı dışında bulunduğu bildirilen mezarı (Şeyhi), bugün kaybolmuştur.

Vecihî'nin nâmını yaşatan, yazdığı *Tarih*'i olmuştur. Müellifi tarafından husûsî bir ad verilmemiş olup, bâzan başında yer aldığı Bağdad fethi dolayısıyla "*Tarih-i Feth-i Bağdad*", bâzan da müellifin doğum yerine telmihen "*Tarih-i Kırımî*" diye isimlendirilmiştir. Vak'aları icmâl yolu ile anlatan bu eser, Osmanlı tarihinin 1047-1071 (1637-1661) yılları arasındaki devresini içine almaktadır. Bağdad'ın fethi hazırlıklarından başlayarak Murad IV.'in son seneleri ile Sultan İbrahim devri ve Mehmed IV. saltanatının ilk onüç senelik devresi, eserin çerçevesini teşkil eder. Vecihî, herhangisi bir yüksek makama takdim endişesiyle yazmadığı eserine muhatab olarak, "ihvan" diye vasıflandırdığı bir okuyucu çevresini almıştır. Esas itibarıyla *Tarih-i Vecihî* ismi ile zikrolunan bu küçük ve muhtasar vekayinâmesinde o, aynı devirle ilgili diğer tarih eserlerinde mevcut vukuâtın hepsine yer vermemek, hâdiseleri çok defa kısa bir tarzda kaydetmekle beraber mevkinin sağladığı imkânlardan faydalanarak, muâsır diğer kaynaklarda bulunmayan muhtelif

bilgi ve haberleri zaptetmiştir. Bundan dolayı, başta Naimâ ve Silâhdâr Mehmed Ağa gibi sonraki tarihçiler, Murad IV., İbrahim ve Mehmed IV. devirlerini yazarlarken onun eserine devamlı mürâcaat ihtiyacını duymuşlardır. Zirâ vukuâtı ekseriyet itibarıyla kısa anlatmış olmasına rağmen Vecihî, eserlerini daha mufassal yazmış olan Kâtib Çelebi, Mehmed Halife, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi gibi müelliflerin verdikleri bilgileri yer yer ikmâl etmektedir. Husûsiyle, asıl vatani olan Kırım'ın tarihi, Kırım hanlarının Macar ve Ruslarla olan savaşları hakkında farklı ve diğer kaynaklarda bulunmayan bilgileri vermeğe muvaffak olmuştur. Onun Kırım hâdiseleri hakkında verdiği farklı bilgilere Fındıklılı Silâhdâr Mehmed Ağa, "Vecihî Çelebi Kırım hâkinden olmağa" diye tasrih ederek husûsî bir itibâr gösterir (*Silâhdâr tarihi*, I, 173).

Naimâ, asıl kaynakları olan Şârihü'l-Menâr-zâde Ahmed, Ma'n-oglu Hüseyin gibi müelliflerin tafsilâtla naklettikleri vekâyide dahi Vecihî'den müstağni kalmadığı gibi, hele *Fezleke* ve *Ravzatü'l-ibrâr zeyli*'ni tâkib eden devreye âid vekâyî için ise, başlıca kaynak olarak onu kullanmıştır. Verdiği bilgilerdeki farklılık dolayısıyla, Naimâ onu diğer kaynaklarla mukayese ederek değerlendirmeye çalışır (Naimâ, *Tarih*, İstanbul, 1283, III, 422, 458; IV, 35, 57, 409; VI, 185, 198, 304, 324). Silâhdâr da, bir çok vak'alarda farklı birer rivâyet olarak ondaki bilgileri nakleder. Ayrıca, Tevkî Abdurrahman Paşa, Münecimbâşı Ahmed gibi tarihçiler de Vecihî'den faydalanmışlardır.

Vecihî'nin, Naimâ ile Râsid *Tarih*'leri arasındaki bir zaman boşluğunu doldurduğuna işaret edilmiş (Babinger v.b.) ise de, bu fâsılânın müddeti hususunda ihtilâf vardır. Naimâ'nın 1070 senesinin ilk yarısında nihâyetlendiği, Râsid'in 1071 senesi ikinci yarısında başladığı kanâatiyle bir yıllık fâsıla kabûl eden görüş (Hammer, *GOR*, Peşte, 1830, VI, 5; *Osmanlı Devleti Tarihi*, trc. M. Atâ, İstanbul, 1947, XI, 1) yanında, Naimâ'nın 1070 şevvâline geldiği ve Râsid'in de 1071 muharreminde başladığı zannına dayanılarak bu fâsılânın üç aylık bir zamana inhisâr ettiği ifade olunmuş (Z. Akkaya, s. 554), diğer taraftan Naimâ'da geçen son vak'anın 1070 ramazanı öncesine âid olduğu söylenip 1070 senesi sonuna kadar dört aylık bir boşluk olduğu, fakat Râsid'de 1071'e âid ilk tarihin 2 safer olması dolayısıyla bu boşluğun esâsında altı aya (ramazan 1070-safer 1071) çıktığı ileri sürülmüştür (Buğra Atsız, s. 120 v.d.). Naimâ'da, 1070 yılı ile ilgili mâlûmatın mahiyet ve bünyesine dikkat edilmemesi, böyle farklı ve yanlış hükümlere yol açmıştır. Gerçekte Naimâ, 1070 yılına âit faslın başına, önce Abdî Paşa'nın vekayinâmesinden 10 muharrem-3 şevvâl 1070 arasındaki vak'aları hulâsa eden küçük bir parçayı (Abdî Paşa, *Vekâyî'nâme*, Topkapı Sarayı, Koşuşlar Kütüp., nr. 915, var. 46^{a-b}, krş.

Naimâ, VI, 429 v.dd.) nakletmiş, fakat bundan sonra arada birkaç paragraf hariç hepsi de Vecihî'den alınan metinlerle şevvâl öncesi vukuatına dönmüştür. Bu itibarla Naimâ tarihine son veren vak'alar, Abdî Paşa'dan yapılmış iktibas içinde birkaç satırla temas edilip geçilen şevvâl ayına âit olmayıp, tamamıyla ondan öncesine âit bulunmaktadır.

Esâsen *Vecihî Tarihi*'nin ehemmiyeti, iki meşhûr tarihçinin eserleri arasındaki fâsılâyı kapatmaktan ibâret olmayıp, onun, daha önceki senelere âid vakayii tamamlaması ve çeşitli vak'alar hakkında çok defa tek kaynak olması itibarıyla de belirlemektedir.

Vecihî Tarihi'nin hangi tarihte sona erdiği de ihtilâf mevzuu olmuştur. Eserin bâzı nüshalarında 1071 senesine âid başlığın bulunmaması, onun 1070 senesinde nihâyet bulduğu zehâbını uyandırmıştır. Diğer taraftan eser hakkındaki iltibâslı ifâdeler dolayısıyla, onun, 1072 vak'alarını da içine aldığı zannolunmuştur. Gerçekte, 1047 recebinde, Bağdad seferi hazırlıklarıyla ilgili fermanın sâdir olması ile başlayan eser, 1071'in ilk iki ayının vukuâtına kısaca temas ettikten sonra, tasrih etmeden Kırım hanının Lehlilerle müttefiklik Kazaklara karşı giriştiği seferin nakli ile son bulur. Hammer, Defterdar Mehmed Paşa'nın *Zübde-i vekâyî'ti*'nin kendisinde bulunan nüshasına dayanarak, bu hareketin daha sonraki safhalarıyla birlikte 1661 senesi ilkbaharından sonbahar başına (1071 recebi sonlarından zilhicesi sonlarına) kadar olan zaman içinde cereyan ettiğini kaydeder (*GOR*, Peşte, 1830, VI, 87). Vecihî'nin, aynı zikretmeden bahsettiği Girid seferi hazırlıklarına başlanması ve Ali Paşa'nın Girid'deki kuvvetleri takviyeye me'mur edilmesi de, yine 1071 recebine tesâdüf etmektedir.

İçinde yaşadığı devrin vak'alarını anlatan Vecihî'nin, kendi çevresi dışında cereyan eden hâdiselerle ilgili mâlûmatı, başka kaynaklardan elde ettiği muhakkaktır. Bu, hattâ, mühürdarı olarak Kemankuş Mustafa Paşa'nın maiyetinde iştirâk etmiş olduğu zannolunan Bağdad seferini bizzat kendi müşâhedelemine dayanarak tasvir ettiği şeklindeki iddia için de geçerlidir. Hakikaten, onun anlattıklarının, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin Kemankuş'un isteği üzerine yazdığı (1052) *Zafernâme* (Üniversite Kütüp., nr. TY 1391, var. 19b-20a) 'si gibi, eserlere nisbetle daha muhtasar olması, ifâdelerinin bir kısmına Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinde de rastlanması, bunların doğrudan doğruya kendi müşâhedelerinin mahsûlü olmaktan ziyâde müşterek bir kaynaktan, meselâ mühimce bir kısmı ile Kara Çelebi-zâde'nin adı geçen eserinden geldiğini göstermektedir. Benzer noktalar yanında, ayrılan birçok taraflarının da bulunması, hele 1050 vukuâtından itibaren *Fezleke*'den iyice uzaklaşması Vecihî'nin, ilk plandaki kaynağının Kâtib Çelebi olmadığını ortaya koyar. Onun, kendisi ile ayrılan tarafların bulunduğunu da tesbit ettiğimiz Kara Çelebi-zâde'nin

Zafername'si yanında, öbür kaynağının, bildiğimiz bir menzîlnâmeden (H. Sahillioğlu, *Dördüncü Murad'ın Bağdad seferi menzîlnâmesi*, *TTK. Belgeler*, Ankara, 1967, nr. 3-4, s. 13-35) başka bir menzîlnâme veya bir rûznâme olması mümkün görünmektedir.

Vecihî, divan-ı hümayûn hizmetinde bulunuşu dolayısıyla diğer tarihçilerin kaydetmediği bâzı hakikatleri öğrenmek imkânını bulmuştur. Bu cümleden olarak diğer tarihçilerin vezir-i âzam Sâlih Paşa'nın Sultan İbrahim tarafından katlettilmesine, koyduğu yasağa rağmen hükümdârın yoluna bir arabanın tesâdüf etmesini sebep göstermelerine mukabil, Vecihî katlin asıl sebebini, Sâlih Paşa'nın memleketi içine düştüğü kötü gidişten kurtarmak için Sultan İbrahim'i tahtan indirme teşebbüsü olarak belirtir (*Tarih*, var. 33b-34a; krş. *Fezleke*, II, 308 v.d.).

Vecihî'nin eseri başka kaynaklarda bulunmayan bâzı askeri ve siyâsî vukuât ile ilgili bilgiler vermesi yanında, devrinin içtimâî durumunu aksettiren müşâhede ve tenkidleri ihtivâ etmesi bakımından da ehemmiyetlidir. Murad IV.'in ölümünden sonra Sultan İbrahim ve Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretine kadar Mehmed IV.'in saltanatının ilk yedi yılı sırasında devlet ve memleketin çeşitli müesseseler ve kesimleri ile içine yuvarlandığı hal, Vecihî'nin eserinde en karakteristik çizgileri ile çizilmektedir. Denilebilir ki, Sultan İbrahim devri, bütün bozulma ve çöküntüsü ile zamanının tarihçileri arasında en kuvvetli teşhir ve tenkidini Vecihî'nin kaleminde bulmuştur. Muâsırı Enderunlu Mehmed Halife'nin, eserinin ilk tahririnde mevcut olup, nihâî tahrirde yumuşattığı veya çıkardığı (Bekir Küçükoglu, *Tarih-i Gümânî'nin ilk redaksiyonuna dair*, *TD*, İstanbul, 1973, nr. 27, s. 28-39) tenkidler, idârî ve içtimâî durumla ilgili müşâhede-ler, Vecihî'de çok daha şumûllüdür. Müesseselerde ve idâredeki bozulmayı bütün eseri boyunca "Kanun-ı kadim-i Osmanî", "resm-i Osmanî", "âdet-i kadim-i Osmanî" gibi tâbirlerle ifade ettiği müesses nizamı aykırı düşmek ölçü ve vâkıası ile izah eden Vecihî'de, devlet otoritesinin yerini mütegalibelerin alması, suistimâller, haksız vergiler ve para ayarının bozuluşu yüzünden halkın ve reâyânın ezilmesi, devrine bakışta dilinden düşürmediği birer tenkid maddesidir. Çizdiği bu içtimâî tabloda, Kemankuş ve Köprülü'nün ıslâhatçı simâsı daha açık şekilde belirdiği gibi, Varvar ve Abaza'nın isyân sebepleri de daha kolay anlaşılır. Vecihî'nin, Varvar Ali Paşa'nın lisânından devrin idârî ve içtimâî bozukluklarına dair naklettiği, zamanın başka tarihçilerinin kayda cesâret edemedikleri tenkidler, eserinin başka yerlerinde bizzat kendi söylediklerinin bir benzeri, hattâ bir nevi tekrardan başka bir şey değildir (Vecihî, *Tarih*, var. 34a; Naimâ, Varvar Ali Paşa'nın ilâmını Vecihî'den

iktibâs etmiştir; *Tarih*, IV, 247; krş. *Fezleke*, II, 310). Kapıkulu ocağının devlet otoritesini hiçe sayan tahakkümünü canlandıran Vecihî:

"Âl-i Osman devleti düşmüş ocağa yanıyor" mısraı ile devletin içine düşmüş olduğu hâli en vezciz şekilde ifade eder.

Vecihî, muâsırlarından farklı olarak saray muhitinde cereyan eden hâdiseleri tasvir, idârî ve mâlî bozulmada saray muhitinin menfi te'sirini ve bu cümleden olarak mansıpların rüşvetle satılıp 2-3 ayda bir el değiştirmesini, yüksek iradlı hasların saray kadınlarına, musâhip ve nedimlere verilerek reâyânın ve hak sâhiplerinin perîşanlığına yol açılmasını açıkça tenkid ile, bu yolsuzlukların tamamının anlatılmasının büyük bir kitab tutabileceğini pervâsızca ifade eder (*Tarih*, var. 33b, 37b v.d., 82b v.d.) Kezâ, Sultan İbrahim'in eniştesi olduğunu da yalnız kendisinden öğrendiğimiz mâzûl Mısır valisi Maksud Paşa'nın, padişâh tarafından kız kardeşinin telkîniyle suçsuz yere öldürülmüş olduğunu, Sultan İbrahim'in kız kardeşlerinin Edirne'ye sürülmelerini, "vâlide-i şehide" Kösem Sultan'ın, definden önce Saray'a gönderilip techiz ve tekfin edilmesini sâdece o hikâye eder (*Tarih*, var. 28a-b, 33a, 52b). Kâtib Çelebi (*Fezleke*, II, 376), Vâlide Sultan'ın cenazesinden hiç bahsetmediği gibi, Mehmed Halife de eserinin ilk redaksiyonunda verdiği tafsilâtı, son tahririnde tamamen çıkartmıştır (*Tarih-i Gümânî*, İstanbul, 1340, s. 28 v.d.; krş. Viyana nüshası, var. 28a-b, 31a, 36b, 38a-b; B. Küçükoglu, s. 36 v.dd.).

Hâdiseleri mümeyyiz vasıflarıyla tesbit ve derli toplu tasvire gayret gösteren Vecihî, umûmiyetle vak'aların gerçek yüzünü belirtmeye çalışmıştır. Meselâ, Köprülü Mehmed Paşa'nın devrini müsbet bir dille anlatmakla berâber, onun devlete hizmet etmekten ziyâde esas kendi mevkiini korumak endişesi ile hareket ettiğini kendisine rakip saydığı Deli Hüseyin Paşa'yı haksız şekilde katlettiğine dair Şeyhülislâm Bolulu Mustafa Efendi'nin yazdığı mektubun muhteviyâtını kaydeder (*Tarih*, var. 96a). Vecihî'nin hâdiseleri gerçeğe ne kadar sâdik bir şekilde ve nasıl karakteristik yönleri ile aksettirdiğini 1070 İstanbul yangını hakkındaki ifâdelerinin, hâdisenin şahidi olan diğer müelliflerin anlattıkları ile karşılaştırılması ayrıca ortaya koyar (bk. *Tarih*, var. 119a-120a; krş. Mehmed Halife, *Tarih-i Gümânî*, s. 67 v.dd.; H. D. Andreasyan, *Eremya Çelebi'nin Yangınlar tarihi*, *TD*, İstanbul, 1973, nr. 27, s. 71 v.dd.).

Osmanlı tarihi yanı sıra bâzı biyografi (msl. Osman-zâde Tâib, *Hadihatü'l-vüzerâ*, İstanbul, 1271, s. 83 v.d.) eserlerine kaynak olan *Vecihî Tarihi*, müellifinin ölümünden 14 sene sonra İstanbul'daki Venedik sefâret tercümânı Giacomo Tarsini tarafından İtalyanca'ya tercüme edilmiş, fakat basılmamıştır. Hammer'in de kaynakları arasında yer alan Vecihî'nin eseri daha sonraki devirlerde unutulmuş-

tur (meselâ, Karsî-zâde Cemâleddin'in *Âyine-i zürefâ*'sında, Ahmed Rifat'ın *Ravzatü'l-âzizîye*'sinde adı geçmediği gibi, Atâ Bey'in *Enderun tarihi* ile Ahmed Refik Bey'in eserlerinde de kaynak olarak kullanılmamıştır). 1940'lardan itibaren başta İsmâil Hakkı Uzunçarşılı olmak üzere yeniden araştırmacıların alâkasını çekmeğe başlamış, bununla beraber devletin idârî ve içtimâî bozulması, husûsiyle Kırım tarihi ile ilgili tedkiklerde lâyıkıyla kullanılmamıştır.

Vecihî Tarihi'nin, bugün birer tanesi bilinmemektedir. Viyana'da olmak üzere 10 nüshası bilinmektedir. (bk. M. J. de Goeje, *Catalogus codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugdano* (Leiden), Batavia, IV, 32; G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Viyana, 1867, II, 271 v.d.; L. Forrer, *Handschriften osmanischer Historiker in Istanbul*, *Der Islam*, 1942, XXVI, 206; *Istanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloqları: Türkçe Tarih Yazmaları*, İstanbul, 1944, II, 276 v.d.; Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Kataloğu*, İstanbul, 1961, I, 258; II, 346. Venedik sefâret tercümânı G. Tarsini'nin İstanbul'da 20 teşrin I. 1675'te tamamladığı İtalyanca tercümesi de yazma olarak Venedik'de San-Marco kütüphanesinde bulunmakta olup, bu tercümeyi tanıtan Iorga, ondan bazı parçaları neşr etmiştir. Ayrıca bk. Paolo Preto, *Veneziaei Turchi*, Firenze, 1975, s. 109).

Vecihî, divan sâhibi bir şâir olup, muâsırı Güftî, tezkiresinde kendisinden takdirle bahseder. San'atı kuvvet ve kazandığı şöhretten dem vuran Vecihî şiir vâdisine getirdiği tarzın Osmanlı şâirlerince beğenildiğini *Divan*'ında bizzat kayd eder (Âtîf Efendi Kütüp., nr. 2255, var. 117b; msl. krş. 110b, 112a, 113a, 118a, 129b). Nâilî'yi üstadı olarak tanıyan Vecihî, ona bazı nazîreler de yazmıştır. Bugün sâdece resmî kütüphanelere intikal etmiş altı nüshasının bulunuşu, zamanında divânının kazandığı rağbeti göstermektedir (Divân nüshaları için bk. D. E. Rossi, *Elenco dei manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana*, Roma, 1953, s. 220; *Istanbul kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, İstanbul, 1959, II, 388 v.dd.; F. E. Karatay, *ayn. esr.*, II, 346. Vecihî divânının üç nüshası üzerinde yapılmış bir edisyon kritik çalışması için bk. İlhan Tolun, *Vecihî Çelebi Divânı*, İstanbul, 1949, *Türkiyat Enstitüsü Kütüp.*, Tez, nr. 300). Diğer dört nüshası divân mecmualarında bulunan *Vecihî Divânı*'nın muhteviyâtı ve şiir sayısı, nüshadan nüshaya değişmekte olup, bunlar içinde Âtîf Efendi Kütüp., nr. 2255'teki nüshanın, muhteviyâtca zenginliği kayda şâyandır).

Bibliyografi: Metinde zikredilenlerden başka bk. Güftî, *Teşrifâtü's-şu'arâ*, Üniversite Kütüp., nr. TY 1533, 51b; Safâî, *Tezhire-tü's-şu'arâ*, Süleymaniye-Esad Efendi Kütüp., nr. 2549, var. 399a-b; Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, Üni-

versite Kütüp., nr. TY 1182, var. 114b-115b; Şeyhî, *Vakâyi'ü'l-fudalâ*, Süleymaniye-Besir Ağa Kütüp., nr. 479, var. 546a-b; Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin, *Macallat al-nişâb*, Süleymaniye-Hâlet Efendi Kütüp., nr. 628, var. 434b; J. von Hammer, *GOR* (Peşte, 1830), VI, 328; IX (1833), 206; *Osmanlı Devleti Tarihi* (trc. M. Atâ), İstanbul, 1947, XI, 300; ayn. mll., *GOD*, (Peşte, 1837), III, 341; M. Süreyyâ, *SO* (İstanbul, 1315), IV, 603; N. Iorga, *Manuscrite din bibliotecii straine relative la istoria Romanilor*, *Analele Academiei Romane*, seri II., Bükreş, 1900, XXI, 53-62; Bursalı M. Tahir, *Idâre-i Osmâniye zamanında yetişen Kırım müellifleri* (İstanbul, 1335), s. 32; ayn. mll., *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1342), III, 159; Babinger, *GOW*, Leipzig, 1927, s. 208; ayn. mll., *WEDJİHİ, EI*, 1933, IV, 1197 v.d.; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hadiyyat al-ârifin-Asmâ al-mu'allifin va âşâr al-muşan-nifin* (İstanbul, 1951), I, 294; ayn. mll., *Kaşf al-zunûn zeyli* (İstanbul, 1945), I, 537; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi* (Ankara, 1954), III/2, 499; Âgâh Sırrı Levend, *Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi* (Ankara, 1956), s. 118; Nihal Atsız, *Istanbul kütüphanelerinde tanınmamış Osmanlı tarihleri*, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* (Ankara, 1957), VI/1-2, 68; Ziya Akkaya, *Vecihî ve eseri*, *DTCTFD* (Ankara, 1961), XVII/3-4, 533-560; Buğra Atsız, *Das osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach dem Chroniken des Vecihi (1637-1660) und des Mehmed Halifa (1633-1660)*, Münih, 1977.

(ÖMER FARUK AKÜN.)

VEDÂ'İ, VADÂ'İ yahut **WADDÂ'İ**. Bergu, Borgu veya Dâr-Şâlih adı da verilen bir mıntika olup, Tama, Mara, Masalit ve Sila gibi eyâletlerle komşu olan Dâr-Für'un garbında yer alır. Bu eyâletler, siyâsî bakımdan bâzan Dâr-Für'a, savaş durumuna göre de bâzan Vadâ'î'ye bağlı kalmışlardır. Vadâ'î'nin diğer cihetlerdeki sınırları kat'i olarak belli değildir. Bununla beraber bu devletin hudutları, en kudretli devrinde bile, hudut kısmındaki eyâletlerin cenûbunda Kutî, garbda Médogo ile Fitri, şimalde Ennedi ve Kapka yahut Gabga (Leo Africanus ve Arap coğrafyacılarının zikrettikleri Gaoga ile, Nijer'deki Gaoğao ve Gao karıştırılmamalıdır)'nın dağ silsilesinin ötesine geçmiştir.

Çöl bölgelerinin cenub kısmında bulunmasına ve az kuvvetli yağışların seyrek olmasına rağmen, memleket nisbeten verimli olup, zaman zaman dereler, çaylar ve oldukça ehemmiyetli iki ırmak tarafından sulanır. Bunlardan biri garbda Fitri gölüne dökülen Batîhâ, diğeri ise cenupta yukarı Şari'ye karışan Baîr al-Salamât ırmağıdır.

Çok karışık unsurlardan meydana gelen nüfus,

ekseriyet itibâriyle siyah ırka mensup kabilelerden teşekkül eder. Çok küçük bir kısmı, siyah ve beyaz karışığı olduğu anlaşılan topluluklardan, geri kalan kısmı ise hemen hemen beyazlardan mürekkeptir. Birinci gruba, hepsi müslüman olan, siyahî kabilelerden siyâsî ve içtimâî bakımdan hâkim durumda bulunan Mâba'lar ile Kodoi'ler, Mimi'ler, Kaşme-re'ler, Kacakse'ler Kondogo'lar, Mara yahut Mararit'ler, Daco'lar v.s. dâhildir. Bunlardan başka, ülkenin cenûbunda bulunan Biña'lar ve Rüña'lar henüz islâmiyeti tamamiyle benimsememişlerdir. Bunların hepsi aynı etnik gruba bağlı olup, aralarında benzer diller konuşurlar. Bu diller, Nüba, Kanuri, Têda v.s. ile aynı dil grubunu teşkil ederler. Ayrıca Vadâ'î'de husûsiyle cenûb eyâletlerinde kısmen veya tamamen putperestliğe bağlı Kûka'lar, Gula'lar, Nduka'lar v.s. gibi ehemmiyetli sayıda kabileler bulunmaktadır. Bunların konuştuğu şive, Bağirmi'lerinkine yakındır.

Karışık ırka mensub halkın hepsi müslüman olup, başta Bideyât yahut Anna, Zağâva ve Gabga'lar olmak üzere şimaldeki göçebelilerdir. Bunlar, Tibesti Têda'sı ve Mâba, Kodoi v.s. ağızlarına yakın zenci şiveleriyle konuşurlar. Sonra, islâm öncesi Sâmi menşeli bir grup olup, çok eski olduğu anlaşılan bir lisan konuşan ve islâmiyeti XVII. asırda kabûl etmiş olan ve bugün ancak sathî bir şekilde islâmlaştırılmış bulunan Tuncûr'lar gelir. Nihâyet asıl Arap unsuru, 1842'de Türkler tarafından Fizan'dan çıkarılan Ülad Slimân'larla, kısmen göçebe (deve, keçi ve koyun çobanları), kısmen de yerleşik (deve çobanları) olan ve siyah ırka karışan daha kalabalık Şuva'lardan tereküb eder. Bu Şuva'lar, oldukça eski devirlerden beri, küçük gruplar hâlinde bir kısmı Yukarı Mısır'dan, bir kısmı da Bingâzî ve Trablusgarb'dan gelmişlerdir. Şuva'ların esas kabileleri, Salamât, Huzâm, Ca'adne, Mağâmîd, Dekakire v.s.'dir. Ülad Slimân'lar ve Şuva'lar müslüman olup Arapça konuşurlar.

Vadâ'î'nin nüfusu 749.000 kişi olup, nüfus kesâfeti kilometre kare başına 10 kişi kadardır. Başşehir, başlangıçtan XVII. asır ortalarına kadar Abeşe'nin cenûb-i garbisindeki Kadama şehri iken, bu tarihten XIX. asır ortalarına kadar Abeşe'nin şimal-şimal-i garbisindeki Varâ oldu. Sonra, başkent teras şeklinde yapılmış kerpiç evler ve üstü samanla örtülmüş kulübelerden tereküb eden ve takriben 30.000 nüfuslu bir şehir olan Abeşe (yahut Abeşer)'ye nakledildi. Kerpiçten yüksek bir duvarla çevrili olan hükümdar mahallesi, 1860 civarında Ali'nin saltanatı zamanında, Mısırlı veya Trablusgarb'lı iki mimar tarafından tuğladan yapılmış üç katlı kalesi ile göze çarpar.

Mahallî an'anelere göre Vadâ'î, önce, Tuncûr kabilesine mensup, başkenti Kadama olan kısmen Dâr-Für'a bağlı yabancı bir hânedânın idâresi altında idi. Hâtıraları, hâlâ yaşayan ve müslüman

olmayan bu hükümdarların bir çoğu, Almerenn lekabını taşıyan son hükümdar Dâvûd gibi Arap isimleri taşırdı. 1615 yılına doğru, islâmiyet, Vadâ'î yerli halkı arasında yayılmaya başladı. Bu yayılmada, bâzılarının Mâba ırkına, bir kısmının da esas itibâriyle Nil sâhilindeki Berberilerin yanında yerleşmiş olan Arapların Ca'lin boyuna mensup olarak gösterdikleri, bâzan Câmî'e, bâzan da Şâlih adıyla anılan efsânevî şahsiyetin büyük rolü olmuştur. Ne olursa olsun Câmî'den geldiğini iddia eden âile, şüphesiz zenci ırka mensup olup, Mâba menşeli olarak telâkki edilmiştir.

1635'e doğru, Câmî'nin, Muhammed al-Şâlih de denen 'Abd al-Karîm adındaki oğlu veya yeğeni, babası veya amcası tarafından son zamanlarda islâmlaştırılan Mâba ve Kodoi'lar ile bölgedeki Arapları etrafına toplayarak, muhalif Tuncûr emirleri hânedânına savaş açtı, hükümdar Dâvûd'u mağlûb ederek öldürüp, kendisini Vadâ'î'nin *kolak* (hükümdâr)'ı ilân etti. Sonra başşehirini Varâ'ya taşıyarak 1911'e kadar hüküm sürdü.

Kolak, aralarında, *Momo* unvânını taşıyan annesi, *hemâhil* denilen dört devlet ricâli ile bunlara yardım eden (*endeğâr*), silâhdârlar (*varnang*) ve bir idâreci (*sinmelek*) bulunan birçok müşâvirlerle saltanat sürerdi. Etrâfında mâbeynciler, has hâdimleri, harem ağaları, ulaklar, vergi tahsildarları ile hür ve köle takımlarından tereküb eden bir muhafız kütâsı vardı.

Münferid mıntikaların idâresi, ağıd denilen ve her biri kendi kesimlerindeki kabilelerden teşkil edilmiş bir orduya sâhip askerî vâillerce yürütülürdü. Bunların en nüfuzlusu *cerma* unvânını taşıyan bir ağıd olup, Kodoi'lerle, Varâ şehri ve garbtaki eyâletler buna bağlı idi. Almahâmîd ağıd'ine şimal Arapları ile Zağâva'lar, cenup toprakları ise Salamât ağıd'ine bağlı idi. 80 kadar ağıd vardı. Her eyâlet, yahut *dâr*, ağıd'lerin selâhiyeti altında bir *sancağ* tarafından idâre edilirdi. Her köyde siyâsî bir hâkim ve emlak idârecisi bulunurdu.

Bu, sağlam bir idâre şekli değildi. Sık sık birbiriyle ve bâzan da kolakla mücadele hâlinde olan muhtelif ağıd'ler, tâbillerinin itâatini te'min için bâzan kuvvete başvurlardı. Bildiğimiz kadarıyla Vadâ'î tarihi, birçok dış, iç harbler ile hükümdâr ve devlet ricâlinin, kendi âile fertlerine karşı yaptığı zulümlerle doludur.

İlk *kolak* olan 'Abd al-Karîm (1635-1655), kendisinden önceki Tuncûr emirleri gibi Dâr-Für'a haraç ödüyordu. Bununla birlikte, Vadâ'î'ye muayyen bir muhtâriyet te'minine ve o zamanki Dâr-Für hükümdarı Sulaymân Solong ile mutabık kalarak ülkenin şark tarafındaki hudutlarını tesbite muvaffak oldu. Kendi tebaasının büyük bir kısmı arasında islâmiyetin yayılmasına yardım etti. Bu ameliyeye oğlu Harût al-Kabîr (1655-1678) tarafından da devam edildi. Harîf (1678-1681) ve

Ya'küb 'Arūs (1681-1707), Dār-Für'un vesâyetinden kurtulmayı denediler. Bunlardan ikincisi, Dār-Für ordusunu yenmeyi ve kumandanı 'Omar Lele'yi esir almayı başardı. Harût al-Şağîr (1707-1745), Bağirmi'ye karşı başarısız bir savaşa girişti. Coda (1745-1795) da, Dār-Für'a karşı yeniden harb ederek hükümdâr 'Abd al-Kâsim'i yendi ve Vadâ'i'nin istiklâlini te'min ile cenûbdaki müşriklere karşı birçok seferler yaptı; Bornu'ya bağlı Kânem'in bir kısmını almayı başardı. Şâlih Derret (1795-1803), Şâbûn adıyla 1803-1813 yılları arasında hükümdâr olan oğlu 'Abd al-Karîm tarafından devrildi. 'Abd al-Karîm, merkezi Mäsanya olan Bağirmi hükümdârı 'Abd al-Rahmân Gavrang'a karşı parlak bir zafer kazanıp Mäsanya'yı zabt ve yağma etti. Bu sefer sırasında öldürülen 'Abd al-Rahmân'ın oğlu ve halefi Burguman da, Vadâ'i'nin hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Kolak Şâbûn, devletin ticaretini geliştirip Mısır'la münâsebetlere girişti. Fakat zulüm ve hunharlığıyla çevresini kendisine düşman etti ve öldürüldü. Sarhoş ve sefih olan oğlu Yûsuf Harîfayn (1814-1829) ise, zehirlenme sûretiyle bir süikaste kurban gitti. Annesinin nâipliği altında genç yaşta tahta çıkarılan Râkîb (1829-1830), az sonra çiçek hastalığından öldü. Coda'nın büyük torunu olan 'Abd al-'Azîz, kanlı bir iç savaştan sonra, onun yerine hükümdâr seçildi ise de, 1824 senesinde, aynı hastalıktan vefat etti.

Memlekette hüküm süren açlık, Vadâ'i halkını Dār-Für'un garbındaki eyâletleri yağmalamaya sevk etti. Bu ülkenin hükümdârı Muhammed Fâzil, Vadâ'i'yi cezalandırmak için bir sefer tertipledi. Ordusu Vara'ya girdi ve Muhammed Şarîf adında Vadâ'i beyini tahta çıkardı. O da, Dār-Für'un hâkimiyetini kabul edip, 1835'ten 1858'e kadar, dikkate değer bir itibar ve nüfuz kazanarak, kendisinden öncekilerin yabancısı oldukları bir adâletle hükümrân oldu. Muhammed Şarîf Bornu hâkimi Şeyh 'Omar'ın davranışlarından bîzâr olarak bu ülkeye saldırdı. 'Omar'ı, Kusri'de yenip onu, harb tazminatı olarak 8.000 taler ödemeğe mecbur etti. Muhammed Şarîf, başşehirini Vara'dan Abeşe'ye nakletti. Kôr olup, kendisini âsî Tama'ya ve kendi oğullarından birine karşı müdâfaa etmek mecburiyetinde kaldığından, yârı deli bir vaziyete düştü ve 1858'de öldü. Vadâ'i, ilk olarak onun saltanatında, bir Avrupalı, yani Alman Vogel tarafından ziyaret olundu. Vogel, 1856 senesinde Abeşe'de 13 gün kaldı ve şehri terkedeceği sırada öldürüldü.

Kendisinden sonra gelen 'Alî (1858-1874), devlet işlerini tanzime ve Vadâ'i'nin Bingâzi ve Trablusgarb ile ticaretini geliştirmeye gayret etti. 1870'de kendisini artık metbu saymak istemeyen Bağirmi hükümdârı Abû Sakî'n'e karşı savaşa girişip, muhâsara altına aldığı ikâmetgâhını dinamitleyerek berhavâ etti ve 1874'te Mäsanya'dan 20.000'i

aşkın esirle döndü. Çoğu zanâatkâr olan bunlar sayesinde, Vadâ'i sanâiyine büyük bir canlılık kazandırdı. Abeşe hükümdarlık sarayını yapan; Rûna ve Kutî eyâletlerini Vadâ'i'ye katan bu zattır. 1873'te, Alman kâşif Nachtigal'i kabul edip kendisine büyük itibar gösterdi.

Yûsuf (1874-1898), Bağirmi'nin istiklâline kavuşmasına müsaade etti. Sanûsî tarikatı reisi olan al-Mahdî ile dostluk münâsebetleri kurdu. Yine bu hükümdârın saltanatında, Bahr al-Çazâl'den gelen mâcerâcî Rabah, önce Kutî (1879), sonra Rûna'ya baskın yapıp Vadâ'i'nin cenûbundaki eyâletleri tahrib ederek, Sanûsî adındaki bir esir tacirini Kutî ve Rûna'ya Sultan yaptı (1890). Bu sonuncu da, 1891'de Ubangi'den gelen Fransız kâşifi Chompel'i kabul edip onun Vadâ'i'ye gitmesine engel olmaya çalıştı; ancak buna muvaffak olamayınca yine onu berâberindekilerle birlikte öldürttü. 1894'te Rabah Bornu'yu fethetmeye uğraşırken, Kolak Yûsuf, Sanûsî'ye karşı bir ordu göndererek, onu, hâkimiyetini tanımaya mecbur etti. 1897 senesinde, aynı Sanûsî, Fransız hükûmetinin Ubangi ve Şarî'deki komiseri olan kâşif Gentil ile bir dostluk muâhadesi imzâladı.

İbrahim (1898-1901), bir çok isyânı bastırmış ve bir savaşta aldığı yaralardan ölmüştür. Abû Gazâlî (1901-1902), 'Âsil adındaki agid'lerinden birine karşı savaşmak zorunda kaldı. Bu agid, halkın büyük bir kısmını ona karşı ayaklandırıncâ, Kolak başşehirini terketmeye mecbur oldu. Onun yerine Yûsuf'un oğullarından Düdmurra hükümdâr ilân edildi; bu da Abû Gazâlî'yi esir ederek gözlerine mil çekti. Öte taraftan Fitri'ye kaçan 'Âsil, o sırada Yao'ya gelip yerleşen Fransız askerî birliklerine sığındı. Düdmurra, 1902-1911 yılları arasında saltanat sürdü. Fitri'yi terkeden 'Âsil, cenûbî Vadâ'i'deki müşriklere savaştı; kumandan Largeau'nun emri üzerine 1903 yılında yakalanarak, muvakkaten Fransız karakolu Fort-de-Possel'de ikâmete mecbur edildi. Düdmurra'nın etrafındakiler Fransızları 'Âsil'in davranışlarından mes'ul tuttu; al-Salamât Agid'i, Fransızların İro gölünün garbındaki gümrük karakolu Gulfe'ü ateşe verdi ve 1904 nisanında Tomba'daki teğmen Dujour'a saldırdı. 7 haziranda, Cerna 'Osman, Fransızların Yao'daki karakol kumandanından Fitri bölgesini terketmesini istedi; bu teğmen, ultimatomu, hakâretâmiz bir şekilde reddedince 1905 kânun II. 'unda bu karakol, Cerna'nın bir zabitanın tecâvüzüne uğradı. Fakat yüzbaşı Riviére, bu hücumu püskürttü ve Vadâ'i ordusunu bozguna uğrattı. Düdmurra, 'Osman'ı ithâm edip 1905'da zehirletti. Fakat muhtelif Vadâ'i vâilileri, birbiri ardınca Fransız muntikasına baskın yapmaya devam ettiler. Bu, 1907 senesinde birçok savaşlar yapılmasına ve nihâyet 1908'de Fransız kuvvetlerinin 'Âsil ile birleşerek Garbî Vadâ'i'yi işgaline yol açtı. Fransızlar nezdinde yeniden

itibar kazanan 'Âsil, taht üzerinde iddiâci olarak ortaya çıktı. O zaman Düdmurra, agid Alma'îmîd kumandasında 2.800 kişilik silahlı bir küt'âyı Fransa'ya karşı gönderdi. Bu küt'a 29 mart 1908'de, yüzbaşı Jérusalem'ın 280 kişilik kuvvetine yenildi. Aynı yılın 16 haziranında, Julien kumandasındaki kuvvetlere karşı da yeni bir mağlûbiyete uğradı.

2 haziran 1909'da Abeşe, yüzbaşı Fiegenschuh ile teğmen Bourreau tarafından ele geçirildi ve aynı senenin 30 ağustosunda ise, 'Âsil, kendisini firarda bulunan Düdmurra yerine kolak ilân etti. Fakat kânun II. 1910'da yüzbaşı Fiegenschuh kuvvetleriyle Masalit'e giderken Bir-Tavil'de hücumu uğrayarak öldürüldü ve Dār-Für kralı 'Alî Dînâr bundan faydalanarak Vadâ'i'nin şark bölgesini istilâ etti. Diğer taraftan Düdmurra, şimalden yeniden taarruza geçti. Düdmurra, yüzbaşı Chauvelat tarafından Gabga üzerinden geri püskürtüldü. Sonra 8 teşrin II. 1910'da Albay Moll, Masalitlerin başşehri olan Circel'i zaptetti; şehri müdâfaa eden Düdmurra, Moll'ü yaralayarak firâra mecbur etti. Ancak, Düdmurra da, iki teğmen ve beş Avrupalı assubay ile birlikte, Dorothe'de öldürüldü. Biraz sonra, 12 kânun II. 1911'de yüzbaşı Modat, Sanûsî'nin müstahkem makarrı Ndélé (Kutî)'yi zabt ederken, bu çarpışma esnasında Sanûsî öldü. Aynı senenin teşrin I. ayında Kolak Düdmurra, albay Largeau'ya itaatini arz edip tahttan vazgeçti. Böylece 'Âsil, Fransızların himâyesindeki Vadâ'i'nin nihâi hükümdârı oldu; fakat hükümdarlığı ancak birkaç ay sürdü ve 5 haziran 1912'de ikiyüzlülüğünden dolayı tahttan indirildi.

Bu tarihten sonra Vadâ'i, doğrudan doğruya Fransız kolonisi Çad'ın bir kısmını teşkil eden Abeşe muntikası kumandanı tarafından idâre edilmiştir.

Bibliyografya: F. Frensel, *Mémoire sur le Waday*, Bull. de la soc. de géogr. (Paris, 1849), XI; Mohammed İbn 'Omar el-Tûnisî, *Voyage au Ouadây* (Arapça'dan tercüme Perron), Paris, 1851; Nachtigal, *Sahara und Sudan* (Berlin, 1879-1882), III ("Nachtigal'in Vadâ'i'ye Seyahati'nin Fransızca'ya tam tercümesi Joost van Vollenhoven tarafından yapılmış ve Fransız Afrikası komitesince nşr. edilmiştir. Paris, ts.); Henri Carbou, *La région du Tchad et du Ouadai* (Paris, 1912), II. [Jean-Louis Bacqué-Grammont, *A propos de la relation de voyage au Waday de Şayh Muhammad b. 'Alî b. Zaynî'l-âbidin de Tunis*, VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 ekim 1976, Kongreye sunulan bildiriler, TTK Basımevi (Ankara, 1981), II, 1037-1041; Alm. trc. Georg Rosen, *Das Buch des Sudan oder Reisen des Scheich Zain el Abidin in Nigritien* (Leipzig, 1847)].

(MAURICE DELAFOSSE.)

VEDİ'A. VADİ'A (A.), tevdî, muhâfaza, tevdî edenin (*mudî', mustavdi'*) tevdî edilene (*mudâ', mustavda'*), bir şeyi muhâfaza ile daha sonra zarar gelmeden iâdesi için emânet ettiğine dâir akitir. Vadî'a, hem muhâfaza için verilen şeyi, hem de doğrudan doğruya emânet bırakılmak için yapılan mukavele'yi ifâde eder. Muhâfaza, husûsî bir akidle te'sis edilir ve bu sebeple hukukî eserlerde borçlar hukuku bölümünde yer alır. Halbuki emânet edilen mal (*amâna*)'da mukavele yoktur; bilakis mukavelesiz umûmî bir sadâkat vecibesi mevzu bahisdir; bu sebeple tesâdüfî veya bir kasıt olmaksızın birinin eline (*yad*) geçen, meselâ rüzgârın bir evin içine attığı elbise, yahut bulunan şey (*luğa'a*) veya *rehin*, emânet sayılırlar.

1- *Kur'an*'da, vadî'a istilâh olarak değil, ancak, umûmî mânada emânet olarak geçmektedir. İslâm tûmmetinde ısrarlı bir şekilde, akidlere riâyet etmeleri, emânet edilen malı veya rehin verilen şeyi iâde etmeleri istenmekte (*Kur'an*, IV, 61; II, 283) ve bu emirlere uyanlara cennet vâdedilmektedir (*Kur'an*, XXIII, 8 v.d.; LXX, 32). Bu âyetler, putperest Arapların, kendilerine terettüp eden vecibelere ve mukavelelere ne kadar az ve isteksiz riâyet ettiklerini gösterir. Daha sonraki devirlerin fakihleri, "İyilik ve Allah rızası için yardımlaşınız" (V, 3) me'âlindeki âyetin, muhâfaza akdini *Kur'an* yolu ile desteklemek ve onu tavsiyeye şayan bir fiil olarak (*mustahabb*) ortaya koymak için "İyilik ve Allah rızası için yardımlaşınız" me'âlindeki âyeti (V, 3) delil olarak göstermiş ve ondan istifâde etmişlerdir.

2- Hadisler de, emânet edilen malın iâdesini teşvik ederler: "Kendisine bir mal emânet edilmiş olan onu iâde etmelidir" yahut "Sana emânet edilen bir malı, emânet edene geri ver ve seni aldatanı aldatma". Vadî'a'nın kayıp veya telef olması hâlinde, tazminle ilgili birçok hadis bulunmaktadır. Bu halde hiçbir mes'ûliyet terettüp etmemektedir. (İbn Mâca, *Şadâkât*, bâb 7; *Kanz al-ummâl*, VIII, nr. 5443, 5444, 5448, 5449, 5450). Zîrâ, müstevdâ itimâda şayan bir şahıs olarak kabul edilmektedir (*Kanz al-ummâl*, nr. 5444, 5447). Diğer hadislerde, zarûrî ihtimâmı göstermediği veya -bilhassa belirtilmemiş olmakla berâber- hukuka aykırı hareket ettiği için müstevdânın mes'ûliyeti tasvîh olunmaktadır (*Kanz al-ummâl*, nr. 5451, 5452).

3- Fıkıh eserlerinde, vadî'a hakkındaki nazariye ve hukukî münâsebetler, kesin bir şekilde vaz edilmiştir. Fakihlerin nazariyeleri ne göre aşağıdaki kaideler ortaya çıkmaktadır.

I. Muhâfaza, dönülmesi kabil olan bir akit olup (*'akd câ'iz*), her zaman tek taraflı bir arzu üzerine feshedilebilir. Muhâfaza mukavelesinin müteber olması için şu şartlar (*arkân*) aranır:

a. Akdi yapan her iki taraf da, hukukî muâmele yapma ehliyetine sâhip olmalıdırlar. Bu sebeple

reşit olmayan biri (şagîr), akıl hastası (macnûn) ve hacir altına alınmış bir müsrif (safih, mubazzir), ne bir şeyi muhafazaya verebilir, ne de alabilir, yâni ne müddî ve ne de müstevdî olabilir. Reşit olmayan biri, hukukî muâmele ehliyetine sâhip bir şahsa vadi'a verirse, mukavele (akit) teessüs etmez, ancak emânete birâcın mes'ûliyet doğar.

b. Sâdece mal olan şeyler muhafazaya verilebilir. Bu sebeple, msl. temiz olmayan şeyler (nâcis), emânete elverişli değildir.

c. Şekil (şî'a) zarûrî olup, bu da, icâb ve kabûlden, yâni akdi yapan iki tarafın akdi muhafaza hususunda irâde beyanlarından ibârettir. Bir tarafta, bir şeyi muhafazaya verme isteği, diğer tarafta ise onu kabûl etme irâdesi bulunmalıdır. Bu, muayyen kelimelerle yahut beyanlarla veyahud -vadi'a alanın, vadi'a verenin teklifinden sonra sessiz sadâsız o şeyi hemen muhafazaya alması gibi- susarak da olabilir.

II. Vadi'a'yı alanın muhafaza vecîbesi: Vadi'a'yı alan, eşyayı, "aynı nevîden diğer eşyanın muhafazası gibi" yâni örfün tesbit ettiği şekilde muhafaza etmelidir. O, kendi eşyasını muhafazada gösterdiği ihtimâmı göstermelidir; yâni Roma hukukunun ifâdesi ile "kendininkine olduğu gibi ihtimâm etmelidir". Muhafaza yerine gelince, vadi'a, istenilen yerde muhafaza edilebilir. Fakat müddî, muhafaza şekli yahut yeri hakkında tâlimât vermiş ve şartlar ileri sürmüşse, vadi'a'yı alan, mutlaka buna riâyet etmelidir. Bunlar yapılmayarak zarara uğraması ve telef olması hâlinde vadi'a tazmin edilir.

III. Zararı tazmin vecîbesi (zamân): Şayet vadi'a, alanın kabahati olmadan zarara uğrar yahut telef olursa, vadi'a'yı alan tazminle mükellef değildir. O, mücbir sebep ve tesâdüfî hallerde de mes'ûl değildir. Buna mukabil vadi'a'yı alan tafriğ ve ta'addî de dâima mes'ûldür.

a. Tafriğ, onun yapması icâb edenden az yapması, yâni gerekli ihtimâmı göstermemesi hâlinde mevzu bahisdir. Bu da şu hallerde mevcuttur:

1- Şayet o, vadi'a'yı zarardan korumamışsa, msl. o, tevdi edilen katırın yiyecek ve içeceklerini ihmâl etmiş, yahut tevdi edilen elbiseyi güveden temizlememişse; 2- Şayet o, muhafaza tarzında ihmâl göstermiş ve ona, tevdi edenin tâlimâtına uymamışsa.

b. Ta'addî ise, şayet o, "hudutları aşmış, hukuka aykırı davranmışsa", yâni yapmaya me'zûn olduğundan fazlasını yapmışsa bahis mevzuudur. Şu hallerde görüldüğü gibi:

1- Emâneti bir başkasına tevdi etmede ta'addî vardır. Zirâ vadi'a, onu tevdi eden tarafından tanınan, muayyen bir şahsa izhar edilen şahsî itimâda istinad eder. Yalnız, İbn Abî Laylâ'ya göre vadi'a'yı alan onu başka birine tevdi edebilir. Aynı âilenin diğer üyelerine tevdi bulunmak mevzuunda görüşler muhtelifdir. Âile efrâdı olarak, vadi'a'yı

veren ile birlikte oturan ve ev idâresine dâhil olan şahıslar gösterilir: zevce, çocuklar, ebeveyn, hizmetçiler, köleler, ümmü veled. Şafiî fakihleri, kıyâsa uyarak ikinci vadi'a'yı men ederlerken istihšana uyan Hanefî ve Mâlikîler, ona cevaz verirler. Ancak, bütün mezhep akidelerine göre, vadi'a'yı alan, onu muhafaza edebilmek için mücbir sebeplerle, bir başkasına tevdi edebilir. Gemi kazası, yangın, sel, düşman istilâsı gibi hâdiseler, bu nevîdendir.

2- Şayet vadi'a'yı alan, o şeyi kullanır yahut ondan istifade ederse, meselâ-zararı önleme kasdı dışında vadi'a'yı alan kendisine tevdi edilen elbiseyi giyer veya tevdi edilen katıra binerse, ta'addî vuku bulur.

IV. Akdin sona ermesi: Muhafaza mukavelesi vadi'a'nın iâdesi ile münfesh olur. Akdi yapan iki taraf da, istedikleri zaman, muhafaza mukavelesini feshedebilirler.

Şu hâlde, emânet kabil-i rücû bir akid olduğu için, her zaman ve tek taraflı bir arzu ile iade edilebilir. Akdi yapan iki taraftan biri öltür, yahut akıl hastası olursa, akid feshedilmiş olur. Vadi'a, onu alanın, emâneti iâdesine kadar devam eder. Burada yine akdi muhafaza ile akidsiz emânetin farkı göze çarpmaktadır.

Şayet vadi'a'yı alan sebepsiz olarak iâdeden imtinâ ederse, emânetin telef olması hâlinde mes'ûliyetinin derecesi artar. Vadi'a'yı alan, ancak normal zamanda eşyanın mâkul sebeplerle telef olmasından dolayı muâheze edilemezken, yukarıki ahvâlde, vadi'a mâkûl sebeplerle telef olsa bile, iâdede gecikmiş olduğu için mes'ûl olmaktadır.

4- Edebiyatta vadi'a, hikâye mevzuu olarak zaman zaman hiç de küçümsenmeyecek bir rol oynamıştır; Vadi'a vermek ve vadi'a, bilhassa sadâkatsiz ve hilekâr müstevdâ, meşhur motiflerin zuhuru mevzu olmuştur (krş. *Handwörterbuch des Deutschen Märchens*, nşr. v. L. Mäckensen, bk. Unredliche Aufbewahrer [yalancı müstevdâ] tâbiri). Şark edebiyatında en sık tekrarlanan motif, sadâkatsiz ve tekrar tekrar aldatan müstevdânın durumudur. Vadi'a alan yalancı kişiye misâl olarak kadı da gösterilmiştir. Esastaki hukukî münâsebetleri tahlil etmek ve motifleri ortaya koymak uzun süreceği için, burada en belli başlı eserler gösterilmiştir: İbn al-Cavzî, *Kitâb al-azkiyâ* (Kahire, 1277), s. 55; al-Vaivât, *Çurur al-hesâ'is* (Bulak, 1284), s. 98; R. Basset, *Revue des Traditions popul.* (1891), VI, 66 v.d.; Chauvin, IX, 13; Born Juda's, II, 237; *Hikâyât-i Latîf*, Lucknow, 1912 (trc. A. Heyne), nr. 10, 23, 30; Leszinski, *Pers. Schnurren*, nr. 40; Th. Menzel, *Der Zauberspiegel* (Hanover, 1924), s. 89; R. Köhler, *Kl. Schriften*, II, 491; Zachariae, *Kl. Schriften*, s. 167, 390; *SBPr. Ak. W.*, 1883, s. 586; G. Jacob, *Türk. Bibl.*, V, 25; *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde*, XVIII, 69.

Bibliyografya: O. Spies, *Das Depositum nach islamischem Recht, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XLV, 241-300 ve burada verilen fıkıh eserleri. Ayrıca Avrupalı müelliflerin eserleri: Sachau, *Muh. Recht* (Berlin, 1897), s. 667 v.dd.; van den Berg, *Principes du droit musulman* (Cezayir, 1896), s. 107; *Khalil, Muhtaşar o sommario del diritto malechita* (trc. Santillana), Milano, 1919, II, 407 v.dd.; Query, *Droit musulman* (Paris, 1871), I, 529 v.dd.; N. v. Tornauw, *Das moslemische Recht* (Leipzig, 1855), s. 109 v.dd.

Vadi'a vesikaları nın neşredildiği yerler: Franc. Codora, *Origines del Justicia de Aragón* (= *Colección de estudios árabes*, II), Zaragoza, 1897, s. 453 v.dd.; *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), s. 189 v.dd.

(OTTO SPIES.)

VEFÂ, VAFÂ ve VAFÂ'Î. Bu isim ve mahlas ile Türk, İran, Arap, Hind v.s. asıllı birçok tanınmış şahsiyet vardır.

1. VAFÂ-Yİ KUMÎ. Asıl adı, Mirzâ Şaraf al-Dîn 'Ali Hân Husaynî olup, XVIII. asırda yaşamış bir İran şâiridir. Yedinci imam Musâ Kâzım'ın kızı, sekizinci imam 'Ali Rızâ'nın kız kardeşi Fâtîma'nın Kum [b. bk.]'daki merkadinin mütevelliliğini yapan bir âilenin çocuğudur (Luğî 'Ali Big Âzar, *Âtaşkada*, Bombay, 1277, s. 436; krş. Rızâ-Kulî Hân Hidâyat, *Macma' al-fuşahâ*, nşr. Mazâhir Muşaffâ, Tahran, 1336-1340 hş., VI, 1090. Şâirin ismi, birinci kaynağa göre "Mirzâ Şaraf al-Dîn", ikincisine göre ise "Mirzâ Aşraf" dir). Muhammed Kudrat Allâh'a göre (*Natâyic al-afkâr*, nşr. Ardaşir-i Hâzî, Bombay, 1336 hş., s. 769) Vafâ, iyi bir insan ve kudretli bir şâirdir. Nâdirlerin saltanat devri sonlarında Hindistan'a gidip orada 30 seneye yakın iyi bir hayat sürdü. 1180 (1766)'de ömrünün son senelerini geçirmek üzere Kum'a döndü (*Macma' al-fuşahâ* ve *Âtaşkada*, göst. yer.). Bir ara Mekke'ye gidip hacc farızasını yerine getirdi (*Âtaşkada*, göst. yer.). Nihâyet 1194 (1780) senesinde hayata veda etti (*Natâyic al-afkâr*, s. 770; Muhammed Şiddîk, *Şam'-i ancuman*, Hindistan, 1293, s. 520; Muşaffî Gulâm-i Hamadânî, *İkd-i şurayyâ*, Avragâbâd, 1934, s. 59). Şâirden bize, *Luğî-i manzum* adlı bir küçük mesnevî (bir nüshası, Bengal Şarkiyatcılar Kütüphanesi'ndedir) ile *Divân*'ı (nüshaları için bk. A. Sprenger, *Catalogue of Oudh*, Kalküte, 1854, I, 548; H. Ethé, *Catalogue of the Pers. Mass. in the Library of the India Office*, I, nr. 1718; W. Ivanow, *Descriptive Catalogue*, Kalküte, 1924, s. 398. Meclis ve Tebriz Millî Kütüp. nüshaları için bk. A. Munzavî, *Fihrist-i nushahâ-yi haftî-i Fârsî*, nşr. R. C. D., Tahran, 1348-1353 hş., III, 2602) kalmıştır.

2. VAFÂ-Yİ AŞRAFÎ. Adı Mirzâ Mahdî-Kulî olup, milâdî XIX. asır İran münşilerindendir. Safevîler zamanında İran'a yerleşen bir Gürcü âilesine men-

suptur. Mu'tamad al-Davla Minûçîhr Hân'ın sır kâtipliğini yapan Vafâ'î, münşiliği yanında, bâzan "Vafâ" mahlası ile Farsça şiirler de yazmıştır. (*Macma' al-fuşahâ*, VI, 1991).

3. VAFÂ-Yİ DİHLAVÎ. Adı Şâh Muhammed ve şiirdeki mahlası "Vafâ" olup, Dehlî'de bir kölenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Tahsilini bitirdikten sonra, Mirzâ Afzâl Sarhös, Şâh Gulşan ve Mirzâ Cadal'in hizmetine girip bunlardan istifade ederek, bilhassa tarih düşürmede şöhet kazanmıştır. Bir ara Dehlî'den Bengal'e giderek oranın hâkimi Navvâb 'Ali Vardîhân Mahâb Cang'in hizmetine girmiş ve bu ülkede birçok mücadeleye şâhit olup gördüklerini bir tarih risâlesi hâlinde kaleme almış; yine Mahâb Cang'in zaferlerini nazma çekmiştir. Ömrünün sonlarında dünyadan el çekip, Şâh Muhammed'in müridi olmuş ve 104 yaşında vefat ederek (1190=1776) Azîm-âbâd'da mürsidinin yanına defn olunmuştur ('Ali İbrâhîm Hân Halil, *Şuhûf-i İbrâhîm*, II, Berlin Devlet Kütüp., nr. 663, var. 367b-368a).

4. VAFÂ-Yİ FERÂHÂNÎ, sâdâtdan olup asıl adı Mirzâ Muhammed-i Husaynî'dir. Rızâ-Kulî Hân'a göre (*Macma' al-fuşahâ*, VI, 1089) Mirzâ 'İsâ (ölm. 1237=1822)'nin birâderi, Hayyâmpur ve Munzavî'nin tesbitlerine göre (*Farhang-i şuhânvarân*, s. 650; *Fihrist-i nushahâ-yi haftî-i Fârsî*, III, 2602) de, amcasıdır. Meşhur bir münşî olup "Vafâ" mahlasıyla şiirler de yazmıştır (Mu'in, *Farhang-i Farsî ve EI*, mad. WAFÂ). Önce Zend Şâdik Hân'a vezirlik yapmış; bu hânedânın yıkılışından sonra, Kaçarların hizmetine girip, bilhassa tahsil ve terbiyenin yükselmesine çalışmıştır. 1209 (1794) senesinde Kazvin'de vefat eden (*Macma' al-fuşahâ*, VI, 1097; 'Ali Mudarris al-Tabrizî, *Rayhânât al-adab*, 1326-1333 hş., IV, 296 v.d.; Ma'sûm 'Ali, *Tarâ'îk al-hakâ'ik*, Tahran, 1317-1319 hş., III, 112; krş. Mu'in, göst. yer.) Vafâ-yi Farâhânî'den, bir dîvan, *Fîrûz u Şâh* adlı bir mesnevî, ayrıca 7 küçük mesnevî ile kıt'a ve kasîdelerini ihtivâ eden bir külliyyât kalmıştır (Tahran'daki yazma nüshaları için bk. Munzavî, *Fihrist-i nushahâ-yi haftî*, III, 2602; IV, 3033).

5. VAFÂ-Yİ İŞFAHÂNÎ (1110-1193=1698-1779). Asıl adı Ağa Muhammed Amîn olup, Âlemgir zamanında Hindistan'a giden ve orada büyük itibâr kazanan Muhammed Takî Hân'ın oğludur. İlçipur'da dünyaya gelmiş ve iyi bir tahsil görmüş, bilhassa Şayh Mahîmud Mâzandarânî ve Şayh Gulâm Muştâfa İnsân'dan istifade etmiştir. Şiirde "Vafâ" mahlasını kullanmış ve ömrü boyunca şiir ve inşâ ile meşgul olmuştur (*Natâyic al-afkâr*, s. 756; *Şam'-i ancuman*, s. 519).

6. VAFÂ-Yİ ŞİRÂZÎ (1224-1286=1809-1869). Asıl adı Mirzâ Hasan 'Ali olup, "Büyük Mirzâ" nâmıyla meşhur hekim ve "Niyâz" mahlaslı şâir Mirzâ Sayyid 'Ali'nin oğludur. Babasının yanında tahsil

edip, tıp ve teşrihte temâyüz etmiştir. Nestâhlikte ve şiir yazmakta mahâret gösterip bir divan tertip etmiştir. 1254 (1838) 'te Şiraz'dan Bombay'a ve müteakıp sene Mekke ve Medine'ye gitmiştir (Mîrzâ Hasan Husayn Fasâ'i, *Fasnâmâ-i Nâşirî*, Tahran, 1314 hş., II, 119 v.d.). Tıp tahsilini tamamlamak için bir müddet Paris ve Londra'da kalmış; Hindistan'a döndükten sonra senelerce Kalküte'de hekimlik yapmış ve tedrisatta bulunmuştur. Meşhed'e gitmek üzere Bombay'a geldiği sırada vefat etmiştir (*Fars-nâma*, II, 120; 'Ali Hasan Hân, *Şubh-i gulşan*, Hindistan, 1295, s. 595; Muid Dâvar, *Mîr'ât al-faşâha*, vâv harfi).

7. ŞEYH VAFÂ (ölm. 896=1491), Konyalı Şeyh Muslihüddin Mustafa, Bursa'da medfun Abdülâtîf Kudsi'nin halifesi olup zâhir ve bâtin ilimlerini hazmetmişti. Üç dilde ârifâne şiirler yazmış, birkaç eser te'lif etmiş ve İstanbul'da kendi adıyla anılan Vefa semtinde gömülmüştür (Latîfi, *Tezkîre*, Kayseri, Râşid Ef. Kütüp., nr. 1160, birinci fasıl, var. 19b-20a; M. Tâhir, *OM*, I, 181. Şeyh Vefâ, bâzı Kaynaklarda daha çok İbn Vefâ olarak zikredilir, bk. Mecdî, *Şaka'ik tercümesi*, İstanbul, 1269, s. 108, 195 v.d., 215 v.d., 236, 251, 263, 292, 298, 356, 364, 433; krş. Atâî, *Şaka'ik Zeyli*, İstanbul, 1268, I, 71).

Vafâ isim ve mahlasıyla tanınan diğer mühim şahsiyetler şunlardır: Sultan Ahmed Calâyir (ölm. 1410 m.)'in halası ve mürebbiyesi olup onun emriyle öldürülen Vafâ Hâtun (Mîr H'vând, *Ravzat al-şafâ*, Tahran, 1338-1339 hş., VI, 342 v.d.); Aka 'Ali Aşraf'ın "Mudarris" lakaplı oğlu ve XIX. asır ediplerinden Şiraz'lı Aka Abu'l-Kâsim Vafâ Dâvar, *Mîr'ât al-faşâha*, vâv harfi; Hayyâmpür, *Farhang-i suhanvarân*, s. 650); *Riyâz al-su'arâ* sahibi 'Ali Kuli Hân Vâlâ-i Dâğıstânî'nin hala-zâdesi 'Ali Mardân Big Vafâ (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367b; *Şubh-i gulşan*, s. 497 ve *Farhang-i Suhanvarân*, s. 651'e göre *Vafâ-i-i Dihlavi*); Hâcî 'Ali Asgar'ın oğlu olup Nâşir al-Dîn Şâh (ölm. 1848) devri şâirlerinden Mâzenderan'lı Hâcî Husayn-i Kuli Hân Nûrî Vafâ Madâyiğ Nigâr, *Ancuman-i Nâşirî*, *ancuman* 4, nr. 6; Hayyâmpür, s. 650); el-yazması divanı bulunan Rampur'lu Hâcî Gul Muhammed Vafâ (*Şubh-i gulşan*, s. 599; Munzavî, *Fihrist...*, III, 2601); nazım ve nesirde mahâret sahibi ve Afganlıların münşisi olup, Vâlâ-i Dâğıstânî'nin *Riyâz al-su'arâ*'sında övülen, Kanderhar'lı Mîrzâ İbrâhîm Vafâ (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a); XIII. (XIX.) asır ediplerinden Esterâbâd'lı Mîrzâ Husayn Vafâ (Hayyâmpür, *Farhang*, s. 549); Nâdir Şâh devrinde yaşamış, Hemedan'lı Mîrzâ Muhammed 'Ali Vafâ (*Şubh-i gulşan*, s. 596); Vâlâ-i Dâğıstânî'nin çağdaşı olup tabâbet ve şikeste yazıda mâhir, İran asıllı Mîrzâ Muhammed 'Ali Vafâ (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a); yine XIX. asır ediblerinden Zavâra'lı Mîr-

zâ Muhammed 'Ali Tabâtabâ'i Vafâ Mudarris, *Rayhânât al-adab*, IV, 297; krş. *Farhang-i suhanvarân*, s. 650); Nâdir Şâh devri ediblerinden, "Aka-si Big" nâmiyle meşhur, Kum'lu Mîrzâ Muhammed Hâsim-i Husayn Vafâ (Şabâ, *Rûz-i rûşan*, Hupal, 1297, s. 760 v.d.; *Şuhuf-i İbrâhîm*, II, 367b'de: Kum'lu Mîrzâ Şaraf al-Dîn 'Ali Vafâ); Navvâb Muhammed Taî Hân Tarakkî-i Fayzâbâdî'nin kardeşi, Lâknov'lu Mîrzâ Sayyid Vafâ (*Şubh-i gulşan*, s. 595); Hemedan mülhakatından Sirkân'lı şâir Muhammed Kâzîm Vafâ (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a *Şubh-i gulşan*, s. 594'te Vafâ-yi Toysirkânî mahlas ve nisbesiyle zikredilen Mollâ Muhammed Kâzîm bu zât olmalıdır. Zirâ Tüy ve Sirkân kasabaları birbirine çok yakın olup bir arada da anılmaktadırlar (bk. Mu'in, *Farhang-i Fârsî*, V, mad. "Tûsirkân"); Şâzîlî tarikatı mensûbu olup, divanı ile bir çok eserin sâhibi Muhammed Vafâ al-Şâzîlî (702-765=1302-1364, al-Zirkli, *al-A'lâm*, VII, 267); Navvâb Barq-i Cang Bahâdîr'in halefi ve 'Ali Şâh Türkî'nin çağdaşı, Haydârâbâd'lı Navvâb Muhammed 'Omar Hân Bahâdîr Vafâ ('Ali Şâh Türkî, *Çaşm didâ*, Hindistan tab'ı, s. 129, krş. *Farhang-i suhanvarân*, s. 650); Hindistan'da yaşadıkten sonra İsfahan'da vefât eden, Herat'lı Mollâ Vafâ (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a); Şayh Muhammed Husayn Şayh al-İslâmî Şirâzî'nin oğlu, "Safâ" mahlası ve Şiraz'lı Şayh Muhammed Bâkir Vafâ (*Rayhânât al-adab*, II, 479 v.d.; Dâvar, *Mîr'ât al-faşâha*, vâv harfi). Haleb'li âlim, şâir, mutasavvîf, çeşitli te'lifâtla iki divan sâhibi Şayh Muhammed b. Muhammed Vafâ (1179-1264=1765-1847) veya Şayh Vafâ-i al-Rifâ'i (bk. *al-A'lâm*, VII, 299).

Müstakim-zâde Süleyman Sâdeddin'in amcası Müstakim-zâde Şeyh Vefâ (Mustafa b. Mehmed b. Yûsuf b. Muzaffer Müstakim, ölm. 1126=1723; Sâlim, *Tezkîre*, İstanbul, 1315, s. 708; Müstakim-zâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 539); XII. (XVIII.) asır şâirlerinden Edirneli Mehmed Vefâ b. Müslim Ahmed (M. Tâhir, *OM*, I, 166).

Diğer Vafâ'lar için bk. Dâvar, *Mîr'ât al-faşâha*, vâv harfi; *Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a v. dd.; *Farhang-i suhanvarân*, s. 649 v.d.; *Şubh-i gulşan* s. 594; Sâlim, *Tezkîre*, s. 708 v.d.

VAFÂ'Î, Vefâî mahlas ve nisbesiyle tanınmış şahsiyetlerin başlıcaları şunlardır:

1- Yezd'li AKA MUHAMMED VAFÂ'Î, çağdaşı Rizâ Kuli Hân Hidâyat (*Macma' al-fuşâhâ*, VI, 1090) 'e göre, devrinin büyüklüklerini medhetmiş İran şâiridir (Cl. Huart, *EI*, mad. WAFÂ'da mahlasını "Vafâ" olarak göstermiştir; krş. *Macma'*..., göst. yer.; 'Abd al-Husayn Âyatî, *Târîh-i Yazd, Gulbâr-i Yazd*, 1317 hş., s. 342 v.d.).

2- Tefrîş'li MÎRZÂ 'ABD ALLÂH HÂN VAFÂ'Î, 'Abd Allâh Big namıyla meşhur XIX. asır İran şâirlerinden olup, bir müddet şehzâde Navvâb Zill al-Sultân ve Şayh 'Ali Mîrzâ'nın hizmetinde nedim

olarak bulunmuş ve seyahat maksadı ile bir ara Şiraz'a gitmiş (*Macma' al-fuşâhâ*, VI, 1170; krş., *EI*, mad. WAFÂ), ömrünü riyâzetle geçirmiş, iyi huylu bir dervîştir (*Macma' al-fuşâhâ*, göst. yer.; krş. *Farhang-i suhanvarân*'daki kaynaklar).

3- Horasan'lı VAFÂ'Î. Asıl adı Emîr Ahmed Hacı Big Vefâ'î olup Kâşgarlı Sultan Melik'in oğludur. Çağdaşı Ali Şîr Nevâ'i'ye göre (*Macâlis al-nafâ'is*, Topkapı Sarayı, Revan Köşkü Kütüp., nr. 808, var. 683a), güzel yüzlü, iyi tavırlı ve üstün ahlâklı olup Herat'ta yetişmiş; orada ve Semerkand'da hâkimlik ve bir ara devrin hükümdârına nâiplik yapmıştır. Aynı zamanda kahraman bir asker olan Hacı Big'in "Vefâ'î" mahlası ile yazdığı şiirleri bir divân'da toplanmıştır (*Macâlis al-nafâ'is*, göst. yer. ve var. 674a; krş. Fâhrî-i Harâtî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ'is*, Tahran, 1323 hş., s. 114).

4- Cezerî-oğlu VEFÂÎ. Asıl adı Mahmûd olup, annesi Molla Fenârî'nin kız kardeşidir. İran'da ilim tahsil etmiş, sonra dönüp Fâtih'e nişancı olmuş ve bu hükümdardan çok itibar görerek, onun nedim ve musâhibi olmuştur. Sultan Bâyezid II.'in veziri Kasım Paşa'yı o yetiştirmiştir. Fesâhat ve belâgat sâhibi olan Cezerî-oğlu, üç dilde şiir yazmıştır. Osmanlı sâhasına inşâ üslûbunu onun getirdiği nakledilir (Sehî Bey, *Heşt Bihişt*, faksimile nşr., Harvard, 1978, s. 319 v.d.).

5- Âmul'lu VEFÂÎ. Muhammed Âmulî'nin oğlu olup Sultan Bedü'z-zaman Mîrzâ'nın hizmetinde bulundu. Önce "Vafâ'î" mahlasını kullanmışsa da, Ahmed Hacı Big'in "Vafâ'î" mahlasıyla yazdığı şiirlerin meşhur olması üzerine, Nevâ'i'nin ısrârı ile medh ettiği Bedü'z-zamân'ın adına uygun düşen Zamânî mahlasını aldı (*Macâlis al-nafâ'is*, 3 meclis, var. 674a). Daha çok gazelde başarı gösteren bu şâirin, doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir (Fâhrî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ'is*, s. 76; İbn al-Mubâarak Kazvinî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ'is*, Tahran, 1323 hş., s. 252; krş. Sa'îd Nafîsî, *Târîh-i nazm u naşr*, III, 707).

6- Gurgânî VAFÂ'Î. Tam adı Mîrzâ İbrâhîm b. Sulaymân Şâh b. Hân Mîrzâ b. Sultân Muhammed b. Sultân Abû Sa'îd b. Timur al-Gurgânî olup Timur'lu şehzâdelerdendi. Bedaşşan hâkimi iken, 967 (1560)'de Belh'i zabt etti; fakat şehrin eski hâkimi Mîr Muhammed Hân b. Cânî Big ile yaptığı savaşta Özbeklere esir düşerek aynı sene içinde öldürüldü. Hoş tabiatlı ve cesur olup ilme râğbet göstermiş, Vefâî mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır. Farsça rubâîleri zamanımıza kadar gelmiştir (Şabâ, *Rûz-i rûşan*, s. 762 v.d.; Sa'îd Nafîsî, *ayn. esr.*, I, 560, 574; II, 836).

7- İsfahan'lı VEFÂÎ. Zeyn Han Gönültaş'ın hizmetinde bulunarak "Vefâî" mahlasını kullanmış şâirlerden biridir. Şâdîkî Kitabdar'ın (*Macma' al-havâşş*, Tebriz, 1327 hş., s. 289), ayyaş, perişan kılıklı, şâirce davranır biri olarak tavsif ettiği Vefâî

ile, *Şuhuf-i İbrâhîm* (II, var. 367a)'de perişan kılığıyla Hindistan'a gidip orada şiir san'atinde ilerlediği kaydedilen "Mavlânâ Vafâ'î-i İsfahânî" aynı zât olmalıdır. Kendisinin ve babasının adı bilinmeyen bu şâirin, Ekber Şâh devri ricâlerinden birinin oğlu olduğu, bir müddet askerlik hizmetinde bulunduğu, çok seyahat edip bu arada hacca gittiği, gazel vâdisinde zamanının ileri gelen şâirlerinden biri olduğu v.s. nakledilir ('Abd al-Kâdir Kâdirî, *Muntaḥab al-tavâriḥ*, Kalküte, 1865-1867, III, 385; Nizâm H'vâca Nizâm al-Dîn Ahmed, *Ta-bakât-i Akbarî*, Kalküte, 1927-1931, II, 516; *Şubh-i gulşan*, s. 596; krş. *Târîh-i nazm u naşr*, I, 430).

8- Ekberâbâd'lı VAFÂ'Î (ölm. 940=1533). Tam adı, Şayh Zayn al-Dîn Vafâ'î-i H'vâfi-i Akbarâbâdî olup, Babur ve oğlu Humâyûn Şâh devri emirlerinden ve "Vafâ'î" mahlasını kullanan şâirlerindendir. Babur Şâh zamanında sadâret makamına yükselen bu zât, muamma yazmada üstad idi. *Babur-nâme*'yi Çağatayca'dan Farsça'ya tercüme ettiği gibi, 899-932 yılları vekayini ihtivâ eden "*Târîh-i fath-i Hindustân*"ı da kaleme almıştır. Ekberâbâd'da yaptırdığı medrese hazîresinde medfundur (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a; krş. *Şubh-i gulşan*, s. 596 v.d.; *Rayhânât al-adab*, IV, 297 v.d.; *Tazkîra-i Hâşimî*, vâv harfi; 'Ali Şâhib Rahmân, *Tazkîra-i 'Ulama-i Hind*, Laknav, 1914, s. 68 v.d.; *Muntaḥab al-tavâriḥ*, I, 341 v.d., 371 v.d.; *Târîh-i nazm u naşr*, I, 361, 411; II, 836; Şemseddin Sâmî, *Kamusu'l-lâm*, İstanbul, 1316, VI, 4688).

9- Dekken'li VAFÂ'Î (ölm. 941=1534). Tam adı, Sultân İsmâ'il 'Adîlşâh b. Yûsuf 'Adîlşâh-i Dakhânî yahut 'Osmânî (*Macma' al-fuşâhâ*, I, 126) olup, 'Adîlşâhlar [b.bk.] hânedânının ikinci hükümdârıdır (916-941=1510-1534). Bîcâpur'da küçük yaşta tahta çıkmış, adâlet ve cesâretle hüküm sürmüş, âlim ve san'atkârları himâye etmiştir. Müskî ve şâirlikte mahâret sâhibi olup, bilhassa gazel tarzında muvaffak olmuştur (*Macma' al-fuşâhâ*, I, 126 v.d.; Siddîk, *Şam'-i ancuman*, s. 518; Şabâ, *Rûz-i rûşan*, s. 761 v.d.).

10- VEFÂÎ DEDE nâmiyle meşhur Şeyh Abû Bekir (ölm. 991=1582), menâkıp ve kerâmet sâhibi olup, Arapça ve Farsça şiirler yazmış; Nâbî tarafından medh olunmuştur. Haleb'de medfundur (Esrar Dede, *Tezkîre-i Şu'arây-ı Mevlevîye*, Süleymaniye, Hâlet Ef. ilâvesi, nr. 109, var. 115b-116a; Latîfi, *Tezkîre*, var. 19b; Ali Enver, *Semâhâne-i edeb*, İstanbul, 1309, s. 246).

11- AHMED VEFÂÎ (ölm. 1005=1597). Zikri geçen Vefâî Dede'nin müridi, halifesi ve post-nişini olan Kârî Şeyh Ahmed Vefâî'nin Arapça eserleri Haleb ve Şam şâirleri arasında itibar görmüştür. Kendisi, Haleb'de Vefâîye dergâhındaki türbesinde medfundur (*Semâhâne-i edeb*, s. 201). "Vefâî" mahlas ve nisbesini kullanmış diğer şâir ve müelliflerin başlıcaları şunlardır: Bedaşşan vâ-

lisi Mîrzâ İbrahim Vafâ'î (ölm. 967=1560; *Hayyâmpür*, s. 651); XIII. (XIX.) asır şâirlerinden Vafâ'î-i Dihlavi (Mushafî, *İkâ-i Şurayyâ*, s. 61; *Şubh-i gulşan*, s. 596); Ekber Şâh zamânında bir müddet Hindistan'a gidip sonra İsfahan'a dönen, Farsça bir divân sahibi Herath Vefâî (*Rûz-i rûşan*, s. 761; *Şubh-i gulşan*, s. 597; *Sam'î-i ancuman*, s. 521; krş. Munzavî, *Fihrist*, III, 2603); Sâm Mîrzâ'nın muâsırı Erdebil'li şâir Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmi*, nşr. Rukn al-Dîn Humâyûn, Farruh, Tahran, 1346 hş., s. 275; Muhammed 'Alî Tarbiyat, *Dânişmandân-i Azerbaycan*, Tahran, 1314 hş., s. 394; *Şubh-i gulşan*, s. 596); şâir Zâmîrî (ölm. 973=1565/1566)'nin oğlu İsfahan'lı Kôr Vefâî (*Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a; Amin Ahmed Râzî, *Haft İḳlîm*, mad. İsfahan; *Târîh-i nazm u naşr*, I, 532; *Tazkira-i Höşgü, vâv harfi*); İmâdiyeli Kürd Vefâî (Azar, *Âtaşkada*, s. 27; *Sam'î-i ancuman*, s. 519; krş. *Hayyâmpür*, s. 651); XVI. asır şâirlerinden Meshed'li Kôr Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmi*, s. 267); Mollâ Husayn Vafâ'î (*Rûz-i rûşan*, s. 762; krş. *Hayyâmpür*, s. 651); X. (XVI.) asır şâirlerinden ve Nurbahşiya şeyhlerinden Rey'li Vafâ'î (*Tuḥfa-i Sâmi*, s. 295); aynı asırda yaşayan İran şâirlerinde ve bir vezir âilesinden, hattat Simnân'lı Vafâî (*Tuḥfa-i Sâmi*, s. 270); şâir ve tarih âşînâ Sebzvâr'lı Vafâ'î (*Tuḥfa-i Sâmi*, s. 258); Farsça divânı 1296'dan sonra Bombay, Tahran ve İsfahan'da defalarca basılmış olan Şusterli Mollâ Fath Allâh b. Yûsuf Vafâ'î (ölm. 1304=1887; *Rayḥanat al-adab*, IV, 298; Munzavî, *Fihrist*, III, 2603) ile bu şâiri medh edenlerden Mîrzâ 'Abd al-Rasûl Vafâ'î (İbn Yûsuf Şîrâzî, *Fihrist-i kitâbhâna-i Maclis-i Şûrâ-yi Millî*, Tahran, 1318-1321 hş., s. 679; Munzavî, *Fihrist*, III, 2602); babası ve dedeleri Türk emirlerinin hizmetinde bulunan, X. (XVI.) asır şâirlerinden Tacikistan'lı ve Türk asıllı edip Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmi*, s. 353). şâir Tön'lu Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmi*, s. 290); Vefâî İmam-Kulî Mîrzâ b. Şahrûb Mîrzâ (ölm. 1213=1895; Arif Hikmet Bey, *Tezkire*, Ali Emiri, tarih, nr. 789); XIII. (XIX.) asır şâirlerinden Tiran'lı Vefâî Hacı Edhem Bey (*Divân*'ının Üniv. Kütüp., TY 1017'deki nüshasının tavsifi için bk. *İstanbul kütüphaneleri Türkçe yazma divanlar kataloğu*, İstanbul, 1969, IV/1, 1057).

"İbn al-İbâkî" diye de mâruf, Kabire'li âlim ve müellif 'Abd al-'Aziz b. Muhammed al-Vafâ'î (811-876=1408-1471; *Kaşf al-ğunûn*, İstanbul, 1943, II, 1502, 1932, 1949, 2010; Bağdadlı İsmâil Paşa, *İzâh al-maḳnûn*, İstanbul, 1947, II, 236, 659; ayn. mll., *Hadiyyat al-'arifin*, İstanbul, 1967, I, 583; krş. Brockelmann, *GAL*, II, 129; *Suppl.*, II, 160; Kaḫḫâla, *Mu'cam al-mu'allifin*, V, 261); Humus'lu târihçi, divan sahibi, şâir 'Abd al-Hadî b. 'Omar al-Vafâ'î (1259-1328=1843-1910; Kaḫḫâla, *ayn. esr.*, VI, 204); XII. (XVIII.) asır âlim ve müelliflerinden 'Ali b. Câbir al-Vafâ'î (*ayn. esr.*,

VII, 50); Mutasavvî ve divan sâhibi şâir Haleb'li Husayn b. 'Ali b. Muhammed al-Vafâ'î (1112-1156=1700-1743; *Hadiyyat al-'arifin*, I, 325; *İzâh al-maḳnûn*, I, 537; krş. *Mu'cam al-mu'allifin*, IV, 37); XI. (XVII.) asır âlim ve müelliflerinden Husayn al-Vafâ'î (*Mu'cam al-mu'allifin*, IV, 67); kelâm âlimi, sûfi ve müellif Kâşim b. 'Isâ b. Halil al-Vafâ'î (ölm. 960=1553; *İzâh al-maḳnûn*, I, 374; *Hadiyyat al-'arifin*, I, 832); aslen Bilbisli olup Kûdüs ve Dimâşk'ta ikamet eden vâiz ve müellif Muhammed b. İbrâhîm al-Vafâ'î (ölm. 937=1531; *Mu'cam al-mu'allifin*, VIII, 218); Muḡlahî âlim ve müellif Mehmed Vefâî b. Mahmud (ölm. 940=1533; *Keşfü'z-zunûn*, I, 347, 443, 501, 703; II, 844, 916, 1373, 2024; *Hadiyyat al-'arifin*, II, 324; Meccî, *Şakâyiḫ* trc., s. 480, v.d.; krş. *GAL*, *Suppl.*, II, 641; M. Tâhir, *OM*, II, 17); aslen Maḡribli olup Mısır'da yerleşen sûfi müellif Muhammed b. Yûsuf b. 'Abd al-Vahhâb al-Vafâ'î (ölm. 1228=1813; *Mu'cam al-mu'allifin*, XII, 180).

Vefâî mahlas ve nisbeli diğer zevat için bk. *Şuhuf-i İbrâhîm*, II, var. 367b v.dd.; *al-Zarî'a ilâ tasnîf al-Sî'a*, IX, "Vafâ" ve "Vafâ'î" maddeleri: *Âtaşkada*, nşr. Ca'far Şâhidî, Tahran, 1337 hş., s. 24, 423; *Farhang-i suḫanvarân*, s. 650 v.dd.; *Mu'cam al-mu'allifin*, Dimâşk, 1957-1961, XV, 321; Muḡid b. Mîrzâ Muhammed Dâvar, *Mir'at al-faşāḫa, vâv harfi*; Arif Hikmet, *Tezkire*, Millet Kütüp. Ali Emiri, tarih, nr. 789, var. 64b; *GAL*, *Suppl.*, III, 776. *Bibliyografya*: Metinde gösterilmiştir.

(NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

VEFK. VAFK, (A. c. *avfāk*), üzerinde belli kaidelere göre sayıların, harflerin veya kelimelerin yazıldığı hânelere ayrılmış, satranç tahtası gibi, bir kare olup, hastalıklara karşı ve diğer bütün maksatlar için nüsha (muskâ) olarak takılır, yahut her çeşit sihir (büyü) için kullanılabilir.

Vefkin en basit olanı, şekil 1'de görüldüğü üzere her biri numaralandırılmış dokuz hâneli karedir. Bu, *lō-şū* adıyla Çin edebiyatında geçer. Destânî imparator Yü (M. ö. 2200)'nün bunu, Hoang-Ho nehrinden çıkan bir kaplumbağanın sırtında görmüş olduğu rivâyet edilir. Arap edebiyatında vefk, aynı tertiple ilk defa, eserlerinin telifini bugün milâdî 900'lere çıkarmamız gereken Câbir b. Hayyân'ın *Kitâb al-mavâzin*'inde görülür. Bu eserde Balinas (Tyana'lı Apollonius)'a atfedilen vefk'in kullanılmamış iki bez parçasına yazılıp doğum sancısı çeken annenin ayaklarının altına bağlandığı takdirde, doğumu kolaylaştıracağı söylenir. al-Câzzâlî (450-505=1058-1111), *al-Munḫiz minâ'l-zalâl* [(İstanbul, 1287, s. 64 v.d.; Türkçe trc. A. S. Furat, İstanbul, 1972, s. 82)]'inde, buna benzeyen ve aynı maksatla kullanılan bir muskâ tasvir eder ki, bugün de hâlâ "al-Câzzâlî'nin hâtemi" adıyla kullanılmaktadır [(İbn Haldun'un *al-Muḫaddima*'si tercümesinde (bk. *bibl.*) metne eklediği bir not-

ta, Ahmed Cevdet Paşa (III, 167), "hâtem-i Gaz-zâlî" den bahsederek, al-Kişnâvî al-Fullânî (1154=1741)'nin *Bahcat al-afāk*'ında (bk. *bibl.*) bu hususta tafsillatlı bilgi bulunduğunu söyler.]

4	9	2	15
3	5	7	15
8	1	6	15
15	15	15	

Şekil 1.

Sayıların dizilişindeki esas, enine boyuna veya köşeleme olmak üzere her dizinin yekûnunun daimâ 15'i vermesidir. Bu ancak 5 rakamının orta kareye, çift rakamların köşelere ve tek rakamların da ara hânelere konulmasıyla mümkün olur. Şekil 1'de görüldüğü başka 7 ayrı tertip yapılabilir; fakat dizilerin kaydırılması veya yerlerinin değiştirilmesiyle kolayca elde edilebildiklerinden dolayı bunlar esasta birinci şekilden farklı değildiler. *İḫvân al-şafa'* risâlelerinde, vefk cedvelinin doldurulması, satranç taşlarının hareket tarzları ile tasvir edilmiştir. Abraham ben 'Ezra (1092-1167)'nin *Sefer ha-šem* adlı eserinde dizilerin yekûnundan dolayı Tanrı'nın adıyla vefk arasında bir âlaka te'sis edilmiştir. 15=π. Köşelerdeki rakamlar, husûsiyetle kuvvetli bir sihir gücü taşıdığı kabul edilen Arapça بـ د هـ *budûh* [bk. mad. BEDÜH] kelimesinin ebced hesabıyla sayı değerini teşkil ederler ki, bu oldukça kuvvetli bir tılsım olarak telâkki edilir. Arap hal-tercümeleri müelliflerinin ifâdelerine inanmak gerekirse, Şâbit b. Kurra (221?-288=826?-901)'nin vefklere dâir telifi vardı. Buna göre, bu riyâziyecinin sâdece dokuz hâneli cedvel ile iktifâ etmeyip aynı zamanda 16, 25, 36 ve daha çok hâneli cedvellerin nasıl teşkil edileceğini de göstermiş olduğu tahmin olunabilir. Yine vefklerin gezegenlerle âlâkasının Şâbit b. Kurra'ye, yâni Sâbilere kadar uzandığını düşünmek imkânsız değildir.

Suter'e göre (*Mathematiker und Astronomen*, s. 93), İbn al-Haysâm (354-430=965-1038) de vefkler ile uğraşmıştı. Fakat vefklere dâir eserleri tespit edilenler, XIII. asrın bilhassa riyâziyeciler veya [sihir ve simya gibi] gizli ilimlerle uğraşanlardır. Ancak, al-Bûnî (ölm. 622=1215)'nin yazdığı *Kitâb Şams al-ma'ârif* ve *Kitâb durr al-manzum fi 'ilm al-avfāk va'l-nucûm* adlı eserleri vâsitasiyle vefk hakkında sarîh bilgi edinebilmekteyiz. Bu eserlerde, uzun bir tarihî geçmişi olduğu anlaşılan ve çok çeşitli maksatları karşılayacak vefklerin kullanışları mevcuttur. Bunların kullanım yolları çok yer tutacağından burada verilmesi mümkün değildir. Vefkler arasında 4 hânelilerin hâkim oluşu, al-Bûnî'nin eserinde açıkça göze çarpmaktadır. Eserinde, bu tarz vefklerin çok sayıda müstakil tertipleri bulunduğuna göre, al-Bûnî'nin bunları çeşitli maksatlara tahsis

ettiği şüphesizdir. 4'lerden sonra 3 hâneliler bir tarafa bırakılırsa, çok sık görünenler 5 hânelilerdir. Tertibi güç olan 6 hânelilerse, mevcut değil gibidir. Daha fazla hâneli vefkler, ekseriya daha basit kaidelelere tâbidir.

al-Bûnî'nin eserlerinde rastlanan yeniliklerin başında, hânelere yazılan rakamların artışı gelir. Vefklerde hânelerin doldurulma şartlarının, hânelerdeki her rakamın aynı miktar ile yükseltilmesi veya rakamların aritmetik seri teşkil etmeleri olduğu açıkça görülür.

36	41	34	III	40	13	37	90
35	37	39	III	27	30	33	90
40	33	38	III	23	47	20	90
III	III	III		90	90	90	

(şekil 2)

(şekil 3)

Kitâb şams al-ma'ârif'in gerek yazınlarında, gerekse basmalarında görülen birçok bozuk vefkler, hiç değilse kısmen müstensihlerin hatalarından doğmuştur. W. Ahrens, eserlerinde, bu vefklerin pek küçük bir tashih ile düzeltilebileceğini göstermiştir.

Araplar, rakamlar için iki ayrı sistemi bir arada kullandıklarından bu iki sistem kolayca birbiri ile karıştırılır. Vefkler, unûmiyetle şu şekilde tertip edilir: Yön verici bir unsur olarak bir kelime, husûsiyetle Allah'ın isimlerinden biri, sessiz harflerine ayrılarak, bunların ebceddeki sayı değerleri en üst sıradaki hânelere konur, öteki sıralar da diğer rakamlarla doldurulur. al-Bûnî buradaki tertiplerden pek çoğunu zikretmiştir. Ben, burada sâdece "*Rahmân* (رحمن)" kelimesinin harflerinin sayı değerlerini cedvele koyarak bir örnek veriyorum.

	a	b	c	d	e	
I	50	1	40	8	200	299
II	38	11	198	38	4	289
III	196	51	2	21	9	279
IV	5	31	7	99	49	191
V	6	29	52	3	37	129
	295	123	299	169	299	

(şekil 4)

Enine ve boyuna bütün sıraların her birinin yekûnunun, hareket noktası olarak alınan kelimenin sayı değeri olan 299'u vermesi lâzımdır. Fakat biz bu yekûnu sâdece "c" ve "e" sütunlarında buluyoruz. Diğer bütün yekûnlar ise, az veya çok olmak üzere farklıdır. Şâyet hânelerdeki rakamları küçükten büyüğe doğru dizersek şu grupları elde ederiz:

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 21.
29. 31. 37. 38. 38. 40. 49. 50. 51. 52.
99. 196. 198. 200

21, 29, 31 ve 99 rakamları burada doğru olamaz; çünkü bunlar beşerli gruplarda [299 yekûnunu te'min bakımından] müsâit değildir. 38 ise tekrar edilmiştir. Eğer 8 altındaki 38'i 48 ile ve 21'i de 41 ile değiştirirsek, II. ve III. yeni ve doğru dizileri elde ederiz. Aynı şekilde 99 yerine 199 yazarsak "d" sütünü da tashih edilmiş olur. Şimdi IV. sırayı da düzeltebilmek için sâdece 31'i 39 ile değiştirmek gerekir. Köşegenler de dâhil, her yerde 299 yekûnunu te'min etmek için son yanlış sayılar 6 ve 29 yerine de, 10 ve 197'yi koymalıyız (Şekil 5).

	a	b	c	d	e	
I	50	1	40	8	200	299
II	38	11	198	48	4	299
III	196	51	2	41	9	299
IV	5	39	7	199	49	299
V	10	197	52	3	37	299
	299	299	299	299	299	

(Şekil 5)

Bu takdirde rakamların sıraları şöyle olur:

1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 37. 38. 39. 40. 41. 48. 49. 50. 51. 52. 196. 197. 198. 199. 200;

bu sayıların biri, her enine ve boyuna sıra ve sütunun gerektirdiği şartı karşılar; ayrıca, her sayı bu dizilerde bir defa geçmiş olur.

al-Büni'nin vefk cedvellerini, harfler ve tam kelimelerle doldurduğundaki mahâreti burada izah etmek mümkün değildir. Şimdi artık umûmiyetle "Latin karesi" diye bilinen cedvellerin fazla bir ehemmiyeti yoktur. Sâdece haftanın günlerine ve dolaşısıyla gezegenlere göre taksim edilen 7 x 7 haneli büyük nüsha (muska) 'lar burada zikredilebilir. Çünkü, bu daha basit olan vefklerin, gezegenlere ve mâdenlere tahsis edilmesi fikri, henüz umûmî bir şekilde yayılmamıştı. al-Büni'nin bu mevzûda *Şams al-ma'ârif*'de anlattığı şeyler tamam değildir. muhtemelen ikinci eser, bu hususta daha çok şey ihtivâ eder. Muhakkak ki Zühâl (Satürn) gezegeninden Ay'a doğru ve Ay'dan Zühâl'e doğru yükselen bu iki sistemin, XIII. veya en geç XIV. asırdan beri islâm âleminde çok yaygın olması gerekir. Garpta ise, birinci sistem geniş bir şekilde Nettesheim'li Agrippa'nın *Occulta Philosophia*'sı kanalıyla intişâr etti (1533). İkinci sistem Cardanus'un *Practica Arithmeticae*'sinde anlatıldı. Gezegenerlere göre yapılan mühürlerin en revaçta olduğu devre XVII. ve XVIII. asırlar idi. Madalya dâirelerinde, çeşitli mâdenî mühürlerin aşağıdaki şekilleri ihtivâ eden tam bir koleksiyonu mevcuttur:

Kurşundan 3x3 haneli Zühâl (Satürn) mühürü. Kalaydan 4x4 haneli Müsterî (Jüpiter) mühürü. Demirden 5x5 haneli Merih (Mars) mühürü.

Altından 6x6 haneli Güneş mühürü.

Bakırdan 7x7 haneli Zühre (Venüs) mühürü. Gümüş halitasından 8x8 haneli Utârid (Merkür) mühürü.

Gümüşden 9x9 haneli Ay mühürü.

Şarkta, vefklerin hazırlanması için tecrübeye dayanan birçok usûlden faydalanılmış olduğu görülmür. "Hintlilerin usûlü" ilk defa 1691'e doğru Loubère tarafından tanıtıldı. Bununla beraber, çok daha önce Bizanslı Moschopoulos (takriben 1400?), bu mes'eleyi umûmî mâhiyetle ele almıştı. XVI. asrın ortalarından itibaren, yâni gezegenlerin mühürlerinin garpta tanınmasından sonra, mes'elenin riyâziye ile ilgili olan tarafı zamanımıza kadar devamlı bir şekilde yeni araştırmalara zemin teşkil etmiştir. Mevzû ile alakalı literatür için bilhassa S. Günther'in aşağıda adı geçen tedkikine mürâcaat edilmelidir.

Bibliyografya: Metinde geçen kitaplara ilâveten şunlar zikredilebilir: [İbn Haldûn, *al-Muḥaddimâ* (Beyrut, 1967), s. 923-976; Türkçe trc. Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul, 1277), III, 148-194; Taşköprü-zâde, *Miftâh al-sa'âda* (Kahire, 1968), I, 338-341, 364-370, 395 v.d.; Türkçe trc. Kemâleddin Mehmed, *Mevzuâtü'l-ülûm* (İstanbul, 1313), I, 363-366, 394-402, 427 vdd.; Muḥammad b. Muḥammad al-Kişnavî al-Fullânî, *Bahcat al-âfâk... fi 'ilm al-hurûf va'l-avfâk*, Lâleli Kütüp., nr. 1521;]; Michael Stifel, *Arithmetica integra*, 1544; Bachet de Meziriac, *Problèmes plaisans...*, 1624; Ath. Kircher, *Arithmologia*, 1665; De la Hire, *Nouvelles constructions et considerations sur les quarrés magiques*, 1705; Ozanam, *Récréations mathématiques et physiques*, 1725; Mollweide, *De quadratis magicis commentatio*, 1816; F. Dieterici, *Propädeutik der Araber*, 1865; S. Günther, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften* (Leipzig, 1876), bâb IV, s. 188-270; H. Schubert, *Mathematische Mussestunden* (Leipzig, 1900), II, 17-48; W. Ahrens, *Die magischen Zahlenquadrate in der Geschichte der Aberglaubens (Himmel und Erde, XXVII, 1915)*; ayn. mll., *Studien über die magischen Quadrate der Araber* (Isl. 1916, VII, 186-250); ayn. mll., *Mathematische Unterhaltungen und Spiele* (Leipzig, 1918), II, 1-54; ayn. mll., *Die magischen Quadrate al-Bûnîs, Isl.* (1922, XII, 157-177); G. Bergsträsser, *Zu den mathematischen Quadraten, Isl.* (1923, XII, 227-235). Son zikredilen eserlerde tamamlayıcı bilgiler bulunmaktadır.

(J. RUSKA.

VEFRÂNİ. AL-VAFRÂNİ veya AL-İFRÂNİ, ABÜ 'ABD ALLÂH MUḤAMMED B. AL-HACC MUḤAMMED B. 'ABD ALLÂH, al-Sağır lekablı, Faslı bir tarihçi ve hâl tercümesi müellifi olup, aşağı yukarı 1080 (1669/1670)

tarihlerinde Merâkeş'te doğdu. Aslı, Cenûbî Fas'ta Vâdî Dar'a havzasına yerleşmiş bulunan Berberî İfrân veya Üfrân (Vafrân) kabilesindendir. Hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Tahsilini önce doğduğu şehirde, sonra Fas'ta yaptı ve ömrünü, bâzan Fas'ın bu iki büyük merkezinden birinde, bâzan Abu'l-Ca'd'da Şerkâve [b. bk.] Zaviye'sinde geçirdi. Hayatının sonlarına doğru Merâkeş'te Yûsufî Mescidi (veya İbn Yûsuf Medresesi)'nde imam ve hatib idi. 1140 (1727) veya 1151 (1738)'de öldü.

al-Vafrânî, bilhassa, Fas şerifleri sülâlesine mensup Sa'dî sultanlarının vekayinâmesi olan *Nuzhat al-hâdî bi-ahbâr mulûk al-ḥarn al-hâdî* (nşr. ve trc. O. Houdas, *Nozhet elhadi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc 1151-1610*, PELOV, 3. seri, II, Paris, 1888-1889) adlı eserin müellifi olarak tanınmıştır. Bu eser ilk Fas şerifleri hânedânının tarihi için faydalandığımız en mühim kaynaktır. Çünkü bu kitap, sâdece muâsir vekayinâmelere dayanmakla kalmayıp aynı zamanda, bir dereceye kadar ilk elden faydalandığı arşiv vesikaları bakımından da ehemmiyet taşır. Eser, 917 (1511/1512) senesinden XI. (XVII.) asrın sonuna kadar geçen devreyi içine alır ve çok defa aynı ölçüyü muhâfaza etmeden, pek tabii olarak en tafsilatlı Sultân Ahmed al-Manşûr [b. bk.]'un zamanı olmak üzere, Sa'dî hânedânından muhtelif hükümdarlar devrinin hikâyesini ihtivâ eder. *Nuzhat al-hâdî*'nin muhtevâsının tenkidini için bk. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris, 1922, s. 120 v.dd.

al-Vafrânî Sa'dî'ler hakkındaki eserinden başka, tarih, hâl tercümesi ve edebiyata dâir muhtelif eserler de kaleme almış olup, te'lif sırasına göre şunlardır: 1- İspanyali meşhur şâir İbrâhîm b. Sahl al-İsrâ'îlî al-İşbîlî'nin bir şüirinin şerhi olan *al-Maslak al-sahl fi şarh Tavşih İbn Sahl* (Fas, 1324, taş basm.); 2- Fas alevî sultanı Mavlây İsmâ'il'in monografisi olan *al-Zill al-varif fi mafâhir mawlânâ İsmâ'il İbn al-Şarîf*; 3- Merâkeşli "Yedi velî" 'ye dâir bitirilmemiş bir monografi olan *Durar al-hicâl fima'âsir sab'at ricâl*; 4- *Urcuza* şeklinde muhtasar bir tarih; *al-Murib fi ahbâr al-Mağrib*; ve nihâyet 5- Hicri XII. asır Fas velîleri tezkiresi mâhiyetindeki *Safvat man intaşar min ahbâr Şulâh' al-Ḳarn al-hâdî 'aşar*. Fas'ta taş basması olarak tab'edilmiş olan bu sonuncu eser, Orta-çağ'ın sonlarından itibaren Fas'taki Şerifi ve Murâbitî cereyanının tarihi hakkında başvurulması zarûrî bir te'liftir.

Bibliyografya: al-Ḳadîrî, *Naşr al-Maşânî* (Fas, 1310), I, 3; al-Abbâs b. İbrâhîm al-Marrâkuşî, *İzhâr al-ḥamâl* (Fas, 1334), I, 181 v.dd.; İbn al-Muvakkîit, *al-Sa'âdat al-abadiya* (Fas, 1336), I, 112-115; Brockelmann, *GAL*, II, 457; *Suppl.* II, 681 v.d.; E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa, Essai sur la littérature*

historique et biographique au Maroc du XVI^{ème} au XX^{ème} siècle (Paris, 1922), s. 112-131, 306, 309; [Yusuf Elyân Sarkis, *Mu'cam al-Mağbât al-arabiya* (Kahire, 1928), s. 1668 v.d.]. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

VEGA (al-Nasr al-Vâkî'). Gökyüzünde çıplak gözle görülen en parlak dört yıldızdan biridir. Arapça'da *al-Nasr al-vâkî'* [konan karakuş], Latince dâimâ "*vultur cadens*" olarak gösterilmiş, Yunanca'da Chrysococces'de. χρυσόκαρπεός *Nasr* kelimesinden "akbaba" değil, karakuş anlaşılmalıdır. Vega, Evvelâ lyra (rebab) takımyıldızının (1. Kaddirden) en parlak yıldızını, ikinci olarak da Lyra takımyıldızının bütününi ifade eder. *Vâkî'*'den türeyen Vega adı, bu şekli ile Alfonsin cetvellerinde de bulunmaktadır; bu cetvellerde Vega için "Lucida super Pupillam deferentem et est Alohore et dicitur Vega" denilmektedir. Arapça'dan Latince'ye yapılan tercüme edebiyatında ilk defa rastlanan "*Pupilla deferens*" ibâresi, ideler'in gösterdiği gibi (*Sternnamen*, s. 71), *nasr*'ın *nâzir* ("göz, hadeka") kelimesi ile karıştırılması neticesinde vücut bulmuştur. *Deferre*, husûsiyle Orta-çağ Latince'sinde, sıklıkla "*cadere*" ile aynı mânada kullanılmaktadır. Alfonsin cetvellerindeki *Alohore* ise, Arapça *al-Lürâ*'dan gelmektedir ki, bu kelime, klasik Yunanca'daki λύρα ile aynı olup, hem Vega'yı hem de bütün Vega takımyıldızını göstermek için kullanılmıştır.

Yıldız ve takımyıldız için kullanılan ve ilk defa Ḳazvîni'nin verdiği *al-Salyâk* veya al-Şalyâk [b. bk.] Arapça adı, muhtemelen Yunanca κε'λυνδ κε'λυνός "kaplumbağa" kelimesinin Arapça bozulmuş şeklidir; Aratus'ta bu kelimeye λυρα ile eş mânalı olarak rastlanmaktadır (λυρα ile κε'λυνδ kelimelerinin aynılığı Merkür efsânesine dayanmaktadır. Buna göre ilâh, ilk rebâb'ı kaplumbağa kabuğundan yapmıştır; krş. *Hymnus Hom in Mercurium*). *Sulâh'fat* (al-Şûfî, Ulug Beğ ve diğerleri) kaplumbağanın (Farsça *Sulâh* > *Sûrah* Pây, Pâ'dan terekkeb eden) Arapça adıdır. Buna göre de *al-Şalyâk*'a muâdildir.

Arapça edebiyatda bu takımyıldız için ve daha nâdir olarak yalnız Vega yıldızı için *al-İvazz* (turna, kaz), *al-Mî'zafa* (cymbel) ve *al-Şanj* (harp) adlarına da rastlanmaktadır; son kelime takımyıldızın Farsça adı olan *Çang-i rûmî* (Yunan harpı)'nin Araplaştırılmış şeklidir ve *assange*-yanlısı bir okuma yüzünden de (krş. Ideler, göst. yer.). *arnig* olarak 'Alî b. Rîzvân'ın eserinin Latince tercümesine geçmiştir.

Araplar, takımyıldızlarını tavsif ederken, *al-nasr al-vâkî'* *al-nasr al-fâ'ir* (uçan karakuş)'in eşi olup, her iki kanadı 1, 2 ve 3; Lyrae yıldızlarıyla temsil edilen (al-Şûfî, üçüne birden halk dilinde *al-aşâfî* "sehpa" demektir) kapanmış kanatları ile şimâlden cenûba doğru süzülen karakuş olarak tasvir ederler. Daha sonraki devirlere âit tasvirî mâhi-

yetteki temsillerde, aşağı doğru süzülen resmi, bâzan da rebab içinde uçan karakuş resmi sık sık görülür. Gundel (Paul-Wissowa, *Realencycl.*, Stuttgart, 1927, XIII, mad. *Lyra*), Abû Maş'ar'ın muhtemelen bu terkibi düşünmüş olduğunu, Dyroff'un Boll (*Sphaera*, s. 527)'de neşrettiği Arapça metne dayanarak ifade etmektedir. Burada, Lyra (rebab) takımyıldızı, Sagittarius'un (Kavs burcunun) 3. onu ile berâber doğan ve batan takımyıldız olarak alınmakta ve şu açıklama eklenmektedir: kaplumbağa ve aynı zamanda ona doğru inen karakuş, adı da verilmektedir." Bu tahmin, iknâ edici görünmemektedir. Zîrâ metinde her iki tasvir sâdece yan yanadır ve bir terkiib olarak ifade edilmemiştir.

Gökyüzünün islâmî devre âit en eski Arap tasviri olan Kuşayr 'Amra kubbe fresklerinde (krş. Saxl-Beer, *The Zodiac of Qusayr 'Amra*, Oxford, 1932 ile mad. MINTAKA), bu takımyıldız, Lyra şeklinde; Kral Alfons'un çok süslü el yazması yıldızlar kitabında ve Floransa'daki XI. asır Arap gökküresinde ve bir çok Latince el yazması astroloji kitaplarında kaplumbağa şeklinde gösterilmiştir (Boll, *Sphaera*, s. 432).

Vega, eskiler tarafından iyice bilinmekte idi; Babililerde, bu yıldız (*bēlit balāti*), Gula ilâhesinin ayniyeti düşünülerek, "hayat hâkimesi" (bk. Jeremias, *Geisteskultur*, s. 225) olarak alınmıştır. Çinlilerde ise *Şih-nü* (dokuyucu kadın) adıyla sık sık zikredilir. Şimâl yarım küresinin en parlak yıldızlarından biri olan Vega, Astronomlar için fevkalâde elverişli bir rasat unsurudur. Araplarda usturlâb yıldızı olarak (krş. al-Şüfi, *al-Kavâhib va'l-suvar*) çok mühim bir rol oynar; buna mukâbil astrolojide ise, güneş medârından (ekliptik) çok uzak olması dolayısıyla ikinci derecede ehemmiyetlidir ve zâyicelerde (horoskop) nâdiren gözönüne alınmıştır.

Bibliyografi: 'Abd al-Rahmân al-Şâfi, *Description des étoiles fixes* (nşr. H.C.F.C. Schjellerup), Petersburg, 1874; al-Kazvîni, *Âşâr al-bilâd va aḥbâr al-'ibâd* ("Kozmografya") nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1849; *ayn. esr.*, trc. H. Ethé (Leipzig, 1868); L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (Berlin, 1809); Fr. Boll, *Sphaera* (Leipzig, 1903). *Sulahfât* kelimesinin iştikakı için bk. A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch* (Göttingen, 1919).

(WILLY HARTNER.)

VEHB B. MÜNEBBİH. VAHB B. MUNABBİH, ABU 'ABD ALLÂH. Cenûbî Arabistanlı hikâyeci (: *kāşş aḥbârî*, al-Zahabî, *ZDMG*, XLIV, 483). İran asıllı olup, San'a'ya iki günlük mesâfede bulunan Zamâr'da h. 34'te doğdu (h. 10 senesinde islâmî kabûl ettiğine dair rivâyetler pek itimâda şayan görülüyor). Vahb, Ehlü'l-kitâbın rivâyetlerini bilen kimse olarak şöhet kazanmış ve kardeşleri Hammâm, Gaylân ve Ma'kil gibi tâ-

bi'un'dan sayılmıştır. İhtidâ etmeden önce Ehlü'l-kitâb'tan olduğuna (bk. *al-Fihrist*, s. 22), daha doğrusu Yahûdî aslından geldiğine (bk. İbn Haldûn, nşr. Quatremère, II, 179) dair eski kaynaklarda hiçbir bilgi yoktur. Herhalde o, müslüman olarak doğmuş olmalıdır. al-Şa'labî (s. 191), onun Muâviye ile konuştuğunu iddiâ; al-Mas'ûdî ise, al-Valid'in ona, çözmesi için, Şam'da bulunmuş bir kitâbe gönderdiğini nakl etmektedir. Onun San'a'da kadılık ettiği [al-Yâfi'i'nin rivâyetine bakılırsa, bu vazifeyi 'Omar b. 'Abd al-'Azîz'in hilâfesinde deruhte etmiş olmalıdır], 'Urva b. Muḥammad'in emîrliği sırasında, halkın şikâyet ettiği bir vergi me'mûrunu, kan çıkıncaya kadar sopayla dövdüğü de rivâyet edilir. Kendisine isnâd edilen kadılığı kabûl etmekle istihâre yoluyla istikbâlden haberdar olma mevhibesini kaybettiği rivâyeti, onu bu vazifeyi kabûlden imtinâa sevk için yapılmış benzer ikazlardan (bk. Wensinck, *Oriental Studies*, E. G. Browne *Armağan*, s. 496 v.d.) yalnızca biridir.

Vahb'in zâhidâne hayatı hakkında çeşitli şeyler söyleniyor: Kırk sene müddetle hiçbir canlıya kötü söz söylememiş, bu müddet zarfında herhangi bir yaygı üzerinde uyumamış ve yirmi sene, yatışı ile sabah namazı arasında abdest almamış (yâni cinsî temastan uzak yaşamış) idi. Hapsedilmesinden sonra söylediği: "Allah karşıma hapsi çıkardı; biz de O'na ibâdetimizi ziyâde ettik" (al-Zahabî, s. 492) sözü bu zâhidâne hayat istikametinde söylenmiş görülüyor ki, bu, Eyûb'un islâmî bir paralelidir (bk. Hiob, I, 21). Onun ayrıca, münâzaadan önce ihtarda bulunma, cemiyetten uzaklaşmama, fakat insanlarla ihtiyat içinde münâsebette kalma (dinlerken sağır, görürken âma ve konuşurken dil-siz olmak) tavsiyesinde bulunduğu da rivâyet edilir [Abû Nu'aym, eserinde (bk. *Hilyat al-avliyâ*, IV, 21-73) onun hikmet, zühd ve tasavvufa dair muhtelif sözlerine yer verir. Vahb'in, *Tevrat* (isim zikrederek yaptığı nakiller için, bk. IV, 38, 48, 58; diğer nakiller için bk. 27, 32, 38, 50, 51, 59, 60, 67, 70, 71, 72), *Zebûr* (isim zikrederek nakilleri için bk. IV, 62, 67) ve *İncil*'e (bk. msl. 52, 56, 61, 67) vukûfunu da gösteren bu rivâyetleri, naklettiği hadisler (IV, 73-81) tâkip etmektedir].

Vahb, esâsında kader görüşünü benimsemişti [ayrıca bk. Yâkût, *İrşâd*, VII, 232]: fakat daha sonra bu görüşü, vahiylarin bütünü ile uyusmayınca reddetti (R. G. Khoury, onu kader mevzuunda ilk eser yazan müellif olarak tanıtmaya rağmen [bk. *Un fragment astrologique inédit attribué à Vahb b. Munabbih, Arabica*, 1972, XIX, 140], *Hilyat al-avliyâ*'da mevcut bir rivâyete (IV, 24) bakılırsa, bizzat kendisi, kader mevzuunda herhangi bir görüş serdetmediğini söylüyordu]. Hayatının hangi devresinde hapsedilmiş olduğuna dair kayıt yoktur. Böyle bir hâdise, belki onun son günlerinde vâki olmuş-

tur; zîrâ Vahb, Yemen vâlisi Yûsuf b. 'Omar al-Sakafi'nin emrettiği dayak cezasından sonra, h. 110 veya 114'te vefat etmiştir.

Vahb'in, *Ehlü'l-Kitâb*'in rivâyetlerine vukûfu, onların 70, 72, 73 veya 92 mukaddes metnini okumasına dayandırılıyor. Bu metinlerin listelerinin de gösterdiği gibi, rivâyetler tamamıyla hayal mahsûlüdür. Vahb'in bilgileri, memleketinin yahudi ve hristiyan âlimleri ile temâsından neşet etmektedir. Onun kısmen yahudi, kısmen de hristiyan kaynaklarıyla uyuşan, bâzan islâmî an'aneeye uymak için bunlardan ayrılan bilgileri: "peygamberin ve âbidlerin hadisleri ile İsrail-oğullarının sözlerine" (İbn Sa'd, VII/11, 97) âittir ve daha sonraki nesillere, içlerinden âilesinin birçok mensûbunun bulunduğu talebeleri tarafından nakledilmiştir. Bilhassa h. 229'da vefat eden kızının oğlu 'Abd al-Mun'im b. İdris, eserlerinin muhafazasında hizmet etmiştir.

[Vahb, Arap edebiyâtı tarihinde karşımıza, Emevîler devrinin pek velûd müelliflerinden biri olarak çıkmaktadır. Tarihçi olarak Vahb, Medine tarih mektebinden ayrılmaktadır (GAS, I, 305)]. Vahb'in, al-Şa'labî'nin, 'Abd al-Mun'im vâsıtasıyla istifade ettiği *K. al-Mubtada*'sı, *al-Fihrist*'te (s. 94) 'Abd al-Mun'im'e isnat edilmekte ve al-Mas'ûdî bunu *K. al-Mubtada*'ya 'l-siyâr diye zikretmektedir (ayrıca bk. GAS, I, 306). Bu başlıktaki, *al-Mubtada*, *Mubtada*' al-halk (yaradılışın başlangıcı) mânâsına alınmalıdır (krş. İbn Kutayba, *Ma'ârif*, s. 4); *va'l-siyâr* ile de, belki sâdece *Kişaş al-anbiyâ*' değil, fakat İbn Sa'd'ın *Ubbâd*'ının mukabiline te-kabül eden *aḥyâr*'dan hareketle *Kişaş aḥyâr* (Kâtib Çelebi, *Kaşf al-zunûn*, II, 1328) anlaşılmalıdır.

Kâtib Çelebi, Vahb'e, sâdece *K. al-İsrâ'iliyyât* da isnat etmektedir (*ayn. esr.*, II, 1390) ki, eser, eski devirlerde bu adla meşhur olmuş görünmemektedir. Yâkût, Vahb'ten (*İrşâd*, VII, 232): İsrâiliyyât diye tanınan eski kitaplardan çokça nakiller yapan birisi diye, bahsetmekte ve İsrâiliyyât'ı, Vahb'e kaynak olmuş yahudi asıllı rivâyetler mânâsında kullanmaktadır. Muahhar müelliflerin, Vahb'in eserlerinden sık sık nakillerde bulundukları görülür. Ancak, bunlara asla güvenilmez ve Chauvin'in tecrübe ettiği gibi bunlar, Vahb'in sözde te'lifâtını tekrar te'sise hiç müsait değildir. Vahb'in yahudi ve hristiyan rivâyetlerini dikkate aldığı şüphesizdir; bu husûsu, diğerleri arasında İbn Kutayba, al-Tabarî ve al-Mas'ûdî'nin eserlerine aldığı rivâyetler göstermektedir. Esâsen, bu kaynaklarda ona isnat edilen rivâyetler, çoğu kere birbirleriyle ihtilâf hâlindeydi ve kullanıldıkları diğer birçok eserlerde herhalde değişikliklere mâruz kalmışlardır. Daha sonraları onun adına hikâyeler uydurmaktan da çekinilmemiştir. al-Kisâ'i'nin *Kişaş*'ında olduğu gibi, muhtelif te'lifatta ona isnâd ile nakledilen rivâyetler, daha sonraya âit uydurmaların damgasını taşımaktadır.

Vahb, *K. al-mulûk al-mutavvaca min Hımyar va aḥbârihim va kışâihim va kubûrihim va aş'ârihim* adlı ayrı bir eserini kadim devrelerinin efsânevi tarihine tahsis etmiştir. Bu eser de günümüze kadar gelmemiş olup, şüphesiz İbn Hişâm, *K. al-ticân*'ının girişini ondan ıktibas etmiştir. İbn Hişâm, eserin adını zikretmemekte ve fakat Vahb'in rivâyetlerini, torununun nakillerinden vermektedir (İbn Hallikân bu eseri bir cilt hâlinde görmüş ve med-hetmişti, *Vafayât*, II, 238; GAS, I, 306). İbn Hişâm tarafından istifade edilen eserde Vahb, kadim tarihi anlatırken, tamamen mukaddes kitapları tâkip etmekte ve *al-Mubtada*'da vaz'ettiği usûle muhâlif olarak, mukaddes metinlerin isim ve rakamlarını tam olarak vermektedir. Hattâ İbrânice isimlerin yanında, Süryanice şekillerini de muntazaman zikretmektedir (Burada, R. G. Khoury'nin de haklı olarak temas ettiği gibi [bk. *Un fragment astrologique*, s. 143], Vahb'in Sâmi dillerinin bir çoğunu bildiğine işaret etmek lâzımdır). İbn İshâk, Vahb'in, hristiyanlığın Cenûbî Arabistan'daki ilk devresine dair haberlerini kendi eserine almıştı (İbn Hişâm, s. 20). al-Tabarî, Vahb'in rivâyetlerini İbn İshâk'tan naklen kayd eder (ayrıca bk. GAS, I, 306). Buna rağmen İbn İshâk, Vahb'i Peygamber'in hayatı için hiçbir yerde kaynak olarak zikretmemekte olup, al-Vâkidî, İbn Sa'd ve al-Tabarî'de de vaziyet ayındır. Bununla berâber Kâtib Çelebi (nr. 12464), Vahb'in *Mağâzi*'yi derlediğini kayd eder [Bu eserden birçok parçaların tefsir, megâzi ve umûmî tarihlerle günümüze kadar geldiği görülmektedir. Büyük bir ihtimâle İbn Kutayba, *K. al-Ma'ârif* (s. 8-28)'inde, rivâyet hakkına sâhip olmadan, bu eserden "zakara" ve "kâla", tâbirleriyle istifade etmişti (GAS, I, 306)]. Schott Reinhardt'ın koleksiyonu içindeki papirusta C. H. Becker, Vahb'in, Hicret'ten önceki ve Hicret hâdiselerini anlatan bir siyer defterini keşfetmişti ki, bu defter, Haş'am'a karşı yapılan seferi de anlatıyordu. Şu hâlde Vahb, megâzi yazmıştı. Onun *al-Mubtada*'yı rivâyet eden torunu 'Abd al-Mun'im, Heidelberg'de bulunan ve h. 228'de yazılmış papirusun isnâdında da yine görülmektedir. al-Tabarî ve diğerlerinden istihrac edildiği gibi, bu papirus, Vahb'in isnâdın kullanılış tarzını bilmediğini te'yid etmektedir [R. G. Khoury, Vahb b. Munabbih'e tahsis ettiği mufassal çalışmasının (Wahb b. Munabbih I, *Der Heidelberger Papyrus... Leben und das Werk des Dichters*, II. Faksimile Levhalar, Wiesbaden, 1972, 330-350) ilk cildinde, Heidelberg papirusunu, Almanca tercümesi ile birlikte neşretmekte, bu arada Vahb'in hayatı, şahsiyeti, eserleri üzerinde durmakta; ikinci ciltde de faksimile hâlinde levhalar vermektedir. Ursula Sezgin, kaleme aldığı bir tenkit yazısında (*ZDMG*, 1978, CXXXVIII, 163-169), R. G. Khoury'nin, Vahb'in isnâd müessesesi karşındaki tutumu ile ilgili düşüncelerini, onun hakkındaki kanaatlerini ve seyahatleri ile ilgili olarak verdiği

bilgileri ciddi şekilde tenkid etmekte; daha sonra, papirusun Dâvûd'un tarihinden bahseden "Hâdiş Dâvûd" kısmı üzerinde durarak, diğer yazmalarının da yardımıyla bunun, Abû Huzayfa İshâk b. Bîşr'in (ölm. 206=821, G.A.S., I, 293 v.d.) *K. al-mubtada*'sının bir parçası olduğunu göstermektedir. Ursula Sezgin, netice olarak, eldeki neşrin, mevcut hâliyle tenkidli bir neşir olmadığını ve araştırmanın hâlâ ciddi birçok mes'eleyi halledememiş bulunduğunu da ilâve etmektedir.].

İbn Sa'd (VII/II, 97), Vahb'in torununun, dedesinin diğer kitapları gibi *Hikma*'sini de okumayı âdet edindiğini kaydeder. h. 575'te vefat eden Abû Bakr Muhammed b. E'ayr, *Fihrist* (bk. *Bibl. Ar. Hisp.*, IX, 29)'inde, Vahb'in yeğenine kadar varan tam bir isnâdla, dört kısımdan müteşekkil bir *Hikmat Vahb*'i zikretmektedir [ayrıca bk. G.A.S., I, 306]. Bu *Hikmat*'e, kısmen yahudi-hristiyan rivâyetlerinden alınmış, kısmen de onlara yanlışlıkla isnat edilmiş hikmetler mecmuası nazarıyla bakabiliriz. İbn Kutayba'ya göre Vahb, *Hikmat Luqmân*'dan 10.000'den fazla maddeyi okumuş olmalıdır [*Hilyat al-avliyâ* (IV, 70)'da görülen rivâyetteki *Hikmat*, acaba bu esere mi işaret ediyor?] Şüphesiz bu eserin muhtevâsı, Abû Bakr'in *al-Fihrist*'inde (s. 294) Vahb'e isnat ettiği ve rivâyet zinciri Vahb'in talebisi olup adı Heidelberg papirusunda da geçen Abu'l-Yâs'a bağlanan, *Mav'iza*'ninkine benzemekte idi [ayrıca bk. G.A.S., I, 307].

Nihâyet, Abû Bakr (s. 294), Vahb'e bir *Zebur* tercümesi de isnat eder (*K. Zabûr Dâvûd Tarcatat Vahb b. Zabur*). Muhtemelen bu eser, elimizde bulunan ve muayyen bir âlime değil de umûmiyetle ulamâ al-islâm'a isnat edilen [bk. mad. ZABOR] bir *K. al-Mazâmîr Tarcatat al-Zabûr*'dur.

Vahb'in eserlerini tamamlamak için, onun telif edip de bilâhare pişmanlık duyduğu (bk. Yâkût, *ayn. esr.*, göst. yer.) *K. al-Kadar* ile yalnız Kâtib Çelebi'nin zikrettiği (nr. 8932) *Futûh* da sayılmalıdır [ayrıca Vahb'in eserlerine şunlar da ilâve edilmelidir: *Kışaş al-ahbâr* diye de tanınan *Kışaş al-anbiyâ*'sı, İbn Hişâm (ölm. 218=834)'dan rivâyetlerde bulunan Abû Abd Allah Muhammed b. Sa'îd b. Hişâm al-Hacarî tarafından işlenmiştir. Bu eserin, İskenderiye Belediye Kütüphânesi'nde h. 666'da istinsah edilmiş 200 varaklık bir nüshası vardır (bk. G.A.S., I, 306). Diğer bir eseri ise Peygamber'in sîretleriyle ilgili risâledir ki, Tal'at Kütüphânesi'nde mevcut bir mecmua (nr. 287/40-43) içindedir (bk. G.A.S., I, 306). Bu son risâle, R. G. Khoury tarafından nesredilmiştir (*al-Maşrih*, 1970, s. 591-614). Risâlenin Vahb'e âdiyetinde ciddi endişeleri olduğunu belirten nâşir, baskısında ortaya çıkan hataları diğer bir makalesinde (*Un Fragment astrologique... Arabica*, 1972, I, 140, nr. 2) tashih etmiştir. Nihâyet ona, astrolojiye dâir küçük bir risâle de isnâd edilmek-

tedir. Bunu neşreden R. G. Khoury, bir önceki risâlede olduğu gibi, bunun için de ciddi endişeler izhar etmektedir (bk. *Un fragment astrologique...*, 1972, I, 139-144)].

Vahb'e şüphesiz, asla mes'ul olmadığı birçok şeyler isnat edilmiştir. Onun, *Kitâb-ı muhaddes*'den aldığı kıssaların ve İbn Hişâm'ın *K. al-ticân*'ında muhafaza edilen sağlam rivâyetler muvâcehesinde ciddi çalışmalar yaptığı inkâr edilemez. Buna rağmen İbn Kutayba, Vahb'in rivâyetleri ile *Tekvin* kitabı arasında tenâkuzlar buluyorsa, bu, ya Vahb tarafından toplanan rivâyetler *kuşûş*'in zevkine göre tâdil edilmiş, yahud da Vahb'in onları halkın zevkine uydurmuş olmasıyla izâh edilebilir.

Bibliyografya: İbn Kutayba, *Ma'ârif*, s. 8 v.dd., 233, 301; İbn Sa'd, V, var. 395 v.d.; VII/II, 97; Tabari, bk. *indeks*; Mas'ûdi, *Fihrist*, s. 22, 94; Yâkût, *Mu'cam al-Udabâ*, VII, 232; İbn Hacer, *Tahzib*, XI, 166 v.d.; Zahabi, *ZDMG*, 438 v.dd.; Navavi, s. 619; İbn Hallikân, nr. 795; Brockelmann, *GAL*, I, 65; ayn. mll., *BASS*, III, 41; Fischer, *ZDMG*, XLIV, 438, not 1; Lidzbarski, *De legendis quae dicuntur prophetis*, s. 2 v.dd., 44 v.d.; Chauvin, *La récession égyptienne des Mille et une nuits*, s. 31 v.d., 51 v.d.; Steinschneider, *Arab. Lit. der Juden*, § 14; C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 8 v.d.; Goldziher, *Richtungen, Index*; Huart, *J. A.*, seri X, IV, 331 v.dd.; Fück, *Muhammed Ibn Ishâk*, s. 4. (J. HOROVITZ.)

[Bu madde A. S. Furat tarafından ikmâl edilmiştir.]

VEHHÂBİLİK. VAHHÂBİYA, islâm dinini, yeni anlayışla katı kaidelere bağlayan bir hareket olarak ortaya çıktıktan bir müddet sonra siyâsî bir mahiyete bürünerek devam etmiş bir mezhep tir.

Bu tutum ve anlayış, kendilerinin de söylediği üzere, belki de Arap çöllerinde şahısları kudsi ve mübârek saymak ve onların kabirlerini bu duygular içinde ziyaret etmek sûretiyle Allah'a yaklaşılabileceği gibi aşırılıkların ve dinde olmıyan bid'atlerin çoğalmasından ortaya çıkmıştır.

XVIII. asırda Vehhâbîliğin zuhur ettiği Necid adını taşıyan ve Medine'nin şimal-i garbisinden Bahreyn'e kadar uzanan bu geniş bölge, çok eskiden beri Hind, Yemen, İran, Irak ve Suriye'den gelen değişik inançlara sahne olmuş ve Peygamber devrinde müslümanlığı kabul etmiş ise de, çok geçmeden, Müseylime, Secah, Tuleyha v.b. sahte peygamberlere uyduğu gibi Ebû Bekir'in halifelîği sırasında da Medine idâresi ile uzun müddet mücâdeleye girişmiş, Ali-Muâviye sirtüşmesi sırasında (656-661) şii-hâricî çatışmalarının devam ettiği sâha hâline gelmişti. IX.-XII. asırlarda islâm âlemini sarsan başka bir heterodoks hareket olan Kar-matîlik de bu çevreden çıkmıştır [bk. mad. KAR-MATİLER].

I. Vehhâbîliğin kurucusu: Teym kabilesinden Muhammed b. Abd al-Vahhâb b. Sulaymân'dır. Kurduğu mezhebe de babasının adına nisbetle "Vehhâbîlik" (Vahhâbiya) dendi. Bu zât Necid bölgesinin Riyâd şehrine yetmiş kilometre uzaklıktaki "Uyayna kasabasında 1703 senesinde doğdu.

Daha sekiz yaşında iken *Kur'an*'ı ezberlediği rivâyet edilen Muhammed b. Abd al-Vahhâb, tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyat gibi bilgileri, Hanbeli mezhebinde bir âlim olan babasından öğrendi. Olgunluk çağına gelince Hacc için Mekke'ye, oradan da bilgisini artırmak, ders almak üzere dört sene kaldığı Medine'ye gitti. Burada Harrânî İbn Teymiye (1263-1328)'nin dinî görüşleri hakkında bilgi edindi. Medine'den Basra'ya geçti. Dört sene kaldığı bu şehirde *tevhid* mevzuundaki görüşlerini açıkladı ve oradaki âlimlerle münakaşalara girişti. Ona göre müslümanlar dinî bilgileri doğrudan doğruya *Kur'an*'dan ve hadislerden öğrenmeli idiler. Peygamber'in ölümünden sonra benimsenen islâmî âdet ve an'aneleri toptan reddedince tepki ile karşılaşan Muhammed b. Abd al-Vahhâb, Basra'dan ayrılıp Bağdad'a, Kum'a, Hemedan'a, Isfahan'a gidip görüşlerini buralarda yaymaya çalıştı. Şam'a ve Kahire'ye de uğradı.

Daha sonra babasının bulunduğu Hureymile (Riyâd'ın şimalinde)'ye uğrayan İbn Abd al-Vahhâb, en meşhur eseri olan "*Kitâb al-Tavhid*"i burada yazdı. Hureymile halkının kendisine kötülük etmelerinden korkan taraftarları onu, doğduğu yer olan "Uyayna"ya götürdüler. O, burada, bölgenin emîri "Osmân b. Hamd b. Mu'ammâr"ın himâyesi altında kendi mezhebine dâvet işine devam etti. Bir müddet sonra bu emîri, Halife "Ömer b. Hattâb"ın, 634'te Yemâne harbinde şehid düşen kardeşi Zeyd'in, Der'iye ile "Uyayna" arasındaki al-Cabila adlı köyde bulunan türbesini yıkmaya iknâ etti. Bu emir, orada bulunan diğer şehitlerin türbelerini, halk tarafından tapıldığını iddia ettiği mağaraları ve bazı ağaçları tahrip ettirdi.

"Uyayna"da kadılık yapan, fetvalar vermeye başlayan Muhammed b. Abd al-Vahhâb'ın sert ve katı davranışları, çevrede korku ve kuşku uyandırdı. Bunun üzerine Necid'in güçlü kabilelerinden Benî Halid kabilesi emîri, kendisine mâlî yardımlarda bulunduğu Emîr Osman'ı onu himâyeden vaz geçmesi için tehdit etti. Emîr Osman da Muhammed b. Abd al-Vahhâb'dan, bölgesinden ayrılmasını istedi. "Uyayna"dan çıkıp Der'iye'ye gelen Muhammed b. Abd al-Vahhâb, Emîr Muhammed b. Suûd ile anlaşıp onun himâyesine girdi.

1744 senesinde Muhammed b. Suûd'a kızını verip dâmâd edinerek veya bir rivâyete göre de Muhammed b. Suûd'un kız kardeşi ile evlenerek akrabalık bağında kurdu. Bu anlaşmanın yapıldığı yıl, Vehhâbî devleti (Suûdi Emîrliği)'nin kuruluşu, yâni başlangıcı sayılabilir.

İbn Abd al-Vahhâb, Der'iye'de yalnız vaaz ve dersler vermekle kalmayıp, mezhebinin müdâfaa eden risâleler de yazdı. Necid bölgesindeki emîrlere, din âlimlerine, Medine ileri gelenlerine hattâ Osmanlı Pâdişâhı Selim III.'e, yazılı dâvetlerde bulundu. Muhammed b. Suûd ile birlikte cihadlara girişti. 15 yıl zarfında Necid, Asir ve Yemen'in iç tarafları Vehhâbî oldu.

Muhammed b. Suûd, 1766 senesinde ölünce yerine geçen oğlu Abdülaziz daha heyecanlı bir Vehhâbî taraftarlığı yaptı ve yeni mezhebi kılıçla yaymaya çalıştı. Çarpışmalarda ele geçirilen ganimetlerin beşte birini kendisi alıp gerisini muharipler arasında bölüştürünce, mücâdeleler daha da çekicilik kazandı ve taraftarlar çoğaldı.

Suûdi Emîrliği'nin dinî lideri olarak emîrliğe tâbi yerlere kadılar tâyin eden Muhammed b. Abd al-Vahhâb 1787'de veya 1792'de öldü. Vehhâbîler nüfuz bölgelerini genişletmek için giriştikleri faaliyetleri 1790-1813 arasında şiddetlendirdiler. Hükûmet merkezinden yâni İstanbul'dan uzak oluşları, muvaffakiyetlerini kolaylaştırıyordu. Öte yandan bu tarihlerde Osmanlı İmparatorluğu'nun başı da dertte idi. Sultan Selim III. yeniçerilere yeni bir düzen vermek isterken Fransızlar da Mısır'a ve Akkâ'ya saldırıya geçmişlerdi. Napoléon Bonaparte, Vehhâbîlerle işbirliğine bile girişmişti.

II. Vehhâbîliğin prensipleri: Bunlar kendilerinin inançta Selefîyeci, amelde Hanbelî ve muvahhidi olduklarını söylerler. Zamanımızın araştırmacıları ise, onları islâmda reformcular, modernistler veya yenilikçiler diye vasıflandırır. Muhammed b. Abd al-Vahhâb'ın ortaya sürdüğü prensipler incelendiğinde, İbn Teymiye tarafından tâdil edilen Hanbelîliğin, Zâhirîliğin ve Hâricîliğin izleri görülür. Vehhâbîlere göre inançta bir mezhebe bağlılık yasaktır. İctihad kapısı kapanmamıştır. İcmâ'ı ve akla dayalı istihsan ve benzeri şeyleri reddeden Vehhâbîler, dinî mes'elelerin halinde akla yer vermemek, islâmın kaynaklarını sâdece *Kur'an*'ın ve sünnetin zâhirlerinde görmek, kendi inançlarında olmayan müslümanları kâfir saymak gibi anlayışları ile islâm dinine husûsî bir mâna ve mâhiyet vermişlerdir.

Vehhâbîliğin özünü, *tevhid* yâni Allah'ın, zât, sıfat ve fiilleri bakımından birleşmesi teşkil eder. Muhammed b. Abd al-Vahhâb "*Kaşf al-subahât*" adlı eserinde, *Mû'minûn* sûresinin 84-89; *Nisâ* sûresinin 116; *Yânus* sûresinin 105-108. âyetlerini delil göstererek tevhid hakkında şöyle der: "*Tevhid*, namazdan, oruçtan ve zekâtın daha üstün bir farzdır. Nasıl öteki farzları inkâr eden kâfir olursa *tevhid*'i inkâr eden de kâfir olur. Allah'ın birliğine inanma, kalbe, dille ve amelle olmalıdır. Bunlardan biri eksik olursa insan müslüman sayılmaz. İman söz ve ameldir, artar veya eksilir. Dil ile söyleyip, kalb ile tasdik yeterli değildir. O, dil ile söy-

lemek, kalb ile tasdik ve rükünleri ile amel ederek tamamlanır. "İbn 'Abd al-Vahhâb'a göre Allah'ın emirleri ve Peygamber'in sünneti dışındaki her şey bid'attır. İmanla küfrü ayırd etmek demek olan amelî *tevhid*'i yerine getirmeyen kâfirdir. Bu gibilerin malları ve canları muvahhidlere (Vehhâbîlere) helâldir. 500 (1107) yılından sonra ölenler öteki dünyaya kâfir olarak gitmişlerdir. Vehhâbîliğe inananların ölümlerinin bunlar yanına gömülmesi câiz değildir.

Burada, akıl, nakil ve amel konularında kendilerinin örnek aldıklarını söyledikleri Selefîye'nin, Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Teymiye'nin görüşlerini karşılaştırmak, Vehhâbîlerin asıl prensiplerinin anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

1) *Akıl ve nakil*: Selefîyeciler "yerine göre akıl da nakil de delil olabilir" derler. Ahmed b. Hanbel "akıl zayıftır güvenilemez, asıl delil nakildir" der. İbn-i Teymiye "Akıl ile nakil birbirine karşı kullanılamaz. Nakil akla uygundur ve ondan kuvvetlidir" der. 2) *Müteşâbih âyetler*: Selefîyeciler "müteşâbih âyetler mânalandırılmazlar, tevakkuf edilir" derler. İbn Hanbel "müteşâbih âyetler lafzın zâhîrine göre mânalandırılır" der. İbn Teymiye "müteşâbih âyetler mânalandırılır, fakat mânanın delâlet ettiği şeyin tatbikinde tevakkuf edilir" der. 3) *Amel imanda dahil midir?*: Selefîyecilerin bir kısmına göre, amel imanda dahil değildir, bâzılarına göre dahildir. İbn Hanbel'e göre "amel imanda dahildir", İbn Teymiye "amel imanda dahildir, ancak *tevhid*'in mânası mes'elesini gözönüne almak gerekir" der. İbn Teymiye'ye göre, *tevhid*, yalnız Allah'ın birliğine imân değildir; her türlü ibâdeti yalnız Allah'a yapmak ve her işi Allah için görmektir ve gerçek *tevhid* budur; böyle yapmayanlar müşriklkten kurtulamazlar.

Mütezeile, *tevhid*'i, Allah'ın zâtı ile sıfatının aynı olduğu şeklinde kabûl eder. Ahmed b. Hanbel "amel imanda dahildir" der ama, mes'eleyi *tevhid* mes'elesi değil imân mes'elesi olarak ele alır. İmâm Âzam Ebû Hanîfe "Allah birdir, bu birlik sayı bakımından değil, ortağı olmamak bakımındandır" der. *tevhid*'in gerçek mânasının kelime-i şahadet ve vahdaniyyet akidesi olduğunda ittifak vardır. Yani *tevhid*'i, amelî *tevhid* diye açıklamaya kalkmak umûmî inanca aykırı düşmektedir. Nitekim mutasavvıflardan bâzılarının *tevhid*'i, *vahdet-i vücud* mânasında almaları da aynı şekilde aykırı bir görüştür.

Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb, akıl ve nakil mes'eleleri ile meşgul olmaz. O, akli tamamen bir kenara atar ve her üç yoldan ayrılır. Ona göre, akıl ile naklin birbirine uygunluğu bahis mevzuu olmadığından müteşâbih âyetler, taşıdığı mâna ile kabûl edilir. O, burada Ahmed b. Hanbel ile birleşir, Selefîye'den, İbn Teymiye'den ayrılır.

Yine İbn 'Abd al-Vahhâb, amel imanda dahildir

temelini esas alarak İbn Teymiye'nin *tevhid*'i, ibâdetlerin Allah'a yapılması olarak anlaması üzerinde ısrarla durur ve buna "*tevhid-i amelî*" adını verir. Bunlara bir de bid'atları ve husûsiyle tevesstî'ü terk esâsını ekler. Bunlar kendisinin Selefîye ve İbn Hanbel'den nerelerde ayrıldığını gösterir. Ona göre, Peygamber devrinde olmayan her şey bid'attır ve sapıklıktır. İşte bu sebeplerden dolayı ayrı bir mezheb sayılması gereken Vehhâbîliğin başlıca husûsiyetleri şunlardır: 1) Akıl delil olamaz. 2) Müteşâbih âyetler delildir, zâhirleri ile anlamak gerekir ve hükümlenir. Bunları te'vil yoluyla açıklamak küfürdür. 3) *Tevhid*'den maksat, amelî *tevhid*'dir. Yalnız kelime-i şahadet yeterli değildir. İmân ile amelî birleştirmek ve yalnız Allah'a ibâdet etmek lâzımdır. Herhangi bir şeyi veya kişiyi velî, aracı ve mürşid kabûl etmek küfürdür. 4) Amel imanda dahildir; buna *tevhid-i amelî* veya *tevhid-i mâbûdiyet* denir. 5) *Kur'an* kesin delildir. Kütüb-i sitte'de olan hadisler dirâyeten ve rivâyeten sâbit olurlarsa delil olurlar. Şiânın, kelâmcıların, mutasavvıfların, ahlâkçıların ve tarikatçıların istinad ettikleri hadisler mutlak sûrette uydurmadır, delil olamaz. *Kur'an*'a ve hadîse dayanan icmâ' ve icthad müteberdir; bunların dışındakiler müteber değildir. 6) Allah'ın sıfatları hakiki sıfatlardır. Zât'a ve sıfatlara dâir olan âyetler oldukları gibi kabûl edilirler. Bunlardan teşbihî mânaları çıkarmak doğru değildir. Doğru olsaydı Peygamber bunu bildirirdi. 7) *Kur'an*'ın ve Peygamber'in bildirdiklerinden başka, dine giren her şey bid'attır. Bu bid'atlerden ibâdetlere ve itikada girmiş olanlar küfür, ahlâka ve âdetlere girmiş olanlar sapıklıktır. Mezarlar üzerine kubbeler yapmak, onlara adak adamak küfürdür. Kabir ziyâreti sapıklıktır. 8) Tevesstîl küfürdür, Allah'tan başkasından, meleklerden Peygamber'den, ruhlardan, velîlerden yardım beklemek küfürdür. Peygamber'den şefa'at umulamaz. 9) Ameldeki dört mezhep, ahkâm çıkarmada *Kur'an*'a ve hadîslere dayanırlar ve bunlar kabûl edilir. Ancak itikadda mezhepler yasaktır. Bilhassa tarikatlere, girmek bir mürşide bağlanmak küfürdür.

Vehhâbîler, bu temel prensiplerden başka aşâğıdaki fer'i mes'elelerde de ebl-i sünnet görüşünden ayrılmışlardır: 1) Namazın cemaatle kılınması farzdır ve her müslüman beş vakit namazda câmie gelmek zorundadır. 2) Müslümanlığı amelî *tevhid* inancına göre yerine getirmeyenlere harb ilân edilir ve bu gibilerin kestikleri kurbanlar yenmez. 3) Zekât vergidir. Hükûmetin vergi almadığı kazançlardan da zekât alınmalıdır. 4) Sigara veya nargile içenlere, içki içenlere olduğu gibi kırk değnek vurulur.

Bunlar aynı zamanda evlenme ve boşanma, vasiyet ve mirâs hükümlerinde ve ukubatta (Cezâ hukukunda) Ahmed b. Hanbel'in mezhebinden

ve İbn Teymiye'nin icthatlarından ayrılmaktadırlar. 5) Vakıf müessesesi bâtildir.

Dinî mes'elelerde akla hiç yer vermemek Vehhâbîlerin bâriz husûsiyetleridir. Halhuki bu anlayış *Kur'an*'ın "düşünün, nazar edin" gibi emirlerine aykırıdır.

Eğer din akla değer vermiyorsa fikir ve vicdan hürriyeti yok demektir. Vehhâbîlere göre *Kur'an* âyetlerinde derinleşmek câiz değildir.

III. *Vehhâbîlerin bid'at anlayışları*: Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb, süslü mezarlar ve türbeler yapılmasına, bunların kubbelerle örtülmesine şiddetle karşıdır. Bu tür yerleri, hattâ bitişiginde türbe bulunan mescidleri bile yıktıklarından Vehhâbîlere "mâbed yıkıcılar" bile denmiştir. Mekke'yi ele geçirdiklerinde, Peygamber'in kabri üzerindeki süsleri, maddî ve tarihî değeri olan şeyleri kaldırdılar. Peygamber'in karısı Hadice'nin türbesini, Peygamber'in ve Ebû Bekir'in doğdukları evlerin kubbelerini, Medine'nin meşhur Baî' mezarlığındaki ashâbın, Peygamber'in yakınlarının mezar kubbelerini yıkıp bunların taşları ile kale yaptılar. Mekke'de Kâ'be'den ve Makam-ı İbrâhîm'den başka ne kadar kubbe ve ziyâret yeri varsa hepsini yıktılar. Kendilerine göre, mescide devam işi imâmlar vâsıtası ile murakabe edilir. Öztürsüz olarak mescide gelmeyen, birincide imâm tarafından nasihat, ikincide şer'i hâkim tarafından ikaz, üçüncüde şahitler huzurunda takbih edilir. Tütün, nargile, kahve gibi vücûda zararlı olan ve haram sayılan şeyleri kullananlara ve içki içenlere kırk değnek vurulur. Ancak daha sonra, kahve ve tütün gibi şeylere, hacıların, Baî' mezarlığını ziyâretlerine ve Ca'ferî mezhebinde olanların hac etmelerine izin verilmiştir.

Ağaç ve taş gibi şeyleri mukaddes saymak, Allah'tan başkası için kurban kesmek, adak adamak, muska takmak, tesbih çekmek, tesbih duası okumak bid'attır. Zikir, sünnet ve nafilâ namazları yasaktır. Yine bunlara göre el öpmek, boyun kırmak bid'attır. Evliya kabri ziyâreti, falcıya inanmak, nazar boncuğu takmak, Allah'tan başkasının insan üzerinde te'sirini kabûl etmek küfürdür. Yağmur duasına çıkıp suya taş atmak günahıdır. Peygamber'in hatıralarını taziz, hırkası ve sakalını ziyâret şirktir. *Dalâ'il al-Hayrât* adlı kitabı okumak yasaktır. Peygamber'e salavat getirilir, ama bunu bir ibâdet hâline sokmak, seyyidena, mevlâna dememek gerekir. Şiilerin Kerbelâ toprağından yapılma "mühre" üzerine secdeye varmaları, Kâ'be yerine Meşhed'i ve Necef'i ziyâret etmeleri şirktir. Mebdî gelecek, Hızır sağdır, İlyas sağdır denmesi, bir tarıkate girilmesi, tarikatlerin şeyhe râbıta yapmaları şirktir. Üçlere, yedilere, kırklara inanmak, ölümler diriler üzerinde tasarrufunu kabûl etmek, havaya, dehre, rüzgâra sövmek küfürdür.

Vehhâbîlere göre, tasavvuf, islâmî olmayan bir

bid'attır. Tarikat halkı sömürme yoludur. *Kur'an*'ın bâtinî mânası olduğunu söylemek, onu inkâr etmek ve dinle oynamaktır. Bu itibarla islâm dinine eski dinlerin âdet ve âyinlerini sokan tarikatlere, bâtinilere, şîâya, tasavvufa şiddetle saldırırlar. Bu yüzden, bütün tarikat şeyhleri ve tasavvuf erbâbını ülkelerinden çıkarmışlardır.

Rufâilîk, ateşe girme, şiş saplama gibi şeyler, tasarruf gücü iddiasını ifade ettiği için şirktir. Ticânîler, her akşam Peygamber'le buluştıklarını ve ve Peygamber'den emir aldıklarını iddia ettikleri için küfre sapmışlardır. Kadirîler, Nakşihendîler de şirke sapmışlardır. Aşırı ehl-i beyt ve Ali sevgisi, Ali evlâdını mâsum saymak şirktir. Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb, kendi şehri hâkına *ensâr*, dışarıdan gelenlere *muhacirîn* derdi. Bu anlayış ve davranışlarından dolayı kardeşi Sulaymân b. 'Abd al-Vahhâb bir reddiye yazarak onun akidelerini şiddetle tenkid etmiştir.

Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb'ın kendisine uymayanlarla yaptığı mücadelelerin sebeplerinden biri, iyiliği emir saymak, kötülükten sakınmaktır (amr bi'l-ma'rûf nahy 'ani'l-munkar). Bunu yerine getirmek Vehhâbîlerce bir vazife olup, icrâsı için imâm veya emir, me'murlar tâyin eder. Bunlar, halkı cemaatle namaz kılma zorlar, bilhassa sabah namazlarından sonra, namaz kılınmaları farz olanların, liste'lerdeki adları okunarak yoklama yapılır. Devletten aylık alan bu me'murlar, içki içilmemesini, ipekli elbise giyilmemesini, çalgı çalınıp, dinlenmemesini, tütün içilmemesini te'mine çalışırlar. Bu vazifeler daha sonra, hükûmete devredilmiştir. Hâlen Suûdîler hükûmeti, kahve, nargile, sigara, alkolsüz bira içilmesine müsaade etmektedir.

IV. *Vehhâbîlerin ilk muvaffakiyetleri*: Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb'ın, Basra, Bağdad, Kum, İsfahan, Hemedan, Şam ve Kahire seyahatlerinden Huraymîle'de babasının yanına dönüşünden kısa bir müddet sonra epey tarafta kazandığı anlaşılıyor. Çünkü o daha 1733 senesinde, Mekke emîri Mes'ûd b. Sa'id (ölm. 1752)'den Vehhâbîlerin Mekke'ye hacca gelebilmeleri için izin almak üzere, otuz kişilik bir hey'et yollamıştı. Bundan maksadı, Hicâz halkını kendi mezhebine dâvetti. Mekke emîri bunları Harameyn âlimleri ile dinî münâzaraya dâvet etti. Vehhâbîler müdâfaalarında âciz kaldılar, Mekke kadısı bunların küfrüne hükmetti, bâzısı hapse atıldı, bâzıları kaçtı. Hicâz'da Vehhâbîlere karşı derin bir nefret uyanması sebebiyle bunların para ile dahi hacc ziyâretleri reddedildi.

1790 senesinde Mekke şerifi Gâlib (şerifliği 1788-1813) ile Vehhâbîler arasında silâhlı mücadele başladı. Mekke şerifi, Tâif kalesini tâmir ettirip, Mekke dağlarında burçlar yaptırdı. 1744'ten beri Vehhâbîlerle işbirliği yapan Muhammed b. Suûd (ölm. 1766)'un oğlu Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd, oğlu Suûd'u büyük bir kuvvetle Irak'a

yolladı. Bu birlikler, 10 muharrem 1217 (13 mayıs 1802)'de Kerbelâ'da mâtem âyini yapmakta olan şii'leri basıp iki binden fazlasını telef ettiler; Hüseyin'in türbesindeki altın ve gümüş eşyayı iki yüz deveye yükleyip Der'iye'ye getirdiler.

Diğer taraftan Abdülaziz b. Suûd, uzun bir muhâsara, şiddetli çarpışmalar ve entrikalar neticesinde Taîf şehrini ele geçirip (18 şubat 1803), halkını öldürterek, mallarını yağmalattı. Birçok dinî kitabı yaktığı gibi şehir ve etrafındaki mezarları, türbeleri yıktırdı. Peygamber'in amcasının oğlu Abdullah b. Abbas'ın muhteşem türbesi de yerle bir edildi.

Vehhâbî birlikleri 30 nisan 1803 günü Mekke'yi aldılar. Abdülaziz b. Suûd ihram giyerek şehre girdi. Ertesi gün halka yaptığı konuşmada: "Sizi islâmın doğru yoluna getirip şirkten kurtardığı için Allah'a şükrederim. Sizi içinde bulunduğunuz şirk ve sapıklık yolundan çıkıp yalnız Allah'a kulluk etmeye davet ederim. Sizden Allah'ı sevenlere dost ve Allah düşmanlarına düşman olmak üzere bana biat etmenizi isterim" dedi. Kendisine önce "Abd al-Mu'min b. Masaid, müfti ve ileri gelenler, daha sonra bütün halk biat etti. O, Peygamber, Ebû Bekr, Ömer, Ali ve Fatıma'nın doğdukları evleri yıktırıp, dört gün kaldıktan sonra, burada adamlarından iki yüz kişiyi bırakarak Cidde'ye gitti. Bundan sonra Mekke şerifi Gâlib, Vehhâbî ordusunu bozguna uğrattığından Abdülaziz'in Necid'e kaçması üzerine, 25 günlük bir muhâsaranın sonra Mekke'yi geri aldı.

Vehhâbîlerin Kerbelâ'da iki bin ile beş bin arasındaki bir şii topluluğunu kılıçtan geçirme'leri üzerine, öç almak isteyen 'Osman' adında bir şii, Der'iye'de itimadını kazandığı Abdülaziz'in hizmetine girecek, onu, namaz kıldırarak iken sırtından bıçaklayıp öldürdü (4 teşrin II. 1803); kendisi de öldürüldü. Bağdad'daki Osmanlı vâlisi Ali Paşa'nın bu işi planlayıp 'Osman'ı vazifelendirdiği söylenir. Eyüb Sabri Paşa (bk. *Tarih-i Vehhâbiyan*, s. 48) ise, Abdülaziz'in Vehhâbîlerce yolları kesilip soyulan bir bedevî tarafından öldürüldüğünü yazmaktadır.

Abdülaziz'den sonra yerine, oğlu Suûd geçti. Babasının meziyetlerine sâhip olmayan ve evhamı dolayısıyla Der'iye'ye yabancıların girmesini yasaklayan Suûd, Medine'yi kuşatarak ele geçirdi (haziran 1805). Halkı şu hususlara uymaya dâvet etti: 1- Allah'a, Vehhâbîlerin inançları ve kaide'leri üzere itaat ve ibâdet etmek. 2- Muhammed'e Vehhâbî imâmının tâyin ve tavsiye ettiği şekilde riâyet etmek. 3- Medine içinde ve civârında mevcut türbe ve yapıları mezarları yıkıp, balık sırtı toprak yığılmış hâle getirmek. 4- Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb'ı, Allah'tan ilhâm alarak mezhep kuran din müceddidi olarak tanımak. 5- Vehhâbî mezhebini kabûl etmek istemeyenleri, öldürmek dâhil, şiddetli takibata uğratmak. 6- Vehhâbîlere kale mu-

hâfızlığının verilmesini kabûl etmek. 7- Dinî ve siyâsî her türlü emir ve yasaklara uymak.

1806 senesi kânun I. 'u başlarında Mekke'nin de yeniden Vehhâbîlerin eline geçtiğini, Şerif Gâlib'in Suûd'a biat etmesi üzerine yerinde bırakıldığını görüyoruz. Suûd kendi adamlarından Abdurrahman al-Yatami'yi Mekke kadısı yaptı. Şam âhalisini kılıçtan geçirdi. Vehhâbî emîrliği 1811 senesinde Haleb'den Hind Okyanusu'na, Basra Körfezi'nden Kızıldeniz'e kadar genişledi.

V. *Vehhâbîlere karşı Osmanlı Devleti'nin tutumu*: Vehhâbî hareketleri başlangıcında, durum ilk defa 1749'da Mekke Şerifi Mes'ûd b. Said tarafından İstanbul'a bildirildiği zaman Osmanlı tahtında bulunan Mahmud I. (saltanatı 1730-1754) yenice'lerle ve Patrona isyanının huzursuzlukları ile uğraşıyordu. İran şahı Nâdir Şah şark hudutlarını tehdit ederken garpta da Rusya ve Avusturya hücumlarını devam ettiriyorlardı. Osmanlıların garpta Rus harpleri, Suriye'de Cezzâr Ahmed Paşa, Mısır'da Kölemenler isyanları ile uğraştıkları Sultan Abdülhamid I. devrinde ise Vehhâbîlerin zorbalıkları karşısında Mekke ulemasından "Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb'ın, zorla rafz ve ilhad dâiresinden çıkarılması ve eğer davasında direnirse öldürülmesi vâciptir" yolunda fetvalar alan Mekke şerifinin bu durumdan İstanbul'u haberdar etmesi üzerine pâdişah Vehhâbîlerin tenkili için Cidde vâlisi Osman Paşa'ya ferman gönderdi (Eyüb Sabri, *Tarih-i Vehhâbiyan*, s. 35 v.d.); diğer taraftan Necid halkından bir kısmı da Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'ya şikâyetle bulunmuşlardı (*ayn. esr.*, göst. yer. ve 45-47).

Selim III. devrinde ise, Fransızlar da Mısır'a girmişlerdi. Tepedelenli Ali Paşa, Pazvand-oğlu, Belgrad Dayısı isyanları, Sırp ayaklanması ve Nizâm-ı Cedid hareketleri, Harameyn'i işgal eden Vehhâbîlerle uğraşmaya imkân bırakmıyordu.

Vehhâbîler tahriplerini Harameyn mıntikasına ve Taîf'e kadar genişletince, Osmanlılar için vahametini anlamaya başladılar. 23 teşrin II. 1802'de İstanbul'un ileri gelen müderrislerinden Âdem Efendi (*Tarih-i Cevdet*, VII, 201), Edirne pâyesiyile Kudüs kadısı olarak Necid'e yollandı. Halkı kendisine biat ettiren, Mekke'de bütün çubuk, nargile, saz vesaireyi kırdıran ve eshab evlerini, mezarlarını, türbelerini yıktıran Suûd, Âdem Efendi'yi de birkaç adamıyla Mekke'ye getirtti. Kendisiyle orada görüştü. Sadrazamın Suûd'a yazdığı mektuba ve aralarında geçen sert konuşmalara rağmen (6 mayıs 1803), Suûd'un Âdem Efendi'yi birtakım hediyelerle İstanbul'a geri göndermesi, herhangi bir anlaşmaya varılmadığını göstermektedir (*Cevdet, ayn. esr.*, VII, 210 v.dd.; VIII, 123).

Bunun üzerinedir ki Osmanlı hükûmeti Vehhâbîlerin ortadan kaldırılması işini Kavalalı Mehmed

Ali Paşa (1769-1848)'ya havâle etti. Nitekim onun 1805'te tasdik edilen Mısır vâililiği, Bâbü'ali'ye ver-gi vermek ve Hicâz'ı Vehhâbîlerden temizlemek şartına bağlanmıştı.

Daha sonra Mahmud II., Harem ağalarından İsa Ağa'yi Mehmed Ali Paşa'ya Hicâz'a sefere çıkmasına dâir fermanla Mısır'a yolladı (1810). Mehmed Ali Paşa, oğlu Ahmed Tosun kumandasındaki bir Mısır ordusunu 1 mart 1811'de gemilerle Yenbû limanına doğru yola çıkardı ve bu ordu 2 kânun I. 1812'de Medine'ye girdi. Orada yakalanan Vehhâbî Baddây b. Mazyân gönderildiği İstanbul'da idam edildi. 23 kânun II. 1813'te Mekke'nin, birkaç gün sonra da Taîf'in alınmasını müteakıp Mehmed Ali Paşa, Ka'be'nin anahtarlarını diğer emânetlerle birlikte öteki oğlu Kâmil İsmail Paşa ile İstanbul'a yolladı (2 mayıs 1813).

Sultan Mahmud, muvaffakiyetlerine mükâfaat olarak M. Ali Paşa'ya ve oğlu Ahmed Tosun Paşa'ya, kılıç, kaftan ve hil'atlar yolladı. Suûd 27 nisan 1814'te Der'iye'de ölünce yerine oğlu Abdullah geçmiş, diğer taraftan Ahmed Tosun Paşa'nın da bu sıralarda vefâtı üzerine Hicâz birlikleri kumandanlığına tâyin edilen kardeşi İbrahim Paşa beş ay kuşattığı Der'iye'yi almayı başarmıştı (eylül 1818). Yakalanan Abdullah b. Suûd Medine'ye getirilerek dört gün halka teşhir edildi ve sonra dört oğlu, hocası, ikinci kâtibi ve divancısı ile birlikte elleri bağlı olarak İskenderiye üzerinden İstanbul'a yollandı (*Tarih-i Vehhâbiyan*, s. 266 v.d.). Şeyhülislâm Mekki-Zâde Mustafa Âsım Efendi'nin verdiği fetva üzerine Mahmud II.'un emriyle Abdullah'ın boynu, Saray Meydanı'nda vuruldu (17 kânun I. 1819), diğerleri de İstanbul'un çeşitli yerlerinde idam edildiler (*ayn. esr.*, s. 282 v.d.d.). Osmanlılarca "Hâriciler" (Başbakanlık Arşiv Umum Müdürlüğü, Hatt-ı Hümayun Defterleri nr. 3789, 3800, 3801), bâzan da Hâricilerin bir kolu olan "İbâziler" adıyla da tavsif olunan (Hatt-ı Hümayun Defterleri nr. 19569) Vehhâbîlere karşı islâm âleminde büyük akisler uyandıran bu başarılarından sonra mes'ele sona ermiş gibi göründüyse de bu defa Hicâz'da Mehmed Ali Paşa mes'alesi ortaya çıktı. Nitekim 1818'den sonra eski Vehhâbî bölgesi fiilen Mehmed Ali Paşa idâresine girmişti.

İdam olunan Abdullah'ın kardeşi Meşşeri' bir ara 1818'de Der'iye'yi ele geçirdi ise de, M. Ali Paşa 1819'da burayı geri aldı. Ancak Mısır ordusunun geri çekilmesi üzerine Abdullah'ın oğlu Terki, merkez yaptığı (1822) Riyâd'a yerleşerek 1820-1834 arasında 2. Vehhâbî devleti adı ile anılacak ve 1891 senesine kadar sürecek olan bir devletin kurucusu olmuştur. 1830'da Ahsa'ya ele geçiren ve az sonra Bahreyn'de kontrolü altına alan Terki'nin 1834'te öldürülmesini müteakıp başa geçen kardeşinin torunu Meşşeri' b. Abdurrahman b. Meşşeri'nin kırk günlük hükümdarlıktan sonra Faysal

b. Terki tarafından öldürülmesini tâkiben Vehhâbîlerin başına aşağıdaki listede gösterilen şahıslar geçti.

1888 senesinden sonra Vehhâbî şeyhleri ve Mekke şerifleri, Osmanlı idaresinden ayrılmak için İngiliz, Fransız ve İtalyanlarla anlaşmalar yapmaya başladıkları sıralarda Vehhâbîlerin başında bulunan Abdülaziz b. Abdurrahman b. Faysal b. Terki 1902'den itibaren eski yerlere hâkim olmaya başlayınca, Osmanlı Devleti onun tamamen müstakil hâle gelmesini önlemek için, kendisine "Necid vâlisi ve kumandanı" unvânını vermek mecburiyetinde kaldı.

Mekke şerifi Hüseyin'in İngiliz tahrikiyle Türkler aleyhine faaliyete geçtiği sıralarda İngilizlerle yaptığı 26. kânun I. 1916 tarihli andlaşma ile Abdülaziz b. Suûd, Necid, Ahsâ, Katif, Cubeyl ve mülhakatının hükümdarı olarak tanındı (bk. Y. Hikmet Bayur, *Türk inkılabı tarihi*, III. kısım 3, s. 120 v.d., 236-250).

Mondros mütârekesi (30 teşrin I. 1918) gereğince Osmanlı Devleti'nin Hicâz mıntikasından çekilmesi üzerine Vehhâbîler, bir müddet sonra Mekke ve Taîf'i aldılar (1924). Hicâz kiralı ilân edilen Abdülaziz b. Abdurrahman b. Faysal b. Terki, 1 kânun II. 1926'da da vaktiyle 1912'de "ihvan" adıyla kurmuş olduğu teşkilât vasıtasıyla Vehhâbîliğin canlandırılması ve siyâsî bakımdan kuvvetlendirilmesi faaliyetini artırmış bulunuyordu.

20 mayıs 1927 günü Abdülaziz b. Abdurrahman b. Suûd'un İngilizlerle yaptığı Cidde andlaşması kendisine tam bağımsızlık sağladı ve daha önce yapılan andlaşmanın ağır şartlarından kurtulmuş oldu. Kendisini islâm halifesi ilân etmek isteyen Mekke Şerifi Hüseyin'i 1930'da uzaklaştıran Abdülaziz 18 eylül 1932'de Hicâz ve Necid meliki unvânını alarak bugünkü Suûdî Arabistan devletinin başına geçti [bk. madd. ARABİSTAN, TARİH].

Bu arada Hicâz kiralılığı ataşelerinden Hafız Vahba'nın 5 temmuz 1929 günü Londra'da "The Central Asian Society"de verdiği konferansta Türkler hakkındaki sözleri, kendilerinin, Osmanlılara karşı besledikleri duyguları çok iyi aksettirir. O, konuşmasında Birinci Cihan Harbi'nden önce Necid'in Osmanlı hâkimiyetinde görülmesine rağmen Necid halkının Osmanlı hilâfetini hiçbir zaman tanımadığını, Vehhâbîler için Türklerin gerçek islâm müdâfileri olarak kabûl ve tasavvur edilmediğini, zirâ Türklerin islâm hukukunu bir tarafa bırakarak islâmîyetin esaslarını terk ettiklerini söylemiştir.

Bu sözler ve Vehhâbîlerin Osmanlılar hakkındaki düşünceleri bir arada mütâlaa edilince bu mezhebin, bir nevi Arap milliyetçiliği hareketi vasfında geliştiği söylenebilir.

VI. *Vehhâbîliğin diğer islâm memleketlerinde yayılması*: Akidelerinde İbn Teymiye [b. bk.] 'yi örnek alan Vehhâbîliğin, Osmanlı Türklerinde ilk

temsilcisi olarak Birgivi [b. bk.] görünmektedir. Birgivi, islâmî vakıf müessesesinin birçok kısımlarını inkâr, hocaların, imamların aylık kabul etmelerini, red, akılcılara hücum eder, her bid'atı dalâlet sayar, İctihadi uygun görmez. Bundan dolayı Birgivi'nin fikirleri Kanunî medreselerindeki bazı tıp ve fen derslerinin bile bid'at sayılmasına sebep olmuş, medreseliler - tekkeliler kavgaları, Kadızâdeliler ile Sivâsî taraftarları arasındaki münakaşalara da yol açmıştır.

Hindistan'da da İbn Teymiye görüşüne uygun bir cereyan ortaya çıkmıştı. Hindli Şah Veli Allah (1703-1762)'in Selefiyyun devrindeki islâm esaslarını diriltmek maksadı ile kurduğu mezhebe "yeni Vehhâbîlik" denir (L. Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, s. 333-341).

Ayrıca Seyyid Ahmed Barelvi (1786-1831) tarafından başlatılan "mücahidîn" hareketiyle, bu mezhebin yayılmasına çalışılmıştır. Diğer taraftan Muhammed b. Ali al-Sanusi (1791-1859) Şimâli Afrika'da, Muhammed al-Savkânî ise Yemen'de (1758-1835) aynı yolda gayret sarf etmişlerdir. Irak'ta Âlûsî âilesinden Şahâb al-Dîn Mahmûd al-Âlûsî ile oğlu Nu'mân Hayr al-Dîn al-Âlûsî (ölm. 1924) Vehhâbîliği medh eden eserler yazdılar. Mısırlı Muhammed 'Abduh (1849-1905) bilhassa aşağıdaki iki mevzuda Muhammed b. 'Abd al-Vahhâb ile aynı fikirde idi: 1-Türbe, mezar ve evliya'yı Allah'a ortak kılınlarla ve islâm inancına girmiş bid'atlarla mücadele etmek, 2-Zaif akıllıların kapadığı ictihad kapısını açmak. Tasavvufa cephe almakta da Vehhâbîlerle aynı görüşte olan Muhammed 'Abduh'un onlardan ayrıldığı başlıca nokta, kendisinin ıslâhatçı hürriyetçi, Selefiyeci düşünce sistemi dışındakilerini kâfir saymamasıdır.

Cemâleddin Efgânî (1838-1897)'nin bazı düşüncelerinde ve muhafazakâr bir ıslâhatçı oluşunda Vehhâbîlik te'sirleri görülebilirse de o, dinî müsamaha bakımından daha ziyade M. 'Abduh'e yakındır.

Vehhâbîliğin şeriatçi, mutaassıp ve mutaarrız olma vasıfları, Hasan al-Bannâ tarafından 1928'de gizlice kurulan "İhyân al-muslimîn" teşkilâtında görülür. Buna göre, islâmiyet hem din hem devlettir, insanların yaptığı kanunlar geçersizdir, halifenin mutlak Kureyşli olması gerekmez, cihadın gayesi islâmî sistemi hâkim kılmaktır. Daha önce öğretmen okulunda hoca iken de "Men-i mahremat" cemiyetini kurmuş olan bu zat, *Kur'an*'ın anayasa olduğunu ilân ederek, bütün siyâsî parti ve cemiyetlere karşı harp ilân ediyor, islâmî desteklemeyen herkesi düşman sayıyor, erkeklerin altın yüzük takmalarını ve ipekli elbise giymelerini haram addediordu. Mısır'da mevcut siyâsî nizamı şiddetle tenkit ettiği bir konuşma esnasında Kahire'de öldürülen (2 şubat 1948) al-Bannâ'nın fikirleri, içlerinde Camal 'Abd al-Nâsir'in de bulunduğu

genç subaylar arasında yayıldı ve Mısır kralı Faruk, 1952'de bunlar tarafından tahtından feragat ettirilerek memleket dışına sürüldü.

Bu cemiyet daha sonra, prensiplerine sadık kalmadığı iddiasıyla 1964 teşrin I.'de devlet reisi olan 'Abd al-Nâsir'a karşı bile başarısız bir suikast tertiplemiştir. Ayrıca Mısır'ın tanınmış fikir adamlarından Seyyid Kuṭb da *Yoldağı işaretler* adlı kitabı dolayısıyla idam edilmiştir (eylül 1966).

VII. *Vehhâbîliğe karşı çıkanlar*: Bu yeni mezhebe karşı fikrî ve ilmi itirazlar, kelâmcı, felsefeci ve mistiklerden geldi. Bu sâhada ilk tepki, mezhebin kurucusunun kardeşi Sulayman b. 'Abd al-Vahhâb'da görülür. O, kardeşinin düşüncelerinin dine ve Hanbelî mezhebine aykırı olduğunu söyleyerek, "*al-Savâih al-Baḥiyya fi'l-Raddi 'ala'l-Vahhâbiya*" adını verdiği bir eser yazmıştır (bu eser 1928'de Mısır'da basılmıştır). Kubânî Ahmed Efendi'nin *Faṣl al-Hiṭâb fi Rad Zâlâlat İbn 'Abd al-Vahhâb* adlı kitabı da Vehhâbîliğe karşıdır (*Tarih-i Cevdet*, VII, 284 v.d.). Mekke'de Şâfiî müftülüğü yapan Ahmed b. Zaynî al-Dahlan (ölm. 1886) da "*Fi durar al-saniyye fi'l-Rad 'ala'l-vahhâbiya*" adıyla bir red-diye kaleme almıştır. Bağdadlı Camil Şidki al-Zahavi'nin yazdığı "*al-Facr al-Şâdiḳ fi'l-rad mun-ḥar al-tavassul va'l-karamat va'l-havâriḳ*" adlı, oldukça metodlu bir eser, 1323 (1907/1908)'te Mısır'da basılmıştır. Ayrıca Vehhâbîliğe karşı yazılmış şu eserler de zikredilebilir: Hasan b. Hasan Hazbek, *al-Maḳâlât al-vâfiyya fi'l-rad 'ala'l-vahhâbiyya* (Mısır, 1928), Hasan al-Şâṭibi al-Hanbali'nin "*al-nuḳûl al-Şar'iya fi'l-red 'ala'l-Vahhâbiya*" v.b.

Vehhâbî hükümdarlarının listesi:

1744-1766 Muhammed b. Suûd
1766-1803 Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd (4 XI 1803 günü öldürüldü.)
1803-1814 Suûd b. Abdülaziz b. Muhammed (27 IV 1814 günü öldü.)
1814-1818 Abdullah b. Suûd b. Abdülaziz (17 kânun I. 1819 günü İstanbul'da öldürüldü).
1818-1819 Meşşeri' b. Suûd b. Abdülaziz (Ali Paşa tarafından yakalanıp Mısır'a yollandı; yolda öldü.)
1820-1834 Terkî b. Abdullah b. Suûd b. Abdülaziz (1891'e kadar süren 2. Vehhâbî devletini kurdu, Riyâd'ı merkez yaptı).
1834-1834 Meşşeri' b. Abdurrahman b. Meşşeri' b. Suûd (40 günlük bir iktidardan sonra Faysal b. Terkî tarafından öldürüldü).
1834-1838 Faysal b. Terkî b. Abdullah b. Suûd.
1838-1841 Halid b. Suûd b. Abdülaziz.
1841-1843 Abdullah b. İbrahim (veya Süneyyan) Suûd b. Abdülaziz.
1843-1865 Faysal b. Terkî b. Abdullah b. Suûd (2. defa).

1865-1871 Abdullah b. Faysal b. Terkî b. Abdullah b. Suûd.
1871-1874 Suûd b. Faysal b. Terkî b. Abdullah.
1874-1884 Muhammed b. Suûd b. Faysal b. Terkî.
1884-1886 Muhammed Gazlan b. Mes'ud (fetret devrinde idareyi ele almıştır, şeceresi belli değil).
1886-1887 Abdurrahman b. Faysal b. Terkî b. Abdullah (fetret devri).
1887-1888 Abdullah b. Faysal b. Terkî b. Abdullah (fetret devri).
1888-1889 Abdurrahman b. Faysal b. Terkî (2. defa, fetret devri).
1891-1902 Muhammed b. Faysal.
1902-1953 Abdülaziz b. Abdurrahman b. Faysal b. Terkî (Suûdî Arabistan krallığını kuran kimse. Osmanlılar ona Necid vâlisi ve kumandanı unvanını verdiler).

1953-1963 Suûd b. Abdülaziz b. Abdurrahman (idareyi zaman zaman kardeşi Faysal'a bıraktı. 1969'da Atina'da öldü).

1963-1975 Faysal b. Abdülaziz b. Abdurrahman (25 mart 1975 günü, yeğeni Prens Faysal b. Mes'ud b. Abdülaziz b. Suûd tarafından hançerlenerek öldürüldü.).

1975 Halid b. Abdülaziz b. Abdurrahman (Doğumu 1903).

Bibliyografya: H. St. John Philby, *Arabia* (London, 1930); Ameen Rihani, *İbn Saoud of Arabia and his Land* (London, 1928); A. Musil, *Northern Nejd* (New York, 1928); S.B.Mills, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf* (London, 1919); S.H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925); W.W. Hunter, *The Indian Muslims* (London, 1871); *Calcutta Review*, L, LI (Kalküte, 1871); Ziya-ul-Hasan Faruqi, *A note on the Wahhabiyah, Islâm and the Modern Age* (New Delhi, 1973), IV, 38-50; W. C. Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, 1957); R. W. v. Diffelen, *De leer der Wahhabieten* (Leyden, 1927); H.A.R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago, 1950); Masud Alam Nedvi, *Muhammed İbn-i Abdül-Vahhab* (Haydarabad, 1947); Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam* (Paris, 1977); Corances, *Historie des Wahabis* (Paris, 1810); G. F. Sadlier, *Account of a Journey from Katif on the Persian Gulf to Jumbo on the Red Sea* (London, 1823), III, 471; Henri Massé, *l'Islam* (Paris, 1930), s. 208 v.d.; A. Vehbi Ecer, *Osmanlı Tarihinde Vahhabî hareketi*, İlahiyat Fakültesi basılamış Doktora tezi (1966); Neşet Çağatay ve İbrahim A. Çubukçu, *İslâm mezhepleri tarihi* (Ankara, 1976²); Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da siyâsî ve itihâdî mezhepler tarihi* (trc. E. Ruhi Fiğlalı ve Osman Keskiöğlu), Ankara, 1970; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fihri mezhepler tarihi* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara,

1969, IV; Yusuf Ziya Yürükan, *Vahhâbîlik, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara, 1953), I, 51-67; R. Dozy, *Tarih-i İslâmiyet* (trc. A. Cevdet [Karlidağ]), Kahire, 1908, II, 531-554; Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islâm* (Paris, 1965); Emin Said, *Siret el-imam el-Şeyh Muhammed b. Abdül-vahhab* (Beyrut, 1384); Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul, 1309), II, IV, VII, VIII, XII; Subhi, *Tarih* (İstanbul, 1198), I, II; Vâsîf, *Tarih*, 2. cild; Eyüb Sabri, *Tarih-i Vahhâbiyan* (İstanbul 1296); Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, III/III, 120 v.d., 236-350; Başbakanlık Arşivi, *Hatt-ı Hümayun Defterleri*, nr. 3789, 3800, 3801, 19569; Mevlâna Muhammed Fadlurresul, *Vahhâbîliğin iç yüzü* (trc. A. Faruk Meyan), İstanbul, 1976; *İA*, mad., ARABİSTAN. (NEŞET ÇAĞATAY.)

VEKÂLET (*Vihâlet* de denir). Vekâlet, tam se-lâhiyet mânasında bir akid (Akîd)'dir. Buna göre, akidlerden birisi müvekkil, diğeri vekil olup, bunlardan birincisi, kendi hukûkî işlerini yürütmek için ikincisini vazifelendirir.

I. *Kur'an*'da vekâletten türetilen şekillere, Allah'a teslim olmak, Allah'a itimat etmek (*tevekkül*) mânasında yahut Allah'ın Vekil olduğu düşünce-siyle birlikte rastlanmaktadır (Allah'ın 99 vasfından biri, tefsirlere göre *Hafîz* mânasında bir isimdir; *Kur'an*, XII, 66; IX, 51; LXXIII, 9; XXVIII, 28). Bu kelime buna göre daha ilmi bir istilâh olarak kullanılmamakta idi. Yine de *Kur'an*, XXXII, 11 'de ölüm meleğinin Allah'ın yetkili kıldığı biri olduğu şeklindeki hukûkî telâkkî, temelde bulunmak-tadır. Ancak bu âyet *Kur'an*'da vekâlet mânasında telâkkî edilmez. Fakihler vekâleti *Kur'an*'ın XVIII, 18. âyetine dayandırmaktadırlar: Şimdi siz "içiniz-den birini, bu gümüş para ile şehre gönderin". Bu bir yetkilendirme idi ve binâenaleyh onlara göre, *Kur'an*'daki temellere dayanmıştır.

Onlara göre vekâlet tamamıyla *Kur'an*'ıdır. Aynı şekilde IV. sûre 35. âyette şöyle zikredilir: "Sonra onun (kadının) âilesinden bir hakem ve onun (er-keğin) âilesinden bir hakem gönderiniz."

II. Tam yetki ve yetkilendirilen kişiler hakkında birçok hadisler bulunmaktadır. Bunlardan ancak bir kaç ele alınacaktır. Peygamber, Hâkim b. Hâ-zâm'ı bir kurbanlık koyun satın almak için vazife-lendirmiş (al-Sarâḥî, XIX, 2) ve 'Amr b. Umay-ya al-Damri'yi de, kendisinin Umm Hâbilâ ile olan nikâhı dolayısıyla vekil olarak tâyin etmişti. Buḥârî (*Vekâlet*, bâb 3)'ye göre, çobanın ölmek üzere olan bir hayvanı kesmesi ve vekilin de bozulan işi düzeltmesi gerekir. Cezâ ile ilgili hususlardaki vekâlet hakkında da hadisler bulunmaktadır. Böylece, Peygamber başkasına bir kadını recm etmek ve bir sarhoşu sopayla dövmek yetkisini de vermiştir (Bu-ḥârî, *Vekâlet*, Bâb 13). Diğer bazı hadisler, üçüncü şahıs namına borçları talep eden, yetkilendirilmiş

şahıs (vekil) ile ilgili bilgi vermektedir (Buḥārî, *Vekâlet*, Bâb 4). Buradan, borçlunun, yetkilendirilen kimseye ödemede bulunmak sûretiyle müminler karşısında vazifesini yerine getirmiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Burada, temsilcinin faaliyeti dolayısıyla, temsil edilen ile üçüncü şahıs arasında ortaya çıkan hukukî faaliyetlerin seyri içinde dışa dönük bir temsil bahis konusudur.

III. Nihâyet i c m â °, vekâletin meşruiyetini (*Maşru'iyat al-Vakâla*) müeyyideye bağlamıştır. Müslümanlar, tasvib ve iyi kabûlle ilk zamanlardan bu güne kadar vekâlete itina göstermişler ve kendi aralarında işlerini ifâda dâima bundan yararlanmışlardır. Zîrâ Vekâlet, insan için zarûrî bir ihtiyaçtır; çünkü insan, bâzan seyahatte iken veya hacca giderken, şahsen idâre edemediğinden veya kendinin yeter derecede imkânı olmadığından, yahut kuvvetli meşguliyeti, yahut da büyük serveti dolayısıyla kendi malını kullanamaz. Bunun üzerine vekâlet yolu ile yetkili bir şahıs tayin edilir. Bu mevzuda karşılıklı yardımı *Kur'ân*, (V, 3) bilhassa teşvik edici olmuştur: "iyilik etmek hususunda biri birinize yardım ediniz... Allah'dan korkunuz". Bilhassa yüksek mevkilerdeki ve asil kişiler, işlerini bizzat değil, yetkili kimseler eliyle gördürürler.

IV. Hukukçuların görüşlerine nazaran vekâlet, bir akid ve gerçekte rücuu kabil bir akiddir (*°Akd cā'iz*).

1- Vekâlet akdinin sağlamlığı (Şıḥḥa) için, aşağıdaki dört şart (*Arkân*) aranır.

a. Müvekkil.

b. Vekil. Her iki şahıs da, mal varlığında tasarrufa (*İṭṭaḥ al-Taşarruf*) ehil olmalıdır. Bunun için reşid olmayan küçükler (*Şabî*), akıl hastaları (*Macnûn*), köleler (*°Abd* [b. bk.] ile *Maḥcûr* [b. bk.] olanlar, ne müvekkil, ne de vekil olabilirler. Yâni akdin müteber olması için, diğer akidlerde aranan şartlar, burada da câridir. Ancak diğer hallerde aramadığı halde, nikâhta ve boşanmada yalnız kanûnen tarafsızlığı kabûl edilen bir şahsın (*°Adil*) vekil olabileceği teferuat kabilinden burada zikredilebilir. O halde bir kadın, kendi nikâhı için dürtüstlüğünden şüphe edilen bir erkeği vekil tayin ederse, bu evlilik bâtıldır. Mâlikî mezhebine göre bir müslüman ile bir zimmi karşılıklı olarak vekil olamazlar; Fakat Buḥārî'deki hadis (*Vekâlet*, Bâb 2), bu kadar katı değildir.

c. Vekâlet konusu olan şey (*Muvakḥḥal fihi*), müvekkilin, muayyen, kanûnî ve vekâlete elverişli mülkü olmalıdır. İstikbale ortaya çıkacak şartlara bağlı bir vekâlet bâtıldır. Bu sebeple bir müvekkil, daha sonraki bir tarihte evleneceği bir kadını boşamak, yahut istikbale sâhip olacağı bir köleyi satmak için vekil tayin edemez. Su, odun ve av gibi mübah olan şeyleri elde etmede vekâletin mümkün olup olmadığı mes'elesi ile ilgili görüşler birbirinden farklıdır.

Umûmî olarak, denilebilir ki, bizzat yapılabilir bütün muâmeleler için bir vekil tayin edilebilir. Bu durumda her türlü mukâvelelerde, evlenmede, boşanmada, dâvada, diyetin ödenmesi v.s. de selâhiyet verilebilir. Fakat Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre, dâva vekili, ancak hasmın rızâsı ile tayin edilebilir; ancak Ebû Hanîfe'nin halefleri, bunu zarûrî kabûl etmemişlerdir. Bütün mezheplerin ittifakla kabûl ettiği görüşlere göre, yemin dâva vekiline devredilemez. al-Sarâḥsî (XIX, 190), en çok vuku bulan hâdiselerin bir listesini vermektedir.

Allah'a karşı yapılması gereken vecibeler ve ibâdetlere âit emirler hilâfına işler hakkında, tabiatıyla yetki verilemez. Zîrâ bunlar tamamıyla şahsî nev'idene vecibelerdir. Ancak hac ve zekât (*Tafriḥat* [yahut *Ada°*] *al-Zakât*)'ın dağıtılması müstesnâdır. Meşruiyetin unsurları sebebiyle cinâyet ve hırsızlık v.s. gibi suçlar için de vekâlet verilemez.

d. Şekil (*Şiḡa*), icap ve kabûl (*İcâb va Kabûl*) ile gerçekleşir. Her iki taraf, bu hukukî muâmeleye müteveccih irâdeye sâhip olmalı ve bunun için razı olduklarını beyan etmelidirler. Bu, icâb ve kabûl yoluyla olur. Kabûl, susmakla veya müvekkilinin muvâfakatının anlaşıldığı bir davranışla da olabilir. Vekâlet tamamıyla rızâya bağlı bir akiddir.

2. Vekâlet, ya muayyen veya umûmî olabilir. Vekâlette Vekil, ya sâdece husûsî bir muâmeleyi yahut müvekkilinin bütün işlerini kendi götüşüne göre yapar. Birinci vekil, *Vakîl mu'ayyan*, ikincisi ise *Vakîl muṭlak* olarak adlandırılır. Şâfiîler umûmî vekâleti reddederler, zîrâ onlar, işlerin nev'ine göre vekâletin muayyen olması icâb ettiğini ileri sürerler.

3. İşin yürütülmesi aslında ücretsizdir; ancak mukâveleye göre, bir tazminat verileceği tesbit edilebilir. Vekil, her halde, her türlü zararını ve vekâlet sebebiyle yaptığı masrafları talep edebilir. Bu durum vekâletin bozulmasına bir sebep teşkil etmez. Hukukçular arasında, vekâletin nerede ve ne zaman hizmet akdine (*İcâra*) intikal edeceği hususunda fikir ayrılıkları vardır.

4. Tazminat (*Ẓamân*)'a gelince, vekilin itimat edilen bir şahıs olduğu noktasından hareket edilmelidir. Bu şahsın, sâdece kayıp, telef ve vekâlete esas olan şeyin iade edilmesi hususunda yeminle kuvvetlendirilen beyânı, ispâta hâcet olmaksızın geçerlidir. Onun, malı vekil olarak, bir başkasına iade ettiği yolundaki iddiası sâdece delil ile kabûl edilebilir.

Bunun dışında vekil, kendisine verilen tâlimâtta uymaya mecburdur ve muâmelenin seyri sırasında işlenen her hatâdan mes'uldür. Yâni o, a. *Tafriḥ* hâlinde *culpa in omittendo* (dikkatli olmamaktan doğan kusur), yâni herhangi bir işi normalden daha az yapması hâlinde mes'uldür; ve b. *Ta'addî* hâlinde, yâni mezun olduğundan fazla yaparsa, yâni yetkilerini aşarsa, mes'ul olur.

5. Sona ermesi: Vekâlet bir *°Akd cā'iz*

(dönülmesi kabil olan) olduğu için, her iki taraf da mukâveleyi istediği zaman feshedebilir. Bu akid diğer akitler gibi, ölüm, akıl hastalığı veya iki âkid taraftan birinin hukûken ehliyetli olması hâlinde de sona erebilir. Çünkü vekil, vedia [b. bk.]'yı alan gibi emin bir kimse olarak kabûl edilir.

V. Vekâletin, daha sonraki gelişmeleri hususunda burada fazla bilgi verilemeyecektir. *Code Civil Ottoman* (= Osmanlı medenî hukuku), madde 1449-1530, umûmiyetle Hanefîlerin görüşlerini ihtivâ etmektedir. *Kâvânin al-Miṣriya*'da vekâlet 517-531 maddelerde ve *Şarḥ al-Kânûn* (s. 292-300)'da da ele alınmıştır.

Bibliyografiya: Wensinck, *Hand book of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), s. 13; İbn al-Aşîr, *Nihâya* (Kahire, 1322), IV, 242; al-Sarâḥsî, *Kitâb al-Mabsûṭ*, XIX, 1 v.dd.; Ahmed Abu'l-Faṭḥ, *Mu'âmalât* (Kahire, 1330), II, 567; v. Tornauw, *Musl. Recht*, s. 130. — Fıkḥ eserleri dışında bk. Sachau, *Muh. Recht* (Berlin, 1897), s. 421 v.dd.; van den Berg, *Principes du droit Musulman* (Cezayir, 1896), s. 103 v.dd.; Halil, *Muḥtaşar o sommario del diritto malechita* (Trc. Dav. Santillana), Milano, 1919, s. 381 v.dd.; R. Grasshoff, *Die allgemeinen Lehren, des obligationenrechts* (Göttingen, 1895), s. 82 v.dd., 132 v.dd.; Query, *Droit Musulman* (Paris, 1871), I, 557 v.dd.; J. Köhler, *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* (1886), VI, 254-258; Dimitroff, *Asch-Schaibânî, M S O S*, As, 1908, s. 114-121, 188-194; Young, *Corps de droit Ottoman* (Oxford, 1906), VI, 375 v.dd.

(OTTO SPIES.)

VEKÂİNÜVİS veya daha sonraki şekliyle **VAK'A-NÜVİS**, Osmanlı merkez teşkilâtında vazifeli devlet tarihçisine verilen unvan. Vekâ'i-nüvisler, kendilerinden önce yazılanları tedvine ve hizmette bulundukları zamanın hâdiselerini tahrîre me'mur edilerek Osmanlı tarihini telifine çalışmışlardır. Vekâ'i-nüvislik müessesesinin XVIII. asrın başlarında teşekkül ettiği anlaşılmaktadır.

İstikak itibarıyla, Arapça *vak'a* ile aynı kökten gelen ve aynı mânadaki *vak'a* veya *vak'i'a*'nın cem'i olan *vak'â'î* (Türkçe'de: *vekâyi'*) ile Farsça *nuvis* (yazan, yazıcı) partisipinden tereküb eden bu birleşik sıfatın (Mehmed Hafid Efendi, [ölm. 1226=1811], Arapça ve Farsça cüzlerden teşekkülü sebebiyle terkibin Osmanlı şahasında vücut bulduğunun aşikâr ve "vak'a-nüvis" in "vekâyi'-nüvis" den galat olduğunu belirtir; bk. *al-Durar al-muntahabât al-manşûra fi işlâḥ al-galaṭât al-manşûra*, İstanbul, 1221, s. 508), hangi devrede zuhûr ettiği bilinmiyorsa da, XVII. asrın ilk yarısında kullanıldığına dair belirtiler vardır: Edebi vasfı ağır basan bir çeşit resmi tarihçilik sayabileceğimiz Şeh-nâme-cilik'in son mümessillerinden İbrahim Mül-

himî, Murad IV. nâmına yazdığı *Şehinşâh-nâme* (Topkapı Sarayı-Revan Köşkü Kütüp., nr. 1418, 10^a, 160b)'sinde kendisi için "vekâ'i-nüvis" sıfatını kullandığı gibi, yine aynı devrin meşhur münşisi Nergisi Mehmed Efendi [bk. mad. NERGİSİ]'nin, 1635 Revan seferine, harekâtı tasvir etmek üzere "vekâ'i-nüvis" sıfatıyla katıldığı, eserini 1702'de yazmağa başlayan Uşşâki-zâde İbrahim Hasib [bk. mad. UŞŞAKI-ZÂDE] tarafından kayd edilmiştir (*Zeyl-i Şakâ'ih*, faksimile nşr., Wiesbaden, 1965, s. 22 ve ondan naklen Şeyhi Mehmed, *Vak'âyi' al-fuzalâ*, Süleymaniye-Hamidiye Kütüp., nr. 939, 12^a).

Vekâ'i-nüvisliğin menşei hakkında değişik görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan en çok benimseneni, bu müessesenin, Kanunî devrinden itibaren devamlı bir devlet hizmeti hâlinde gelen Şeh-nâme-ciliğin değişik şeklideki bir devamı olduğudur (Karslı-zâde Mehmed Cemâleddin, *Âyine-i zürefâ*, nşr. Ahmed Cevdet: *Osmanlı tarih ve müverrihleri*, İstanbul, 1314, s. 40 ve ondan naklen Ahmed Lütfi, *Tarih*, İstanbul, 1290, I, 4; *EI* mad. WAK'A NU-VİS). Ancak, resmi vasfıyla birbirine çok benzeyen bu iki müessesenin gaye, vâsita ve mahsûllerinin ana karakterleri bakımından bâriz farklarla ayrıldığına da dikkat edilmelidir.

Vekâ'i-nüvisliğin, Bayezid II.'in, Bitlisli İdris ve Kemâl Paşa-zâde'yi Osmanlı tarihi telifine me'mur etmesi gibi, padişahların tarih yazdırmak ananesinden doğduğu görüşü de hayli tarafdar bulmuş (P. Wittek, bu kanâatı tevsik edecek delillere sâhip olmadığımızı belirtmiştir: *MOG*, I/4, 243), hattâ *Vekâyi-nâme*'sini, Has-oda hizmetinde iken Mehmed IV.'in şifâhî emrine binâen yazmağa başladığını ifâde eden Nişancı Abdurrahman Paşa (*Vekâyi-nâme*, Topkapı Sarayı-Koşular Kütüp., nr. 915, var. 2^a; müellif hakkında bk. *KTİA*, mad. ABDÜPASA), ilk vak'anüvis itibâr edilmiştir (J. v. Hammer, *GOR*, VIII, 591; Cemâleddin, *ayn. esr.*, s. 51; Lütfi, *ayn. esr.*, s. 5; M. Süreyya, *SO*, III, 398; *TOEM*, I, 53). Ancak, muayyen bir maksad veya hassa hizmeti için vekâyi zabt etmekle, Divân-ı Humâyûn'a bağlı devamlı bir devlet hizmeti olan vekâ'inüvisliği birbirinden ayırmak lâzımdır (Wittek, *MOG*, göst. yer.). Bununla berâber, birincileri "vak'anüvis", ikincileri "vekâ-yinüvis" diye adlandırmak sûretiyle tefrik etmek (Hammer, *Subhî Tarihi* [İstanbul, 1198, 90b]'nde, 1736'da sulh müzâkereleri için gelen İran elçisi mektubcusu veya sır-kâtabinin "vak'anüvis" olarak zikr edilmiş olmasından hareketle bu kanâata varmıştır: *GOR*, VII, 465 ve ondan naklen Fr. Babinger, *GOW*, s. 243, n. 1. Ancak, yukarıda zikr edilen Nergisi misâlinde görüldüğü gibi, birinci gruba dâhil olup, 1747'de Nâdir Şâh'a elçilikle gönderilen hey'ete mektubcu olarak katılan Rahmî'nin de sıfatı, vak'anüvis değil, "vekâyi-

nüvis" şeklinde tesbit edilmiştir; bk. Rahmî, *Sefâretnâme*, İstanbul Univ. Kütüp., TY nr. 369, var. 2b) de, beyhüde bir gayretkeşlik eseri olmak-tadır (L. V. Thomas, *A Study of Naima*, nşr. N. Itzkowitz, Nev-York, 1972, s. 36). Başlangıçta, gerek vesikalar gerek te'lif eserlerde devlet tarihçileri için kullanılan "vekâyi nüvis" sıfatının, ancak geçen asrın ilk yarısında yerini "vak'anüvis"e bıraktığı (Bu değişme devresine tekaddüm eden zamana âit olup 1217=1802 tarihini taşıyan bir telhis müsveddesinde, önce "vak'a" yazılmışken, sonra üzeri çizilerek "vekâyi nüvis" şeklinde düzeltilmiştir; bk. Başbakanlık Arşivi, Hatt-ı Humâyün tasnifi [= HH], nr. 5094) ve hizmetin son mümessilleri için münhasıran "vak'anüvis" sıfatının kullanıldığı görülmektedir.

Naimâ Mustafa Efendi [b. bk.]'nin ilk vekâyi nüvis olduğuna dair yaygın kanât, tahrir ve tedvine me'mur edildiği Şârihü'l-Menâr-zâde Ahmed Efendi müsveddesine ikmâlen birkaç cüz yazıp takdim ettikde, kendisine, sadrâzam Amca-zâde Hüseyin Paşa tarafından, 1 kесе akça atıyye ile İstanbul güm-rüğü mukataasından gündelik 120 akça maaş tahsis olunup berâtının Edirne'den İstanbul'a gönderildiğine dair, vekâyi nüvislikte haleflerinden Râşid'in kaydında (17 rebülevvel 1114=11 ağustos, 1702; Râşid Mehmed, *Tarih*, İstanbul, 1281, II, 533; V, 451; krs. Şehrî-zâde Saîd, *Neu-peydâ*, Univ. Kütüp., nr. TY 3291, 21a.) Naimâ'dan "Vekâyi nüvis" sıfatıyla bahsedilmesi ile de teyyid etmektedir. Vekâyi nüvislik müessesesi, Râşid'den itibaren devamlılık vasfı kazanmış; İbrahim Müteferrika matbaasının kuruluşundan sonra da, vekâyinüvislerin, kendilerinden önce yazılanlardan iltikat ve te'lif sûretiyle vücuda getirdikleri ile, kendi hizmet zamanlarına âit zabt ve tedvin ettikleri vekâyi nâmelerinin sırasıyla basılması düşüncesi doğmuştur.

Vekâyi nüvislik, ilim telâkkisi ve tekniği itibarıyla, şüphesiz, daha önce teşekkül ve tekâmül edip, muayyen kalıplara bağlı nümünelerini vermiş olan islâmî tarih yazıcılığı an'anesine bağlıdır ve tabiatıyla de iki farklı (ilmî ve edebî) tarihçiliğin [bk. mad. TARIH.] te'sirinde kalmıştır. Müessese, Divân-ı Humâyün kalemleri arasında teşekkül ettiğine göre, daha çok inşâ ve şiir san'atında mâhir ve umûmiyetle "hâcegân"lık rütbesine ulaşmış olan kâtibler arasından seçilen vekâyi nüvislerin, edebî vasıflarının ağır bastığı muhakkaktır. Bununla beraber, sayıları daha az, fakat eserleri ve şahsiyetleriyle daha çok itibâr görmüş ilmiye mensûbu vekâyi nüvislerin, edebî kudretleri yanında ilmi tarihçilik anlayışına da sâhib bulundukları ileri sürülebilir.

Vekâyinüvislerde hangi vasıfların arandığı, onların tâyinî ile ilgili vesikalardan çıkartılabilmektedir: Anadolu Muhâsebecisi bulunan Ahmed Vâsîf, "hüner ü mârifet", "reviyyet (etraflica

düşünme) ü dirâyet (kavrayış)" sermayesine sâhib olduğu için ikinci defa vekâyi nüvisliğe getirilmiştir (13 zilkade 1207 tarihli buyruldu: Ahmed Vâsîf, *Mehâsinü'l-âsâr ve haikühü'l-ahbâr*, nâşir M. İlgürel'in girişi, s. XXXI, nr. 57). Âmedî odası halîfesi Mehmed Pertev de aynı sıfatlara sâhib olma yanında, "erbâb-ı maârifden" gece ve gündüz "tahrîrât ve neşr-i ulûmla meşgul" bulunması sebebiyle vekâyinüvis tâyin olunmuştur (1 muharrem 1221 tarihli buyruldu: Başbakanlık Arşivi, Cevdet tas., Maârif [= CM], nr. 975). Ömer Âmir'in hizmete tâyininde de aynı klişe tekrarlanmıştır (19 şâban 1222 tarihli ruûs kaydı: Başbakanlık Arşivi, Kepeci tas., ruûs nr. 75/261, s. 244). Birbiri ardınca üç ilmiye mensûbunun (Âsım, Şânî-zâde ve Esad Efendiler) deruhde ettiği vekâyinüvislik, sonuncusunun vefâtıyla boşalınca, sadrâzam, hizmetin ulemâya bağlı olmayıp çok defa "kalemîye" erbâbına verile-geldiği mütâlaası ile "hüner ü bidâası (ilmî sermayesi)" cihetiyle liyakatı bilinen Âmedî halîfesi Mehmed Recâî Efendi'ye tevcihini arz etmiştir (5 safer 1264 tarihli Mâbeyn'e gönderilen sadâret tezkiresi ve 6 safer tarihli irâde: Başbakanlık Arşivi, Irâde tas., Dâhiliye [= ID], nr. 8569). Şânî-zâde'nin, bektâşîlik töhmetiyle azli bahis mevzuu olunca, sadrâzâmin münâsib bir vak'anüvis tesbiti husûsundaki çalışmaları da dikkat çekicidir: Önce, hâcegândan kimin bu hizmete lâayık olduğu Bâbâî'de müzâkere edilmiş; hüneri ve güzel yazmaya istidâdı olan sâbık Tezkire-i şânî "vesveselice" olduğu, bilgisi ve haysiyetiyle teklife şâyan olan Şıkk-ı sâlis defterdârı ise, iyi yazmaktaki hüneri bilinmediği gibi ihtiyarlığı dolayısıyla de hizmete münâsib görülmemiş; bu sebeble ilmiye mensublarından münâsib birini bildirmesi şeyhülislâm'dan istenmiş; onun gönderdiği listedekilerden Haremeyn müftüsünün, akıl, ilim ve insâfı itibarıyla tercihe şâyan olduğu pâdişâha arz edilmiştir. Bu telhis üzerine Mahmud II., "esrâr-ı devletden bir me'mûriyet" olmakla "vak'anüvis" tâyin edilenlerin, hüner ve mârifetten başka dindârlık ve iyilik ("salâh-ı hâl") vasıflarını da hâiz olması gerektiğini belirtip, şeyhülislâmın listesindekiler hakkında tereddüdlerini açıkladıktan sonra, mes'e-lenin bir iyice tahkikini emr ve esas olanı şöyle ifâde etmiştir: "Bu me'mûriyet bir tarika mahsûs olmayıp, kangî tarikdan olursa olsun, merâm ehil ve erbâb olmasıdır" (=HH, nr. 31485). Bu araştırmalar sonunda hizmete lâayık olarak, gerçekten âlim bir tarihçi, Sahhaflar Şeyhi-zâde Mehmed Esad Efendi [bk. mad. ES'AD EFENDİ] bulunmuştur.

Vekâyinüvislerde aranan vasıflar hakkında tâyin mercilerinin yukarıda zikr edilen görüşlerine mukabil, bir vekâyi nüvis, Nûri Halil Bey, 1210 (Kânun I. 1795 sonları)'da sadârete, müessesenin tanzîmi için sunduğu, takirde (Nûri, *Tarih*, Topkapı Sarayı - Emânet Hazinesi Kütüp., nr. 1394,

73b v.d.; Süleymaniye-Âşir Ef. Kütüp., nr. 239, 114b v.d., ve HH, nr. 48063) daha önceki devrede bu hizmete: müstakim, tecrübeli, ketum ve hakikatlı ("sadâkatkâr") olanların seçildiğini kaydeder.

Hizmette bulundukları zamanın vak'alarını tesbit ve tahrir aslı vazifesi yanında, vekâyinüvislere, seleflerinin eksik bıraktıkları devrin tarihini yazmak vazifesi de yüklenmiştir (aş. bk. "Başlıca vekâyinüvisler ve te'lifleri"). Bu hususdaki ısrar ve itinâ, vekâyin kesintisiz bir şekilde kaleme alınmasını te'min etmiştir. Gerçekten azil veya ölüm hâlinde, öncekilerin tuttuğu notlar ve kendilerine verilmiş olan vesikalar, yeni me'mura devr ve teslim edilerek, vekâyin bırakıldığı yerden tahriri emir ve tenbih olunmuştur. Meselâ, 1221 başında (mart 1806) hizmete getirilen Pertev'in, selefinin eksikliğini ikmâle hangi tarihten başlaması gerektiğini tâyin için, aynı sene şa'bânında (teşrin II. 1806) vefât eden Vâsîf'in evrâkı birçok defa gözden geçirilmiş, en son yazdıklarının 1219 vekâyiinin neresinden kesildiğinin tesbitine çalışılmış ve bulunan evrak, Pertev'e verilmek üzere, mühürlü olarak pâdişâha sunulmuştur (İlgürel, *ayn. esr.*, s. 401 v.d., ek II). Kezâ, Şânî-zâde, 1235 saferinde (kânun I. 1819) vekâyinüvisliğe getirilince, Mütercim Âsım'ın 1224'e kadarki vekâyi yazdığını duyduğunu, geriye kalan on senelik devrenin yazılıp yazılmadığını bilmediğini, Bâbâî'den selefine verilmesi gereken havâdis ve vesika sûretleri hakkında da mâlûmâtı bulunmadığını belirtip, yazacağı eserin eksik veya mükerrer olmaması için Âsım'ın evrâkının kendisine teslimini sadrâzamdan ricâ etmiştir (HH, nr. 52514). Nitekim selefi devrine âit vekâyi yazmaktan veya temize çekmekten kendi hizmet devresinin vak'alarını tertib ve tedvine imkân bulamayan Şânî-zâde, 1237-1241 vekâyiine âit notlarını, halefi Es'ad Efendi'ye devr etmiştir (Cevdet Paşa, *Tarih*, 1309, I, 12; XI, 29-30; ayn. mll., *Tezâkir*, I, 3). Es'ad Efendi'nin temize çekmeğe muvaffak olamadığı 1242-1246 devresine âit müsveddeleri ise, Cevdet Paşa tarafından toplanmış, seleflerinden intikal eden diğer müsveddeler ve vesika sûretleriyle birlikte, vak'anüvislikte halefi olup, 1241'den sonraki devrenin tarihini yazmağa me'mur Ahmed Lütfi Efendi'ye gönderilmiştir.

Vekâyinüvislerin hizmette bulundukları devrenin vekâyiini zabt ve tahrir ederken gereken malzemeyi nereden aldıklarına dair Nûri'nin 1210 tarihli takirri ve ona binâen sâdir olup ilgili kalemlere gönderilen buyruldu (yk. bk.) dikkate şâyan bilgiler bulunmaktadır: Tarihe kaydı uygun olan maddeler, muâmelesi tamamlandıktan sonra, Sadâret mektubçusu, Beylikçi ve Âmedci taraflarından, Reisülküttâb'ın izni alınarak vekâyinüvis haber verilir; devlet me'murlarının tâyin ve azillerine âit hususlar Tahvil ve Ruûs kalemlerinden, merâsimlerle ilgili olanlar ise, Teşrifât kaleminden

"ilmühaber sûretleri" ile bildirilirdi. Vekâyinüvislik, devletin mûtenâ bir hizmeti olduğundan, bu hizmete me'mur olanlar, hâdiseleri tahkik ederler, vekâyi sihatle yazmaları için kendilerinden hiçbir şey esirgenmez, hattâ "vükela" bazı gizli hususları dahi onlara haber verirlerdi. Ancak daha sonra (muhtemelen XVIII. asrın ikinci yarısında), emniyetsizlik gösterilip kendilerine devlet sırları açıklanmadığı hattâ, hâdiselerin sebep ve neticelerinin tahkiki, lâayıkla değerlendirilmesi istenmediği (meselâ hâdiselerin sebep ve inceliklerinin zikrinden kaçınıldığı hattâ bu hususta kendisine tenbihatda bulunulduğuna dair vekâyinüvis Mehmed Hâkim'in ifâdeleri için bk. Hâkim, *Tarih*, Topkapı Sarayı, Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 231, var. 367a ve B. Kütükoğlu, *Müverrih Vâsîf'in hay-naklarından Hâkim Tarihi*, TD, 1954, VI/9, 92, not 6) için vekâyinüvisler de, faydasız şeyler yazmağa mecbur olup ya ehemmiyetsiz şeyleri büyütmüş, yahud da ehemmiyetli şeyleri lâayıkla tebâüz ettirememişler idi. Nûri, vekâyin sihatle yazılmasının yukarıda ana hatlarıyla verilen eski duruma ("vaz'-ı kadîm") dönülmesine bağlı olduğunu arz etmiş; sadâretten de arzına uygun emir çıkmıştır.

Zikr edilen buyruldu da görüldüğü gibi, vekâyinüvislik müessesesinin tanzimine girilmesi, bütün devlet teşkilâtının islâmî yoluna gidiği Selim III. devri başlarına rastlamaktadır. Nitekim bu pâdişâh, 1205 (1791)'de Rikâb vekâyinüvisliğinde ibkâ ettiği Edib'in, vekâyi sihatli, açık, riây ve dalkavukluk yapmadan yazmasını, "esrâr-ı devlettir" diye vukuâtın kendisinin gizlenmemesini emir ve tenbih etmiştir (HH, nr. 11187'den naklen E. Z. Karal, *Selim III'ün hatt-ı humayunları*, Ankara, 1942, s. 167; Cevdet, *Tarih*, V, 116; krs. Edib, *Tarih: Tarih Vesikaları*, 1944, III, 71 ve Mehmed Galib, *Vak'anüvis Teşrifâtı Edib Efendi - Selim-i Sâlis'in bazı evâmîr-i mühimmesi*, TOEM, 1329, nr. 8, s. 500).

Vekâyinüvislerin, devlet merkezine intikal eden İmparatorluk vekâyiini, işare' edilen imkânlar dâiresinde ve beğenilecek tarîda yazması yanında, dış dünyaya ve husûsiyle devletin münâsebetlerde bulunduğu Avrupa devletlerine dair haberlere de yer vermesinin faydalı olacağı düşüncesiyle, her ay Avrupa haberlerinin devletçe vekâyinüvislere verilmesi arz olunmuştur (Vâsîf'in bu husûsdaki mü-râcaatı üzerine yazılan HH, nr. 5094'deki 24 rebülâhır 1217=24 ağustos 1802 tarihli telhis müsveddesi, kısmen, İlgürel, *ayn. esr.*, s. XLVI-XLVII'de ictibâs edilmiştir). Vekâyinüvisler, umûmiyetle her sene başında, zabt ve tahrir ettikleri vekâyi cüzlerini, pâdişâha sunulmak üzere sadrâzâma verirler; beğenildiğine veya düzeltilmesi gerektiğine dair emri aldıkları sonra, bu cüzleri ikmâl ederek daha önce yazdıklarına eklerlerdi. Meselâ Vâsîf, *Enverî* ve *Edib Tarihi*'ni yeni baştan yazıp

sunduğunda, Selim III., "dahi aşağısını bu siyâk üzere yazsun" (HH, nr. 13135); aynı işi *Nârit Tarihi* için yaptığında da, "güzeldir... Mustafa Paşa ve Ebûhur vak'asını tayy eyleyip hakikati üzere bir vak'a olarak yazsun ve hem şimdi tesvîd eylediğini üç-beş mâh sonra beyaza çekmelidir" (HH, nr. 14883) şeklinde irâdesini izhâr etmiş; Mahmud II. ise, 1218-1221 vekâyini takdim eden Mütercim Âsım için; "Cezzâr Ahmed Paşa (hakkındaki) istitrâdından hazz eyledim. İşte böyle mâ-hüve'l-vâkı'î insâfâne yazmalıdır" (HH, nr. 35239); 1241 vekâyini sunan Es'ad Efendi için: "Güzlerce kayd u imlâ eylemiş" (HH, nr. 35244) diye takdirini belirtmiştir. Bu misâller, vekâyinüvislik hizmetinin oldukça dikkatle murâkebe olunduğunu göstermektedir.

Menşe'lerine göre Divân-ı hümayûn kalemlerinde veya ilmiye tarihinde aslî bir hizmette bulunurken vekâyinüvisliğe getirilenler, bu munzam me'muriyet dolayısıyla ek gelir kaynakları tahsis olunarak taltif edilmişlerdir. Meselâ, Şehzâde medresesi müderrisi ve vekâyinüvis Küçük Çelebi-zâde Âsım İsmâil Efendi'ye -vekâyinüvislikte bulunanların mukâfatlandırılması "âdet-i mülûkâneden" olduğu tasrih edilerek Taşköprü kadılığı arpalığı tekrar ilâveten tevcih olunmuştur (Evâsıt-ı sevvâl 1143 tarihli buyruldu: CM, nr. 393). Sefer vekâyinüvisliği yapanlara ise, ayrıca tayın verilmiştir. Meselâ, Birgi'de zeâmeti olduğunu bildiğimiz Enverî'ye (HH, nr. 16792), 15 receb 1183 (14 teşrin II. 1769)'teki mürâcaatı üzerine: 2 kile arpa, 4 okka et ve 6 çift ekmekten ibâret günlük tayın tahsis olunduğu (CM, nr. 6693) gibi, Mütercim Âsım'a da, 26 receb 1225 (25 ağustos 1810)'de cadır ve cebehâne mühimmâtı verilmiştir (Cevdet tas., Dâhiliye [= CD], nr. 3138). Paraya karşı hırsı olduğu bilinen Vâsîf'ın muhtelif atıyyeler olarak senelik vekâyinüvislik tahsisâtını 20.000 kuruşun üstüne çıkardığı rivâyeti (Ahmed Âsım, *Tarih*, I, 257) yanında, ulemâdan olan üç vekâyinüvis Âsım, Şânî-zâde ve Es'ad Efendilerin "medâr-ı maişet" için Bursa mukataasından ikiyüz elliser kuruş aylık aldıklarını biliyoruz (CM, nr. 2368). Ancak, Es'ad Efendi'nin "maaşı", 1254 şa'bânında (teşrin II. 1838) 1.000 kuruşa çıkarılmış (CM, göst. yer. ve nr. 578, 12 zilka'de 1255), müteâkıp sene, bu meblağa, 1.500 kuruşluk zam yapıldığı (CM, nr. 2174, 25 recep 1256) gibi, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'den ayrıldığında 1.500 kuruş "inâyet" (CM, nr. 4094, 25 receb 1257), kuruşa iblâğ edilmiş (CM, nr. 4094, 25 receb 1257), buna nakibü'l-esraflık tahsisâtı olan 1.500 kuruş da eklenmiştir (CM, nr. 1934, 27 rebîulevvel 1258). Ancak daha sonra, bu sonuncu tahsisatla birlikte kendisine, cem'an 4.000 kuruş maaş ödenmiş (CM, nr. 11365, teşrin II. 1260; CM, nr. 8102, haziran 1260), aynı maaş haleflerine de verilmiştir: Âmedci hulefâsından Recâi Efendi, 1.000 kuruş aylık ve birkaç

bin kuruşluk tâyinât ile vekâyinüvis nasb edildiği (ID, nr. 8569, 8 safer 1264) gibi, müderris pâveli ve Meclis-i maârif âzâsı A. Cevdet Efendi (Paşa) de, 1.000 kuruş maaş ve senelik 4.000 kuruş atıyye ile bu hizmete getirilmiştir (BA, *Sicill-i ahvâl defteri*, I, 2).

Vekâyinüvisler, muayyen olan tahsisatları veya daha sonra maaşları yanında, umûmiyetle sene başlarında takdim ettikleri vekâyinâme cüzleri vesilesiyle, pâdişâhın ihsân ettiği atıyyelerle tatmin ve teşvik olunmuşlardır (Meselâ Enverî, *Tarih-i'nin*, tahminimize göre 1187-1194 vekâyini ihtivâ eden cildini sunduğunda, eseri Abdülhamid I. tarafından beğenilmiş ve bu hizmeti karşılığında kendisine 2.500 kuruş ihsân edilmiştir: Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul, 1309, II, 141). Bunlar arasında Vâsîf, cüz takdimini, lütuf celbine "bahâne" telâkkî ettiğini, "me'lûfiyeti" hasebiyle bunun karşılığında atıyye baklediğini açıkça belirtmiştir (Vâsîf'ın müsveddeleri arasındaki taktir sûreti BA, Yıldız tas., nr. 33-554-73-90 ve HH, nr. 5150). "Zabt ve telfik" ettikleri vekâyî cüzü karşılığında vekâyinüvislere bir devrede "mütâd" olarak 1.000 kuruş atıyye verildiği anlaşılmaktadır (Vâsîf'a, 29 şa'bân 1200'de 1.000 kuruş; Nûrî'ye, 1 şa'bân 1211'de takdim ettiği 3 cild için 3 x 1.000 = 3.000 kuruş atıyye ihsân olunmuştur: CM, nr. 2478 ve 939). Her sene muharreminde vekâyinâme takdim edip atıyye olarak geçim yükünü kısmen hafifleten Mütercim Âsım, bir defasında cüz sunmadığı gibi, muayyen aylığını da alamadığından büyük sıkıntıya düşmüş ve keyfiyet sadâret kaymakamlığından arz edilince, kendisine mütâd atıyye verildiği gibi, şeyhülislâmlıkça "nemâluca" bir ilmiye cihetinin tahsisi de emr olunmuştur (HH, nr. 49493). Fevkalâde hâllerde atıyye miktarının artırıldığı da görülmektedir: 15 zilka'de 1215 (30 mart 1801)'te çıkan yangında harâb olan evini (Vâsîf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6013, var. 57b) tâmir için 1215-1216 vekâyini ihtivâ eden cüzü takdim vesilesiyle atıyyesine zam yapılmasını ricâ eden Vâsîf'a 7.500 kuruş ihsân olunduğu (CM, nr. 3693, 14-16 rebîulevvel 1216) gibi, Kanlıca'da sâhilhâne alabilmesi için Es'ad Efendi'ye de 20.000 kuruş atıyye verilmiştir (ID, nr. 128, 5 receb 1255). Vekâyinüvisliğin son devresinde, vekâyinâme karşılığında muntazaman atıyye verilmediği, *Tarih*'inin VI. cildinin matbûunu takdim vesilesiyle Ahmed Lûtfi Efendi'nin sadârete gönderdiği bir taktirden anlaşılmaktadır: O, bu taktirinde, seleflerinin sundukları cüzlere mukabil ev, sâhilhâne ve rütbelere mazhar olduklarını, kendisinin ise, bu lütûflardan mahrum olduğu gibi, bir yıl evvel IV. ve V. cildleri takdiminde, atıyye verilmesine dâir yazılmış tezkirenin Âmedci Odası'nda takılıp kalmasından şikâyet etmiş; bunun üzerine Lûtfi'nin 200 liralık atıyye ile taltifi münâsib görülmüştür (ID nr. 76614, 17-29 safer 1303).

Başlıca vekâyinüvisler ve te'lifleri. Vekâyinüvislik müessesesine âid kaynak ve tetkiklerin kifâyetliliği, hizmette bulunan vekâyinüvislerin ve bunlar tarafından zabt ve tedvin edilen eserlerin tam olarak tesbitine imkân vermemektedir. *Âyine-i zürefâ* (s. 43-69 ve nâşirin zeyli: s. 79-125) ve *Lûtfi Tarihi* (I, 5-7)'ndeki mâlûmat, eksik ve yer yer tashihe muhtac gözükmemektedir. Burada, belli-başlı vekâyinüvislerin menşe'leri, hizmet müddetleri ile bıraktıkları eser ve notlara kısaca işaret olunacaktır.

İlk devlet tarihçisi (yk. bk.) sayabileceğimiz Naimâ Mustafa Efendi (ölm. 1128=1716; bk. mad. NAIMÂ), vekâyinüvisliğe 1114 (1702)'ten önce Amca-zâde Hüseyin Paşa tarafından getirilmiş olmalıdır (Ahmed Refik, *Âlimler ve san'at-kârlar*, İstanbul, 1924, s. 259'da verilen 1111 tarihini hangi esâsa dayandığı anlaşılmıyor). Daha sonra, Divan-ı hümayûn hâcagânı zümresine giren tarihçinin, hangi tarihe kadar bu hizmette bulunduğu mâlûm değildir. Tedvinine me'mur edildiği Şârihü'l-Menâr-zâde müsveddesini, diğer kaynak malzemesiyle ikmâl ederek vücûda getirdiği ilk te'lifi 982-1065 vekâyini ihtivâ etmekte olup, Amca-zâde'nin yararlılıkları ve husûsiyle hazırlanmasına âmil olduğu Karlofça Muâhede'si'ne v.s.'ye dâir bir mukaddime ilâvesiyle, 1114'te, *Ravzat al-Husayn fi hulâşat ahbâr al-hâfîkayn* adıyla Hüseyin Paşa'ya sunmuş ve tasrih ettiği bâzı kaynaklara dayanarak eserini 1114'e kadar getirmek istediğinde bulunmuştur (Revan Köşkü Kütüp., nr. 1169'daki *Natmâ Tarihi*'nde bulunan arzuhâli için bk. M. M. Aktepe, *Natmâ Tarihi'nin yazma nüshaları hakkında*, TD, 1949, I/1, 51 v.d.). Ancak bu cildin te'lifine âmil olan Amca-zâde'nin vefâtı ve çok geçmeden Edirne Vak'ası'nın zuhûru, bu tasavvurun tahakkukunu geciktirmiş ve sükûnetin avdeti üzerine sadârete gelen Dâmâd Hasan Paşa (1703-1704), eserin devamının yazılmasını emretmekle, Naimâ ilk te'lifdeki 1000 tarihine kadar olan kısmı ayırıp, sonuna, yazmakta olduğu II. cildten 5 senelik vekâyî ilâvesiyle 1000-1070 hâdiselerini ihtivâ eden bir vekâyinâme tertib ve başına konmak üzere, Dâmâd Hasan Paşa'nın eşkiyâ te'dibindeki başarısını medh için Edirne Vak'ası'nı tasvir eden bir *risâle* te'lif etmişse de, muhtemelen eser tamamlanmadan Hasan Paşa sadâretten azledilmiştir (krş. L. V. Thomas, *ayn. esr.*, s. 48; I A, mad. NAIMÂ). Bu ikinci tertib metin, tarihçinin vefâtı üzerinden uzun zaman geçmeden, 1147 (1734)'de İbrahim Müteferrika tarafından iki cild hâlinde bastırılmıştır. 1280 (1863) ve 1281-1283 (1864-1866)'te yapılan tam baskıları ise altışar cild olarak tertip edilmiştir. Şehri-zâde (ölm. 1178), 1070-1118 (?) vak'alarını ihtivâ eden II. cild müsveddelerini Naimâ'nın temize çekmek imkânını bulamadığını, vefâtında da bunların dağıldığını (ölümünden bir sene sonra yazılan bir tezkirede Naimâ'nın evindeki kitapların yanmış olduğu tesbit edilmiştir: F. Ç. Derin, *Müverrih Natmâ hakkında bir arşiv belgesi, Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1974, II-III, 117), günlük vekâyî notlarının (*ruz-merre mecmûası*) ise, kendisine intikâl ettiğini, bunları temize çekip tamamlamağa niyetli olduğunu kayd eder (*Nev-paydâ* var. 22b). Bu ifâdeden, -Râşid'in de 8 rebîulevvel 1109 hâdisesi için kaynak olarak kullandığı-Naimâ'nın *yeomîye ceridesi* (Râşid, *ayn. esr.*, II, 417)'nin, II. cildten ayrı bir eser olduğu anlaşılabirise de, bu sonuncu te'lifin Naimâ'nın vekâyinüvis sıfatıyla zabt etmesi gereken vekâyî ihtivâ edip etmediği hakkında bir hükme varmak güçtür.

Masraf (kâtibi)-zâde Şefik Mehmed Efendi (ölm. 1127=1715; bk. mad. ŞEFİK MEHMED)'nin vekâyinüvisliği hakkında açık bilgi sâhibi değiliz: Divan-ı hümayûn kâtibi sıfatıyla Karlofça sulh müzâkereleri sırasında yararlığı, reîsülküttâb ve murahhas Ramî Mehmed Efendi (Paşa)'nın dikkatini çeken edibin vekâyinüvisliğe tâyinî, M. Cemâleddin'e (*Âyine-i zürefâ*, s. 50) göre, Ramî Paşa [b. bk.]'nin sadâretinde (1114/1115=1703) vuku bulmuş ve tarihçi, 1115 Edirne Vak'ası'nı muğlak ve san'atlı bir dille tasvir eden *Şefik-nâme*'sini bu sıfatla kaleme almağa başlamıştır (Muâsırı olup, onu harâretle öven Mirzâ-zâde Sâlim, kaynataatı olan Ramî Paşa'nın şâir Mehmed Şefik'e iltifâtını kayd etmekle beraber, onun vekâyinüvisliğini belirtmiyor: *Tezkire*, İstanbul, 1315, s. 385 v.d.). Buna mukabil, muâsır ve muahhar müellifler (Safâ-yî, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9583, var. 110b; Belig, *Nuhbetü'l-âsâr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1182 var. 40a; Şeyhî, *Vakâyi' al-fuzalâ*, Veliyüddin Efendi Kütüp., nr. 2362, var. 232b; Mahmud Celâleddin (Paşa), *Ravzatü'l-Kâmilîn-Şerh-i Şefik-nâme*, İstanbul, 1290; Tayyar-zâde Ahmed Atâ, *Tarih*, II, 96), Şefik'in bu hizmete, Şehid Ali Paşa'nın (sadâreti: 1713-1716) takdir ve himâyesi neticesinde getirilmiş olduğunu kayd ederler. Filhakika, *Şefik-nâme muvazzahu* veya *zeyli* gibi isimler verilen *Tarihçe*'sinin mukaddimesinde, Şefik, Ali Paşa'nın Ahmed III.'in cülûsundan kendi sadâretine kadar olan vekâyî yazmayı uhdesine havâle ettiğini belirtir (Bu *Tarihçe*'nin yazmaları için bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Cografya Yazmaları Kataloqları*, s. 189 v.d.; F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, 1961, I, 275, nr. 852; Üniv. Kütüp., nr. TY 3459, 9728 ilh.; British Museum, Or. 7288).

Fındıklılı İsmet Efendi'ye göre (*Tahmilat al-Şa-kâ'ik fi ahl al-hakâ'ik*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9290, var. 45b) Şefik'in yerine Hadım Hasan Paşa Medresesi'nde müderris bulunan Râşid Mehmed Efendi (ölm. 1148=1735; bk. mad. RÂŞİD), vekâyinüvis tâyin ve arpalık tevcih olunarak refâha kavuşturulmuştur. Kendisi, bu hizmete 1126 başlarında

getirildiğini belirtir (Râşid, *Tarih*, V, 451) ise de, Sadreddin-zâde, 13 safer 1217 (18 şubat 1715) tarihinde Şehid Ali Paşa tarafından vakâinüvisliğe me'mur olup, bu sıfatla onunla birlikte Mora seferine katıldığını tasrih eder (F. Işıközü, *Başbakanlık Arşivinde yeni bulunmuş olan ve Sadreddin Zâde telifi Mustafa Efendi tarafından tutulduğu anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) yıllarına âit bir Ceride (Jurnal) ve Ehlentisi, VII. Türk Tarih Kongresi-Ankara: 25-29 Eylül 1970-Kongreye sunulan bildiriler*, Ankara, 1973, II, 514). 1135 ramazanında (haziran 1723) Halep kadılığına tayinine kadar bu hizmette kalan Râşid, önce, Şehid Ali Paşa'nın emriyle, Ahmed III.'in cülûsundan (1115) itibaren vekâyî tahririne başlamış (Râşid, *ayn. esr.*, III, 7) iken, 1129 (1717)'da ikinci vezir ve rikâb kaymakamı bulunan Nevşehirli İbrahim Paşa tarafından Naîmâ'nın bıraktığı yerden 1115'e kadar olan devreyi de yazmağa memur edilmiştir (Râşid, I, 9 v.d.). Böylece Râşid, 1071-rebiülâhır 1115 vekâyîini, bilhassa 1082'den itibaren geniş ölçüde *Zübde-i vekâyî'ât*'dan faydalanarak (mukayese için bk. A. Özcan, *Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i vekâyî'ât; tahlil ve metin*, 1979, basılmamış doktora tezi, Tarih Semineri Kütüp., Tezler nr. 3276, s. 72-108) yazıp, eserinin I. cildini meydana getirmiş, 1115-cemâziyelevvel 1130 vekâyîini II. ciltte, Nevşehirli İbrahim Paşa'nın sadârete geçişinden (8 cemâziyelâhır 1130) 1134 şevvâlî sonlarına (ağustos 1722) kadar olan hâdiseleri de III. ciltte toplamıştır. Eser bu tertibiyle, 1153 (1741)'te Müteferrika tarafından tab'olunmuştur (Müteferrika basmasının tayin edilen fiyatı hakkında İstanbul kadısına yazılan rebülevvel 1154 tarihli hükküm için bk. Ahmed Refik, *Hicri onikinci asırda İstanbul hayatı*, İstanbul, 1930, s. 152 v.d.). Râşid *Tarihi*, 1281-1282'de, Müteferrika baskısının ilk iki cildi ikiyeşer cilt, sonuncusu müstakil olmak üzere 5 cild hâlinde 2. defa basılmıştır (Bu tertibin II. cildi hediyeîklerinin pâdişâha takdimi için bk. BA, *ID*, nr. 36710, 1 cemâziyelâhır 1281; IV. ve V. cildlerin takdimi için de kezâ, nr. 37596, 4 cemâziyelevvel 1282).

Müderres iken 28 ramazan 1135 (2 temmuz 1723)'te Râşid'in yerine vekâyinüvis tayin edilen Küçük Çelebi-zâde Âsım İsmâil Efendi (ölm. 1173=1760; bk. *IA. mad. ÇELEBİ-ZÂDE*), 1 zilka'de 1143'te tasarruf etmek üzere Taşköprü kadılığı arpalığının tekrar kendisine tevcihi evâsıt-ı şevvâl 1143'te vuku bulduğuna (yk. bk.) ve Râmiz *Tezkîresi*'nde halefi Sâmî'nin vekâyinüvisliğe getirilmesi 1143 "hudûdunda" gösterildiğine göre, muhtemelen 1143 sonlarına kadar bu hizmette kalmış ve selefinin bıraktığı yerden başlayarak 8 zilka'de 1134 (3 temmuz 1722)-3 muharrem 1142 (29 temmuz 1729) arası vekâyîini kaleme almıştır. Küçük Çelebi-zâde'nin *Tarih'i*, Râşid'in zeyli gibi itibâr edilerek, onunla beraber iki defa (1153

ve 1282) basılmıştır. Daha sonra ilmüye tarıkında ilerleyerek 7,5 ay şeyhülislâmlık mevkinde bulunan Âsım, vekâyinüvislikten azli tarihine kadar takriben iki senelik vekâyîi zapt etmemiş olmasına karşılık, halefi Sâmî, ancak Mahmud I.'un cülûs tarihi olan 1143 rebülevvelinden sonraki hâdiseleri kaleme aldığından, ele alınmamış olan 1142 senesi vak'aları, bazı te'lif eserler ve Divân-ı Hümayûn Mühimme defterlerine dayanılarak Mehmed Ârif Bey tarafından yazılmağa çalışılmıştır: *Silsile-i vuku'ât-ı Devlet-i Aliyye'de zabt edilmemiş 1142 senesi hâdisâtı*, *TOEM*, nr. 4 (1328), s. 258-264; nr. 5 (1328), s. 309-316; nr. 16 (1130), s. 1024-1034 (Ancak bu tefrika yarıda kalmış ve dolayısıyla 1142 senesi vekâyîi tamamlanamamıştır).

Küçük Çelebi-zâde'yi tâkip eden birkaç vekâyinüvis'in tayin tarihleri ile yazdıkları vekâyinâmelerin muhtevâsı açıklıkla tesbit edilemiyor: 1143 sonlarında hizmete getirildiği anlaşılan hâcegândan Sâmî Mustafa Efendi (ölm. Râmiz, *Tezkîre*, Esad Efendi Kütüp., nr. 3873, var. 53^b ve Şehri-zâde, *Nev-peydâ*, var. 14^a: 1145; Müstakim-zâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, İstanbul, 1928, s. 534; Cemâleddin, *Âyine-i Zürefâ*, s. 46; M. Süreyya, *SO*, III, 7; Bursalı Mehmed Tâhir, *OM*, III, 232: 1146) 1143-1144 vekâyîini yazmış olmalıdır (Üniv. Kütüp., nr. TY 9768'deki *Sâmî Tarihi* nüshası bu iki senenin hâdiselerini tasvir eder). Müderres iken, muhtemelen Sâmî'nin vefâtı üzerine vekâyinüvis tayin edilen Hüseyin Paşa-zâde Şâkir Hüseyin Bey-Efendi (ölm. 1155), Halep kadılığına tayinine (1148=1735) kadar bu hizmette bulunmuş ve vazife devresinin vekâyîini zabt etmiştir (Şehri-zâde, *Nev-peydâ*, var. 14^a'da, Şâkir'in, 1145 ortalarından 1148 [1736] harbine kadar olan vak'aları, tahkik ve tedkik ederek yazdığını belirttiği gibi, *Tarihçe*'sinin Kahire, Hidiviye Kütüp., nr. 66/8862'deki nüshası da 1145-1148 vekâyîini ihtivâ eder. Bu yazmanın Lâtin harfli metni için bk. Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Kütüp., Tezler, nr. 3382, 3383, 3384). 1 rebülevvel 1148 (22 temmuz 1735)'de vekâyinüvisliğe getirilen hâcegândan Râmî Mehmed Paşa-zâde Abdullah Re'fet Bey (ölm. 1157)'in hangi tarihe kadar bu hizmette kaldığını bilmiyorsak da, kadılık tarıkına mensub olan halefi Hıfzı Mehmed Efendi'nin (ölm. 1165; bk. *SO*, II, 234), 1152'ye kadar vekâyîi zabt ettiği anlaşılmaktadır. Revan Köşkü Kütüp., nr. 1255'teki mecmûanın, Sâmî'den Hıfzı'ya kadar olan vekâyinüvislerin yazdıklarını topladığını tahmin ediyoruz [bk. *IA. mad. SUBHİ*].

Evkaf muhâsebecisi iken, 1152'de, Hıfzı Efendi yerine vekâyinüvis tayin edilen Subhî Mehmed Efendi (ölm. 8 zilhicce 1182; bk. Râmiz, *Zübde-tü'l-vâkı'ât*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2395, var. 8^a), önce ihmâl edilmiş olan 1148-1152 vekâyîini tamamlamağa me'mur olmuş; 1155 saferinde (nisan 1742) ikinci defa sadrazam olan Hekim-oğlu Ali Paşa'nın

emri üzerine de, Sâmî'den itibaren seleflerinin yazdıklarını ele alıp, Mahmud I.'un cülûsundan Hekim-oğlu'nun sadâretine kadar olan 1143-1155 vekâyîini tahrir ve yine kendisine takdim etmiştir. Daha sonra, 1155-1156 vak'aları da ilâve edilen bu eser, başında, bazı bahisleri hariç, geniş ölçüde Sâmî ve Şâkir'in yazdıkları aynen aktarıldığı için *Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî* adıyla 1198'de Râşid ve Vâsîf'ın nezâretiyle basılmıştır [bk. *IA. mad. SUBHİ*].

Subhî'nin 1156 (1743)'da getirildiği beylikçilik hizmetinin ağırlığı vekâyî zabtına mâni olduğundan, 1 receb 1158 (30 temmuz 1745)'de vekâyinüvislik, hâcegândan İzzî Süleyman Efendi (ölm. 18 cemâziyelâhır 1168=1 nisan 1755)'ye verilmiştir. Selefinin yazmadığı vekâyîi, 1157 başından itibaren tahrir eden İzzî, 1157-1160 hâdiselerini I., 1161-1165 vak'alarını II. cild olarak zabt ve tedvin etmiş, III. cilde 1166 başlarından itibaren devam etmek istemişse de, bu sonuncu tasavvuru gerçekleştirememiştir. *İzzî Tarihi* [bk. *IA. mad. İZZİ*], iki cild hâlinde, 1199 (1784)'da, yine beylikçi Râşid ve müverrih Vâsîf'ın nezâretiyle basılmıştır.

İzzî'nin 1166 cemâziyelâhır sonlarında hacca gitmesi üzerine, yerine, aynı sene recebinin ilk günü (4 mayıs 1753) vekâyinüvis tayin edilen hâcegândan Seyyid Hâkim Mehmed Efendi (ölm. 1184=1770), vekâyîi, selefinin bıraktığı 1166 başlarından 1180 cemâziyelevveline kadar yazmıştır (*Hâkim Tarihi*'nin tam takımı, Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 231 ve 233/1'dedir). Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi (ölm. 1193), Hâkim'in müsveddelerini ele geçirmiş ve eserini yazarken bunlardan faydalanmıştır (bk. *Mür'it-tevârih*, nşr. M. M. Aktepe, İstanbul, 1976, I, 171 v.d.). Hâkim'in istifâsı üzerine, 1 receb 1180 (3 kânun I. 1766)'de vekâyinüvisliğe, müderreslerden Çeşmî-zâde Reşîd Mustafa Efendi (ölm. 1 şa'bân 1184=20 teşrin II. 1770) tayin olunmuştur (bk. B. Kütük-oğlu, *Müverrih Vâsîf'ın kaynaklarından Hâkim Tarihi*, *TD*, 1953, V/8, 71, not. 6). 1182 rebülevveline kadar bu hizmette kalan Çeşmî-zâde, nasbı tarihinden 1182 muharremi sonlarına (haziran 1768) kadar vekâyîi kaleme almış olup, *Tarihçe*'si, *Vâsîf Tarihi*'nin kaynağı olması bakımından ehemmiyetini belirten bir giriş ile birlikte, neşr olunmuştur: Bekir Kütük-oğlu, *Çeşmî-zâde Tarihi*, İstanbul, 1959.

Bir müddet kadılık yapıp 1186 zilka'desinde 2. müneccim tayin edilen ve 1194-1196 arasında da müneccim-başlıkta bulunan Mûsâ-zâde Mehmed Ubeydullah Efendi (ölm. 18 zilka'da 1196; Ahmed Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1309, II, 175; BA, Cevdet-Maarif [= CM] nr. 3567)'nin, Çeşmî-zâde'den sonra, rikâb vekâyinüvisi olarak İstanbul vekâyîini yazmağa me'mur edildiği anlaşılmaktadır (Şem'dâni-zâde, 1183-1184'de İstanbul'da cereyan eden hâdiseleri, Mûsâ-zâde müsveddelerinden alarak eserine derc ettiğini belirtir: *Mür'it-tevârih*, İstanbul,

1980, II B, 27). Müverrih Ahmed Vâsîf basılmış olan *Tarih*'inin I. cildinin (1166-1182) kaynakları arasında, Hâkim, Çeşmî-zâde ve Mûsâ-zâde'den başka vekâyinüvislikte bulunan Behcetî Hasan Efendi'nin eserini dahi zikr eder. Lâkin bu kayıdla, Enverî'nin, 1188 sonlarında ilk vekâyinüvisliğinden azlinden sonra Behcetî Hasan Efendi'nin birkaç ay hizmette bulunduğuna dair ifâdesi te'lif edilememektedir. Belki de, Behcetî'nin müsveddeleri, Vâsîf'ın I. cildine değil, II. cildine (1183 - 1188) kaynak olmuştur.

Mûsâ-zâde'nin rikâb vekâyinüvisliği sırasında, zuhur eden 1182 (1768) Rus harbi dolayısıyla asıl vekâyinüvisin orduda bulunup sefer vekâyîini yazması gerektiğinden, harbe sadrazam Yağlıkçı-zâde Mehmed Emin Paşa'nın selâm ağası olarak katılmış olan Enverî Sâdullah Efendi (ölm. 13 rebüülâhır 1209=6 teşrin II. 1794), Resmî Ahmed Efendi'nin tavsiyesiyle, ordu Tuna'yı aşp Prut üzerindeki Han-tepesi'ne varınca, vekâyinüvis tayin edilmiş ve İstanbul'dan hareketten (zilka'de 1182), Küçük Kaynarca Muâhedesi akdedilip avdet olunmasına (receb 1188) kadar sefer vekâyîini zabt ve tedvin ederek *Tarih*'inin I. cildi itibâr etmiştir (Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 234'teki yazma, muhtemelen pâdişâha sunulan nüshadır). Enverî bu harb devresinin İstanbul vekâyîini de ayrı bir cildde toplamayı düşünürken, devlet merkezine dönüşünü müteâkip azl edilerek yerine, "çend mâh" kadılardan Anteblî Behcetî Hasan Efendi, onu tâkiben de, "bir seneden ziyâde" müderreslerden "Şişman Molla" lakabıyla meşhur Ömer-zâde Süleyman Efendi (ölm. 1222=1807) vekâyinüvis olmuştur. Süleyman Molla'nın vekâyîi zabtındaki kusuru sadrazam Derviş Mehmed Paşa (1189-1190) ile şeyhülislâm Vassaf-zâde Mehmed Esad Efendi (1190-1192)'nin dikkatini çekip bunların sevkıyla Enverî 1190 şevvâlinde (kânun I. 1776) ikinci defa vekâyinüvis tayin edilmiştir. Onun, 1197 zilhiccesine kadar devam eden bu ikinci vekâyinüvisliği sırasında zabt ve tedvin ettiği II. cild *Tarih*'ini değişik tertiplere soktuğu görülmektedir: 1193 şa'bânında sadârete gelen Kara Vezir Seyyid Mehmed Paşa'nın emriyle, selefleri Behcetî ve Süleyman Efendilerin "birkaç makâleden ibâret" eserlerini tashih ve ikmâl ederek, Abdülhamid I.'in cülûsundan itibaren vuku bulan hâdiseleri ayrı bir cilde topladığı gibi, Seyyid Mehmed Paşa'nın sadâreti bahsine de ayrı bir mukaddime ile girmiştir. Muhtelif cüzlerin bir araya getirilmesiyle vucud bulduğu anlaşılan II. cilde âit bazı nüshalar (msl. 1197 tarihli temellük kaydı taşıyan Üniv. Kütüp., nr. TY 5995), 6 şevvâl 1188-1 zilka'de 1195 arası vekâyîini ihtivâ ederse de, en geniş muhtevâlî olanları (msl. Fâtih Millet Kütüp., Ali Emîrî, tarih, nr. 67; Âtîf Efendi Kütüp., nr. 1829 v.s.) 1197 zilka'desi sonlarına kadar gelmektedir.

1197 şevvâlinde uhdesine büyük tezkirecilik tevcih olunan Enverî'nin iki işi bir arada yürütmeyeceği düşünülerek vekâynüvislikten azli ve yerine 6 zilhicce 1197 (2 teşrin II. 1783) tarihinde, âmedi Vâsıf Ahmed Efendi (ölm. 7 şa'bân 1221=21 teşrin II. 1806)'nin tâynini takarrür etmiştir. Vâsıf'ın bu birinci vekâynüvisliği fiilen İspanya elçiliğiyle İstanbul'dan ayrılma tarihi olan 15 ramazan 1201 (1 temmuz 1787)'e kadar devam etmiştir. Tarihçinin bu devrede zabt ettiği, 1197-20 şa'bân 1201 vekâyiini ihtivâ eden eserinin metni, müellifinin biyografisi ve tarihçilik husûsiyetlerine dâir bir inceleme ile neşr olunmuştur: Mucteba İlğürel, *Mehâsinü'l-âsar ve hakâikü'l-ahbâr*, İstanbul, 1978.

Vâsıf'ın İspanya'ya hareketinde, vekâynüvisliğin uhdesinde ibkâsı, vekâyi zabtının da vekâleten, hâcegândan Teşrifâtî Hasan Efendi (ölm. 1 safer 1212=26 temmuz 1797; bk. *SO*, II, 161)'ye havâlesi kararlaştırılmıştır. Hasan Efendi, Vâsıf'ın ayrılmasından ordunun İstanbul'dan hareketine kadar olan vekâyî kaleme almıştır (Teşrifâtî Hasan Efendi, *Tarihçe*, Viyana, Nationalbibliothek, H.O. 230; bk. G. Flügel, *Kat.*, II, 308, nr. 1130. Câvid Ahmed Bey, *Târih-i münte'hâb* [Üniv. Kütüp., nr. TY 93, var. 338-342; nr. 92, var. 310-314, 327; Türk Tarih Kurumu Kütüp., nr. 570, var. 69b-73b] da, şa'bân 1200 (!)-receb 1201 vekâyiini Hasan Efendi'den aldığını kayd ediyor). Ancak, Rusya'ya karşı harb ilân edilince, sefer vekâyiini zabt etmek üzere asâleten bir devlet tarihçisinin orduda bulunması an'ane icâbı olduğundan, Enverî, üçüncü defa vekâynüvis tâyin edilerek (24 ramazan 1201=10 temmuz 1787) sadrâzam ve serdâr Koca Yusuf Paşa ile çıkmış; teşrifâtî vekili Esseyyid Edîb Mehmed Emin Efendi (ölm. 1216=1802), rikâb vekâynüvisi veya vak'ânüvis vekili olarak İstanbul vekâyiini yazmağa me'mur edilmiştir (Edîb, *ayn. esr.*, göst. yer.; Cevdet, *Tarih*, IV, 39, 52: 1202 cemâziyelâhır vak'aları arasında; Mehmed Galib, *ayn. mak.*, göst. yer.). Enverî'nin bu hizmeti, Vâsıf'ın ikinci defa vekâynüvis tâyin edilerek orduya gönderilmesine kadar devam etmiştir (şa'bân 1204-nisan 1791): Selim III., cülûsundan itibaren yazılmış olan vekâyiname cüzlerinin ayıklanıp düzeltilmesini ve yeni vak'aların da doğru olarak yazılmasını emr edince, Kaymakam Paşa, bu hizmeti eski vekâynüvis olduğu için, iki senedir İstanbul'da Anadolu muhasebecisi vekili bulunan Vâsıf'a vermiş; o da vazîfeye başlamışken, orduya gidecekler listesine ilâve olunmuş; her ne kadar erbâb olan Vâsıf'ın gönderilmesiyle vekâyi zabtının geri kalacağı arz edilmişse de, pâdişah, asıl vekâynüvisin orduda lâzım olduğunu ve Vâsıf'ın Enverî'nin yazmaya muvaffak olmadıklarının zabtı için vazifelendirilmesini, vekâynüvislik etmiş başka birinin de İstanbul vekâyiini tahrire me'mur edilmesi istenmiştir (*HH*, nr. 57475; krş. Cevdet, *Tarih*, V, 115). Vâsıf'ın orduya gitmesinden

sonra Kaymakam Paşa, Edîb'i çağırılmış ve onun Selim III.'in cülûsuna kadar İstanbul vekâyiini yazmış olduğunu, daha sonra asker sürmek üzere Kütahya'ya gönderilince bu hizmetin geri kaldığını öğrenmiş, pâdişahın irâdesini alarak, cülûsdan itibaren vekâyî tahririni Edîb'e havâle etmiştir (8 zilhicce 1205; bk. Kesbi, *İbret-nümây-ı devlet*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5953; Cevdet, V, 116). 3 şevval 1206'da teşrifatçılık hizmetine de getirilen Edîb (bk. Hazine Kütüp., nr. 1647, var. 44; Cevdet, V, 271), rikâb vekâynüvisi olarak Abdülhamid I. devrine âit 9 cemâziyelâhır 1202-10 receb 1203 arası vekâyiini zabt ettiği (msl. bk. Edîb, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 3220, var. 1b-52b) gibi bu son memuriyeti dolayısı ile de, 11 receb 1203-26 muharrem 1207 arası vak'alarını kaleme almıştır (*ayn. esr.*, var. 54b-160a; kezâ, nr. TY 217, 9679 ilh.; British Museum, or. 6689; Pertev Paşa Kütüp., nr. 464'teki *Edîb Tarihi*, başlığı içinde bulunan "*Teşrifâtî Naîm Efendi merhûmudur*" şeklindeki yanlış kayd dolayısıyla, Naîm Efendi'ye izâfeten tavsif ve kısmen neşrolunmuştur: *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları*, s. 200, nr. 193; *Teşrifâtî Naîm Efendi Tarihi*, nşr, Aziz Berker, *TV*, 1944, III, 70-80, 150-160, 230-240; Tefrika, 6 zilhicce 1203 tarihli vak'a ile kasılmaktadır). *Edîb Tarihi*, 1208'de Vâsıf tarafından yeniden kaleme alındığı (aş. bk.) ve Câvid Ahmed Bey tarafından iktibâs edildiği gibi, Cevdet Paşa tarafından da geniş ölçüde kaynak olarak kullanılmıştır (Cevdet Paşa, Edîb'i bâzan tenkid ederek onu insafsız, garazkâr ve dalkavuk bulur; Buzau bozgunu dolayısıyla da, ordu mevcûdu ve askeri muâhazedeki ifrâtına işaret eder: Cevdet, *Tarih*, IV, 134, 271, 320 v.d. ilh.).

Vâsıf'ın ikinci vekâynüvisliği, Zîştovi Muâhadesi'nin tatbikine me'mur edilmesiyle sona ermiş ve yerine, dördüncü defa Enverî getirilmiştir (6 safer 1206=5 teşrin I. 1791; bk. Enverî, *Tarih*, Emîrî, tarih, nr. 67/1, var. 404b; Vâsıf, *Tarih*, Emîrî, tarih nr. 608, var. 91b) ise de, 13 zilka'de 1207 (22 haziran 1793)'de vekâynüvislik üçüncü defa Vâsıf'a verilmiştir. Tarihçi bu hizmeti sırasında, Selim II.'in cülûsundan itibaren yazılmış vekâyî ceridelerini bir cildde toplamak ve kendi zabt ettiklerini de buna eklemekle vazifelendirilmiştir. Sadârete sunduğu bir takirde Vâsıf (sûreti için bk. Yıldız tas. nr. 33-554-73-90) kendisine tevdi edilen Enverî ve Edîb vekâyî nâmelerine bâzı havâdis ve faydalı bilgiler ekleyerek, 1205 saferi vekâyiine kadar 7 cüz yazıp mukaddimesini nümûne olarak sunduğunu, 1206 muharreminden, memuriyete başladığı 1207 zilka'desine kadar kaleme alınmamış vekâyî yazdıktan sonra kendi zabt ettiklerini de bu cüzlere ekleyeceğini belirtmiştir. Selim III., mukaddimesini pek beğenmiş, aynı tarzda yazmağa devam etmesini emr ile kendisine 5.000 kuruş atıyye ihsân etmiştir (muharrem 1208, bk. Cevdet, *Tarih*, VI, 90). Kezâ,

Enverî ve Edîb'i bir cild hâline getirip takdiminde de, "aşağısını bu siyâk üzere" yazması emr olunmuştur (*HH*, nr. 13135 A ve 13135). Vâsıf, Enverî ve Edîb vekâyînâmelerini yeniden yazıp buna üçüncü vekâynüvisliğinde zabt ettiklerini de ilâve ederek vücûda getirdiği 1203-1209 vekâyiini ihtivâ eden eserini, Selim III. devrine âit *Vasf Tarihi*'nin I. cildi itibâr etmiştir (Bu cildin, muhtemelen pâdişâha sunulan nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 59805'tedir).

Mahmud II. devri sonlarında 1203-1209 vekâyînâmesinin basılması istenmişse de, bu emrin gerçekleşmediği anlaşılmaktadır: Zikredilen cild, tab' olunmak üzere *Takvîm-i Vekâyî* matbaasına gönderilince, Matbaa nâzırı, matbû *Vasf Tarihi*'nin (aş. bk.) 1188'e kadar geldiğini, gönderilen cild basılırsa, 1188-1203 *vekâyînâmesi*'nin de tab'ının tarih usûlüne uygun düşeceğini arz etmiş, bunun üzerine de, Hazine kethudâsınca Saray kütüphânesinde bulunan bir cild matbaaya gönderilmiştir (BA, *HH*, nr. 31287, sene 1251?). Ancak, bu sonuncu cildin, 1188-1203 boşluğunu dolduramamış olması dolayısıyla basım işinin akamete uğradığını tahmin ediyoruz.

Vâsıf'ın 1209 muharremi başlarında (1794 ağustos ortaları) Midilli'ye nefyi üzerine vekâynüvislik beşinci defa Enverî'ye verilmiş ve bu hizmet, vefâtına (13 rebilühâhır 1209=6 teşrin II. 1794) kadar uhdesinde kalmıştır. Enverî, üçüncü vekâynüvisliğinden itibaren zabt ettiği vekâyî ceridelerini cüz cüz takdim etmiş, sonra bunlar eserinin III. cildi olarak bir araya getirilmiştir: İlk takdim ettiği cüz, 22 receb 1201-9 cemâziyelâhır 1202 vekâyiini ihtivâ etmektedir (msl. bk. Esad Efendi Kütüp., nr. 2089). Müteâkben, 1202 bakıyyesinden başlayarak Abdülhamid I.'in ölümüne kadar gelen cüz'ü (bk. Emîrî, tarih, nr. 67/1, var. 99b, 188b; Âtif Efendi Kütüp., nr. 1830, var. 1b, 61b) Selim III. devrine âit olmak üzere de, cülûsdan 1206 şa'bânına kadar olan vekâyî kaleme almıştır (msl. bk. Emîrî, *Tarih*, nr. 67/1, var. 189b-421a; Âtif Efendi Kütüp., nr. 1830, var. 62b-235b). *Enverî Tarihi*'ni Vâsıf yeniden yazdığı gibi, Cevdet Paşa da geniş ölçüde onu kaynak olarak kullanmış ve bâzı defa tenkid etmiştir (Enverî'yi, Buzau bozgunu hakkında ordu ricâlinin görüşünü aks ettirmekle vasıflandıran Cevdet Paşa, bir yerde de, onu, Edîb gibi, her iştigini tahkik etmeden derc etmek, tenâkuza düşmekle muâhaze eder, bk. Cevdet, IV, 144, 320 v.d.).

Enverî'nin vefâtı üzerine, 13 rebilühâhır 1209 (6 teşrin II. 1794) perşembe günü, vekâynüvislik, Nâilî Abdullah Paşa-zâde Feyzullah Şakir Bey'in oğlu hâcegândan Halil Nûrî Bey - Efendi (ölm. 1213=1799)'ye verilmiştir (Nûrî, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5996, var. 7; Cevdet, VI, 141). Vefâtına kadar bu hizmette kalan Nûrî, 1209 muharreminden başlayarak ölümüne yakın bir tarihe (halefi Vâsıf, kendisine intikal eden *Nûrî Tarihi*'nin 1213 rama-

zanı sonuna kadar geldiğini belirttiği gibi, bâzı yazmaları 1 şevval tarihli hâdiselerle bitmektedir, msl. bk. Üniv. Kütüp., nr. TY 5996; Hazine Kütüp., 1579. Ancak, müellifin kayın pederi olan şeyhülislâm Mustafa Âşır Efendi Kütüp., nr. 239'daki nüsha, 19 zilka'de 1213 tarihli bir vak'a ile sona ermektedir) kadar zuhur eden hâdiseleri 6 cild hâlinde te'lif etmiştir: Nûrî'nin, *Tarih*'inin birkaç cüz'ünü sadâret vâsıtasıyla huzûra takdimi için bk. BA, *HH*, nr. 12081. 1209'un iki ayına âid Enverî'den müdevver notları eserinin ilk cildinin başına koyduğunu; Fransa mes'alesine dâir tafsilatı pâdişâhın emri gereğince II. cilde aldığını, bu defa, III. cild olarak ise birkaç cüz takdim ettiğini belirten takrirî üzerine Nûrî'ye 3.000 kuruş atıyye ihsân olduğu hakkındaki buyruldu için bk. BA, *CM*, nr. 939, 1-6 şa'bân 1211. Selim III. devrinde tanzim olunan irâd-ı cedid, topçu, arabacı, humbaracı, lâğımçı, Levend çiftliği, şerâitini v.b. nizamlarını hâvî IV. cildi pâdişâha takdim etmesi üzerine, Nûrî münâsib atıyye ile taltif edilmiştir (bu hususta bk. BA, *HH*, nr. 8931). *Nûrî Tarihi*'nin muhtemelen pâdişâha sunulan IV. ve V. cildi, Üniv. Kütüp., nr. TY 6000 ve 6001'de; 1211-1212 vekâyiini ihtivâ eden VI. cildi ise, Hazine Kütüp., nr. 1579'dadır. *Nûrî Tarihi*, Vâsıf tarafından yeniden yazıldığı gibi, Cevdet Paşa tarafından da geniş ölçüde kaynak olarak kullanılırken, yer yer diğer kaynaklarla mukayese ve tenkid edilmiştir (msl. bk. Cevdet, *Tarih*, VI, 243, 245, 309).

Nûrî'nin vefâtı üzerine, dördüncü ve sonuncu defa vekâynüvisliğe getirilen Vâsıf (15 zilhicce 1213=20 mayıs 1799; bk. Vâsıf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5979, var. 227b), büyük ruznâmecilik ve nişancılık gibi hizmetlerle berâber bu vazîfeyi ifâyâ büyük gayret sarf etmiş, ancak 1220 cemâziyelevvelinde (ağustos 1805) getirildiği reisülküttâblık hizmetinin dağdağası, vekâyî zabtına imkân vermediğinden, vekâynüvislik, 1 muharrem 1221 (21 mart 1806; yk. bk.)'de hâcegândan Seyyid Mehmed Pertev Efendi (ölm. 27 receb 1222=29/30 eylül 1807 gecesi bk. Ahmed Âsım, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6014 var. 14b)'ye verilmiştir.

Vâsıf, Bu sonuncu vekâynüvisliğinde bir taraftan hizmet devresine âit vekâyî zapt ederken, diğer taraftan önce selefi Nûrî'nin, sonra da 1166'dan itibaren basılmamış olan vekâynüvis tarihlerini yeniden yazmağa me'mur edilmiştir: O, 2. vekâynüvisliğinde vücûda getirdiği 1203-1209 vekâyînâmesi tarzında ve onun II. cildi olmak üzere, *Nûrî Tarihi*'ni yeniden kaleme alıp tamamlayarak, bunu ve selefinin bıraktığı yerden başlamak üzere zabt ettiği vekâyî de ayrı bir cüz hâlinde takdim edince, pâdişah, hepsini bir cildde toplamasını ve kendisine münâsib atıyye verilmesini emr etmiştir (BA, *HH*, nr. 5243 ve 14883). Vâsıf, bu ferman üzerine, *Nûrî Tarihi*'ni yeniden yazıp buna, 1214 sonlarına kadar zabt et-

tiği vekâyî de elde ederek vücûda getirdiği ve Selim III. devrine âit tarihinin II. cildini teşkil eden eserini, nişancılık vazifesinde bulunduğu (3 şevval 1216-5 şevval 1217) bir sırada, bir takrir (sûreti için bk. BA, *Yıldız* tas. nr. 33-545-73-90'daki Vâsîf'in müsveddelerinden naklen Cevdet, I, 345) ile sununca (takdim edilen nüsha, muhtemelen Üniv. Kütüp., nr. TY 5979'dadır), sadâretten, kendisine atıyye ihsânı arz edilmiştir (BA, HH, nr. 13652). Muharrem 1215-safer 1216 vekâyîni ihtivâ eden cüz'ü sunarken her sene cüz takdimlerinde verilen mütâd atıyyeye, yanan evini tâmir için zam yapılmasını istemiş ve bu sebeble kendisine 7.500 kuruş ihsan edilmiştir (BA, CM, nr. 3963, 14-16 rebiülevvel 1216. Aynı yıl saferinden 1217 saferine kadarki vekâyî ihtivâ eden cüz ile beraber sunduğu takrir sûreti için de bk. Cevdet, I, 346). Onun sene başlarında sunduğu bu cüzlerin birleştirilmiş şekli, Üniv. Kütüp., nr. TY 6013'te olup, 1215'ten şevval 1219'a kadar geçen vak'aları içine alır.

Vâsîf, yine nişancı bulunduğu sırada, İzzî'den sonraki vekâyînüvislerin yazdıklarını "telif ve telif" e memur edilince, önce, 1166-1182 yılları arasındaki hâdiseleri zapt etmiş olan Hâkim, Çeşmî-zâde, Mûsâ-zâde v.s. *Tarih*'lerini "tenkid ve ikmâl" ederek bir cild hâlinde takdim etmiş (Vâsîf'in Hâkim ve Çeşmî-zâde için kullandığı tezyif edici hükümlere karşılık kendi eserine attığı meziyetlerin pek yerinde olmadığı hakkında bk. Bekir Kütükoğlu, *Müverrih Vâsîf'in kaynaklarından Hâkim Tarihî*, TD, 1954, sayı 9, s. 91-122; sayı 10, s. 79-102; ayn. mill., *Çeşmî-zâde Tarihî*, s. X-XXII), eseri beğenilip vekâyînüvislikte selefi olan Enverî'yi de yeniden yazması emr edilince, tarihçi, ilk cildde takib ettiği usûl ile *Enverî Tarihî*'nin I. cildini de telif edip sunmuştur (Mütercim Âsım, 1183-1188 vekâyîni ihtivâ edip basılan II. cild *Vâsîf Tarihî* ile Enverî'nin mukayyesinden, Vâsîf'in kaynağını aynen nakl ettiğini, aralarında Vâsîf'in dibâcesinden başka fark bulunmadığı neticesini çıkardığını; böylece bunun, Vâsîf'in kaynağı ve kendi eseri hakkındaki iddiasına zıd düştüğünü belirtir: *Âsım Tarihî*, ts., I, 257 v.d.). Vâsîf'in, 1166-1188 vak'alarını ihtivâ eden bu iki cildlik *Tarih* (*Mehâsinü'l-âsâr ve hakâyıku'l-ahbâr*)'i, Matbaa-i Âmir'e de 1219 şa'bânında; sonra da buna dayanılarak Bulak'da 1243 ve 1246'da basılmıştır. Matbû metin alâka görtünce, Vâsîf, Selim III. 'in cülûsu (1203=1789)'na kadar yazılan vekâyînüvis ceridelerinin yeniden tahririne me'mur edilmiştir. Bu sonuncu tahrîre âid olup Hazine Kütüp., nr. 1406'da bulunan nüsha, 1188 bakıyyesinden 23 cemâziyelâhır 1193'e kadar olan vekâyî ihtivâ etmekte ve birdenbire kesilmektedir. Vâsîf'in eserini tahrîre bir müddet daha devam etmiş olmasına ihtimal verilebilirse de, yazdıklarının meselâ ilk vekâyînüvis tâini tarihine kadar gelmiş olması pek şüp-

heli gözükmektedir (yk. bk.: 1203-1209 vak'alarını içine alan cildin basılması teşebbüsü). Her ne kadar kendisi, 1166-1217 arası vekâyîni muayyen bir üslûba göre yazdığını ifade eder (Vâsîf, *Tarih*, II, 315) ise de, ne işaret edilen 1193-1197, ne de ilk vekâyînüvisliğinden ayrılışından Selim III. 'in cülûsuna kadarki vekâyî ihtivâ eden *Vâsîf Tarihî* cüz'ü bulunmuştur (bk. M. İlgürel, *ayn. esr.*, s. XLII).

Mehâsinü'l-âsâr ve hakâyıku'l-ahbâr adını taşıyan *Vâsîf Tarihî*, geniş ölçüde *Cevdet Tarihî*'nin kaynaklarından birini teşkil eder. Sadece 1209-1217 vak'alarını Vâsîf'in perâkende notlarından, diğer kısımları da temize çekilmiş yazmalarından takib eden Cevdet Paşa, Vâsîf'daki bâzı makaleleri aynen (msl. bk. III, 215 v.d.; IV, 135 v.d., 271 v.d.; V, 115, 123-126, 128 v.d., 263; VII, 265 v.d.), bâzı ifadeleri hulâsaten (msl. bk. I, 30-33, 43-48, 247-257; III, 10 v.d., 72 v.d., 86 v.d., 158 v.d., 252 v.d.) eserine derc etmiş; onun bâzı mülâhaza ve hükümlerini, mûasır kaynak malzemesiyle karşılaştırarak ciddi sûrette tenkid, muâheze, hattâ red ve cerh etmiştir. Meselâ, Vâsîf'in *Tarih*'inin bir yerinde kerâmet isnâd edecek kadar övdüğü Ceza-yirli Gazi Hasan Paşa'yı Halil Hamid Paşa'ya yaltaklanmak için zemm etmesini anlaşılmaz, müte-nâkız, insafsız ve ikiye bölünmüş bulur; Vak'anüvislerin bâzı hususları gizlemeye mecbur kalmalarının gerekçe olduğunu, fakat bu kabil iftirâda bulunup böyle çürük sözler söylemenin mâzûr görülmemeyeceğini belirtir (Cevdet, II, 278 v.d.; III, 258-261; IV, 275; V, 8, 18). Cevdet Paşa, Vâsîf'in bâzı tenkid ve tâtirlerini de red ve cerh eder: msl. Cevdet, III, 47 v.d.'da hulâsa edilen Vâsîf'in makalesinin tenkidi için bk. s. 49 v.d.; Vâsîf'in III, 105'te me-âli verilen ifâdesinin, Arapça kaynaklarla kontrolü neticesinde, tahkiksiz olduğunu tesbit eden hüküm için bk. III, 106 v.d. Yine, III, 86-88'de kısaca verilen Vâsîf'in Avrupa askerine dâir mütâlaası, Cevdet Paşa tarafından, s. 88-96'da muhtelif bakımlardan cerh ve ibtâl olunmuştur. Kezâ Cevdet Paşa, V, 7'de iktibâs ettiği Vâsîf'in ifâdesini tenkid ederken, "her maddeyi bulunduğu devrin siyâsetine tevfikân tahrir ede-geldiğinden" onun sözüne emniyet olunamayacağını beyan (s. 8); başka bir yerde ise, "İktizây-ı vakt ü hâl gözederek ifrât u tefrit" ede-geldiğine işaret (IV, 271) ve "mü-dâheneden âri olmadığı"nı ifade (IV, 69, 271) eder.

Vekâyînüvislikte Vâsîf'a halef olan âmedî hulefâsından Pertev (yk. bk.), safer-receb 1222 (nisan-eylül 1807) arasında orduda bulunmuş, fakat Silistre'de hastalanıp Edirne'ye dönmüş vefât etmiş olduğundan, hizmet, orduda âmedci olarak bulunan Esseyid Ömer Âmir Bey (ölm. 1230=1815)'e verilmiş (19 şa'bân 1222=22 teşrin I. 1807; yk. bk.) ise de kendisi, gece gündüz işret yüzünden dünyayı görececek halde olmadığından üçbuçuk ay sonra istifâ etmiştir (AZ, s. 64 v.d. ve

ondan naklen Cevdet, VIII, 215). Gerek Pertev, gerek Âmir'in orduda bulunduğu sırada İstanbul'a bir vekil tâini an'anesi ihmâl edildiği gibi, bu istifâ ile rikâb vekâyînüvisliği yanında ordu hizmeti de boşaldığından vekâyînüvislik asâleten, İstanbul'da müderrislerden Antebli Ahmed Âsım Efendi (ölm. 9 safer 1235=27 teşrin II. 1819)'ye teklif olunmuştur. Her ne kadar Âsım, *Okyanus* adını verdiği *Kamus* tercümesinin bütün zamanını aldığı ileri sürerek itizâr etmişse de, tercümenin bitmek üzere olduğu, iki işi beraberce yürütebileceği cevâhıyla iknâ edilerek kendisine vak'anüvislik hil'atı giydirilmiştir (9 zilka'de 1222=8 kânun II. 1808; bk. Âsım, *ayn. esr.*, var. 15^b). Âlim tarihçi, vekâyî yazmaya nereden başlayacağını tâin için seleflerinin muhâlefâtını istemiş, kendisine verilen evrak arasında Pertev'in müsveddelerinin (Edirne'den gönderilen Pertev ve Âmir'e âit vekâyî cerideleri arasında, şa'bân sonlarında sadâret kaymakamlığına getirilen Canikli Tayyar Paşa'yı muâheze eden fıkralar bulunmakta, beylikci, bu fıkraları yeniden yazıp cerideleri düzelmiş şekliyle Âsım'a devr etmiştir: AZ ve Cevdet, göst. yer.) ancak fihrist şeklinde perişan defterler hâlinde olduğunu görmüş; ayrıca Vâsîf'in vekâyînüvislik devresine âit 1218 senesinden bir mikdâr, 1219'dan müverrihin vefâtı tarihine kadarki vak'aların ise hiç yazılmamış olduğunu tesbit ederek, vekâyî kaleme almak için gerekli malzemeyi Divân-ı humâyun kalemlerinden çıkartıp, müsveddelerdeki maddeleri vakuf erbâbından öğrendikleriyle ikmâl ederek yazmaya başlamıştır.

Âsım'ın İstanbul'da vekâyînüvis tâini sırasında, orduda vekâyî zabtına me'mur kimse bulunmadığından, sadâret mektubçuluğu halifelerinden olup, Pertev'in vefâtında yerine Bölükât-ı erbaa kâtibi tâin edilen Ali Râif Efendi, kendiliğinden ordu vekâyîni yazmaya devam etmiş ve notları Köse Mustafa Necib Efendi'nin eserinde yer almıştır (Mustafa Necib, *Tarihçe*, İstanbul, 1280, s. 5; Cevdet, göst. yer.).

Mahmud II. 'un cülûsunda vekâyînüvislikte ibkâ edilen Âsım, selefleri devrine âit telif edilmemiş olan 1218 bakıyyesinden 1221 saferi sonlarına kadar olan vekâyî tahrir edip sadârete sunmuş iken, Alemdar Mustafa Paşa vak'asında Bâbîâlî ile birlikte, takdim ettiği nüsha da yanmış: pâdişah, kendisini, Selim III. 'in hal'inden itibâren vekâyî tahririne me'mur etmekle beraber, zikr olunan vekâyînamenin yok olmaması için onu müsveddelerinden yeniden temize çekerek takdim etmiştir (Bu eserin muhtemelen pâdişâha sunulan nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 6014'tedir. Mahmud II., bu nüshayı gözden geçirince, memnûniyetini ifade ve müellifine atıyye vermiştir: HH, nr. 35239, yk. bk.). Daha sonra, sadâret kaymakamı tarafından sunulan bir telhisde (HH, nr. 49493, sene 1226, yk. bk.), devrinin biricik âlimi olarak vasıflandırılan Âsım'ın geçim

sıkıntısından bunaldığı belirtilerek, kendisine atıyye ihsânı sûretiyle yardım arz olunmuştur. Devri ulemâsının ve husûsiyle şeyhülislâm Şerif-zâde Atâullah ve Dürri-zâde Abdullah Efendilerin gadr ve istiskâline uğrayan Âsım, Mahmud II. devrinde, tarihinde ilerleyerek Süleymâniye müderrisliği ve müteâkben Selânik kadılığına kadar yükseldiği gibi, vekâyînüvisliği de vefâtına kadar devâm etmiştir. Kıymet ve san'atkarlık itibâriyle Osmanlı tarihçiliğinin nâdir simâlarından biri olan Mütercim Âsım [bk. mad. ÂSİM EFENDİ] ancak Mahmud II. 'un cülûsundan dört ay sonrasına kadar olan vekâyî tedvin ve takdim edebilmiş, geri kalan oniki senelik zabıt müsveddeleri halefi Şâni-zâde'ye devr olunmuştur (Cevdet, I, 10 v.d.). Âsım'ın, 1218-1221 vekâyînamesinden sonra, yirmi beşer cüzden ibâret iki cild daha sunduğu, bunlardan ilkinin 1221 bakıyyesiyle 1222 vekâyîinden bir kısmını ihtivâ ettiği, ikincisinin ise, 1222 bakıyyesinden Mahmud II. 'un cülûsuna kadar vekâyî ele aldığı anlaşılmaktadır (bk. Âsım, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6018, var. 1^a). Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa'nın delâletiyle, iki cild hâlinde Ceride-i Havâdis matbaasında basılan *Âsım Tarihî* (bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnâl, *Son asır Türk şairleri*, İstanbul, 1930, I, 69, not 3), esere sonradan verilen tertibi aks ettirmektedir: Tarihçi, takdimden sonra eserinin kendi nüshasına, vefat eden bâzı kimseler hakkında ağır tenkidler eldediği gibi, bâzı kimseler de eserin bâzı fıkralarını çıkartıp bir takım ilâvelerde bulunmuşlar ve daha garibi, metnin yakın alâkası olmamakla beraber eserin başına, Ket-hudâ Saîd Efendi *Tarihçe* (msl. bk. Esad Efendi Kütüp., nr. 2143; Bayezid Devlet Kütüp., Veli-yüddin Efendi ilâvesi, Cevdet Paşa kitabları, nr. 70)'sinden naklen, 1787-1792 harbi, asker ocaklarına verilen nizamlar, Fransızların Mısır'ı istilâsı ve buna karşı devletin Rusya ve İngiltere ile ittifâkı gibi bahisler (bk. *Âsım Tarihî*, İstanbul ts., I, 2-75) ilâve edilmiştir. Bu tertib *Âsım Tarihî*'nin ilk cildi, zikr edilen ilâve istisnâ edilirse, Muhib Efendi'nin Fransa'ya elçi tâininden (Bu bahis, Üniv. Kütüp., nr. TY 6018 nüshasında, 1 rebiülevvel 1221'de vuku bulan Anadolu kazaskeri nasbı paragrafından sonra gelmektedir), Selim III. devri sonlarına kadar olan vekâyî: II. cild ise, Kabakçı Mustafa isyanı, Selim III. 'in hal'i, Mustafa IV. 'nın saltanatı ve Mahmud II. 'un cülûsu vak'alarını ihtivâ etmektedir.

Âsım Tarihî de Cevdet Paşa tarafından geniş ölçüde kaynak olarak kullanılmış, yer yer iktibâslarda bulunulduğu (msl. bk. Cevdet, IV, 36 v.d., 239 v.d.; VIII, 65 v.d., 117 v.d.) gibi, bâzan da tenkid olunmuştur: Msl. bk. Cevdet, IV, 276, 304: (lâyıkıyla tahkik edemediği): VI, 135 (şahısların ahvâline dâir bâzı fıkraların itimâda şayan olmadığı), 351 (fıkha dâir hükümünün isâbetsizliği): VIII, 49 (devletler ahvâlinde mâlûmatsız olduğu hakkında), 120, 147 v.s.

Mütercim Âsım'ın tâundan vefâtı üzerine vekâyinüvislik, Cevdet Paşa tarafından asrının yegâne tabib ve feylesofu olarak tavsif edilen Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi (ölm. 1242=1826; hal tercümesi için bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son hattatlar*, İstanbul, 1955, s. 62-67)'ye şuyû bulan ilmi şöreti dolayısıyla verilmiştir (15 safer 1235-3 kânun II. 1819: bk. Cevdet, I, 12; XI, 29 v.d.).

Tarih usûlüne dâir bir mukaddime (bk. Hazine Kütüp., nr. 1568; *Şânîzâde Tarihi*, İstanbul ts., I, 6-16; Cevdet, XI, 222-229) yazıp takdim eden tarihçi, sadârete sunduğu bir tahrir (HH, nr. 52514, yk. bk.) ile de, selefinin yazdığı son cüz ile temize çekilmemiş müsveddelerinin kendisine teslimini istemiş; istidasına uygun olarak Mahmud II.'un cülûsundan itibaren tahrir me'mur edilmekle, bu tarihten başlayarak selefinin notlarını ikmâl ve tedvin: kendi vekâyinüvislik devresine âit olmak üzere ancak 1236 sonuna kadar cereyân eden vukuâtı tahrir ve takdim etmiştir. Böylece, 1223-1236 vekâyini ihtivâ eden *Şânîzâde Tarihi* (yazmaları için msl. bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloqları*, s. 269 v.d.; Üniv. Kütüp., nr. TY 1484, 2491; Babinger, GOW, s. 346) dört cild hâlinde basılmıştır (II. cild 1290, III. cild 1291). Şânîzâde, temize çekip takdime muvaffak olamadığı müsveddelerini ise, halefi Es'ad Efendi'ye teslim etmiştir.

Cevdet Paşa, *Şânîzâde Tarihi*'ni de geniş ölçüde kaynak olarak kullanmış (Paşa'nın Şânîzâde'den iktibâsları için msl. bk. Cevdet, VIII, 313, 326 v.d.; IX, 106; X, 100 v.d.; XI, 6 v.d., 50, 67, 73, 87 ve 135-140, 141 v.d. ve 165 v.d., 166, 171 v.d., 199 v.d. 202 v.d., 230 v.d.), bâzan da Şânîzâde'nin ifâdesini tahkik ve tenkid etmiştir: Msl. bk. Cevdet, VIII, 314 v.d., 327; X, 28 (itirâzının haksızlığı), 95 (taassubu), 146 (hatâsının tas-hihi), 183 (ilm-i nücûma merâkûnunun tenkidi); XI, 58 v.d. (rivâyetinin sıhhatizliğine dâir).

Zamanı ulemâsının ve busûsuyle hekimbaş Behcet Efendi'nin hased ve istirkâbına mâruz kalan Şânîzâde (bk. Cevdet, X, 213; XII, 183 v.d.) Bektaşilik iftirâsıyla önce vekâyinüvislikten azl (15 safer 1241), müteâkiben (safer 1242) arpalığı olan Tire'ye nefyedilmiş, iki ay sonra da affına dâir müj-deyi idâm haberi zannederek ansızın vefât etmiştir (Lütfi, *Tarih*, I, 249; İbnülemin, *ayn. esr.*, s. 63).

Şânîzâde'nin vekâyinüvislikten azli kararlaştırılınca yerine tâyin edilmek üzere kalemiye ve ilmiye ricâlerinden muhtelif kimselerin isimleri, Bâbiâli ve Şeyhülislâmlıktan birkaç defa huzûra arz edilmiş (yk. bk.) ve neticede, İstanbul Kadılığı vekâyî kâtibi bulunan Sahhaflar Şeyhi-zâde Mehmed Es'ad Efendi (1201=1786/1787-3 safer 1264/11 kânun II. 1848; [b. bk.])'nin nasbı uygun görülmüştür (15 safer 1241=28 eylûl 1825, bk.

Mehmed Es'ad, *Tarih*, I, Üniv. Kütüp., nr. TY 2467, var. 3a-b; II, nr. TY. 6005, var. 26b. Millet Kütüp., Emîrî, müteferrika nr. 55, var. 52b'de bulunan "12 zilka'de" tarihi her halde yanlış olmalıdır). Es'ad Efendi, önce, selefinin zabt etmişken tedvin ve takdime muvaffak olamadığı 1237-1240 vekâyini ele almış; kendisine devr olunan notları, kalemlerden aldığı kayıtlar ve mutemed kimselerden duyduklarıyla tamalayarak üç cüz (*kit'a*) hâlinde te'lif ve takdim ile bunu eserinin ilk cildi itibâr etmiştir (1237 vekâyini ihtivâ eden cüz'ün müsveddesini nümûne olarak sunduğuna ve alacağı emre göre eserini temize çekeceği veya düzeltmeler yapacağına dâir tahriri için bk. BA, HH, nr. 22762. Bu cüz'ü 9 zilka'de 1241'de zuhûr eden Vak'a-i Hayriye'den kısa zaman önce, takdiminde Es'ad Efendi'ye 10.000 kuruş atıyye verildiği gibi, Sahn derecesinde olan ilmiye rütbesi de Hareket-i altmışlı'ya yükseltilmiştir: 12 zilhicce 1241; bk. Es'ad, *ayn. esr.*, nr. TY 6005, var. 173a-b; ayn. mll., *Üss-i zafer*, İstanbul, 1293, s. 257). 1236-1241 vekâyine âit Es'ad Efendi'nin perâkende notları BA, Yıldız tas., nr. 33-555-73-90'da; 1237 vekâyini muhtevî müdevven müellif müsveddesi, Üniv. Kütüp., nr. TY 2467'de; bu I. kit'ânın muhtemelen huzûra takdim edilen nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 6002; 1238 vekâyini ihtivâ eden II. kit'ânın nr. TY 6003; 1239-1240 vekâyini muhtevî III. kit'ânın sunulan nüshası ise, nr. TY 6004'tedir. I. -II. kit'aları içine alan müellif nüshası için, Süleymaniye-Esad Ef. Kütüp., nr. 2083'e; müellifin yer yer ilâvelerini muhtevî I. cild için, ayn. kütüp., nr. 2084'e; I. cildin Dâhiliye kâtibi Bâhir Efendi'nin zeyil ve ilâvelerini ihtivâ eden nüshası için, Millet Kütüp., Emîrî, tarih nr. 51'e; Üsküdarlı Seyyid Ali Rızâ tarafından tamamlanan nüshaları için bk. Üniv. Kütüp., nr. TY 1203 ve 58; Bayezid Devlet Kütüp., Veliyüddin Ef. Kütüp. ilâvesi, Cevdet Paşa kitabları, nr. 135.

Vekâyinüvis tâyin edildiği sene içinde yeniçerilik ilga ve imhâ edilmekle Es'ad Efendi, bu mühim hâdise (Vak'a-i Hayriye) hakkında müstakil bir eser yazıp, bunu *Üss-i zafer* adı ile takdim etmiş; eserin bâzı yerleri tâdil olunarak basılması (Ali Rızâ'ya göre *Üss-i zafer*'i, tashih ve tenkîh ederek nihâî şekline sokan -o sırada muhtemelen reisülkütâb bulunan- Pertev Said Mehmed Paşa'dır: bk. Üniv. Kütüp., nr. TY 1203, ekli yaprak) ve tashihlerine müellifinin bakması emr olunmuştur. Tab'i 1243 şevvâli sonlarında tamamlanan bu eser (1293=1876'da ikinci def'a basılmıştır) dolayısıyla da, Es'ad Efendi'ye muvakkaten Üsküdar kadılığı verilmiştir (*Üss-i zafer*, s. 258; Lütfi, *Tarih*, I, 207).

Es'ad Efendi'nin kendi vekâyinüvislik devresine âit olarak zabt, tedvin ve takdim ettiği cüz, 1241 vekâyini ihtivâ eder. Muhtemelen huzûra takdim edilen nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 6005'te;

Bâhir Efendi'nin ilâvelerini içine alanı ise Emîrî, tarih, nr. 50'de bulunan bu cüz'ü, kendisi, *Tarih*'inin II. cildinin I. kit'ası itibâr etmiştir. Nüsha sunuldukdâ, Kaymakam Paşa'ya, kitabın "güzcelce kaydu imlâ edilmış" olduğu, aynı tarzda tahrir ve vâminin müellifine tenbih edilmesi fermân olunmuştur (BA, HH, nr. 35244).

1828 Rus harbine Ordu Kadısı olarak iştirâk eden Es'ad Efendi, kısa bir zaman vak'anüvislik hizmetini görmek üzere İstanbul'a çağrılmıştır (BA, Cevdet, *Ashkeri*, nr. 33335, 21 cemâziyelevvel 1244). Nakibüleşraflık, Rumeli Kazaskerliği ve Maârif Nâzırlığı gibi mühim ilmi ve mülki mevki'lere de getirilen Es'ad Efendi, vekâyinüvislik hizmetini vefâtına kadar uhdesinde bulundurmış, ancak 1241'den sonraki devreye âit tuttuğu notları te'lif ve tedvine muvaffak olamamıştır. Cevdet Paşa, *Es'ad Efendi Tarihi*'nin II. cildi "zeyil ve tekmilesi" olmak üzere eline geçen zabıt ceridelerini tertib ve tanzim ederek, halefi Lütfi Efendi'ye gönderdiğini belirtir (*Tezâhir*, I, 3).

Es'ad Efendi'nin, Şânîzâde'ye yaptığı hâşiyeler (bk. Cevdet, XI, 105, 164) ile, 1237-1241 vekâyini ihtivâ eden *Tarih*'i, Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmış, bâzı ifâdeleri iktibâs edildiği (msl. bk. Cevdet, XII, 19 v.d. 22, 43, 71, 145 v.d.) gibi, Es'ad Efendi'nin beyan ve hükümleri muâsır kaynaklar ve ezcümle Bâhir Efendi'nin sözleriyle mukayese (msl. bk. Cevdet, XII, 177 v.d.) ve bâzan da tashih olunmuştur (Cevdet, XII, 179 v.d.). Cevdet Paşa'nın yazmağa me'mur edildiği devrenin devamını tahrirle vazifelendirilen Ahmed Lütfi Efendi ise, *Tarih*'inin ilk dört cildinde, Es'ad Efendi'nin *Üss-i zafer*'inden başka, müteferrik ve perâkende evrâkını da kaynak olarak kullandığını belirtir (Lütfi, *Tarih*, I, 266; II, 2; III, 2; IV, 2. Daha sonraki devreye âit Es'ad Efendi'nin notlarının da Lütfi Efendi'ye intikâl etmiş olabileceği, Es'ad Efendi'ye âit 1258 tarihli kayıtları da ihtivâ eden bir mecmuanın Lütfi tarafından 7 safer 1314'te muhâfaza edilmek üzere Es'ad Efendi Kütüphânesi'ne gönderilmiş olmasından anlaşılmaktadır; bk. Es'ad Ef. Kütüp., Dr. Es'ad Bey kısmı, nr. 4268'in başındaki kayıt).

Es'ad Efendi'nin vefâtı üzerine uhdesinde bulunan muhtelif vazifeler başka başka kimselere tevcih edilirken, devlet tarihçiliğinin de, biri diğerine halef olan üç ilim mensûbundan sonra, "ekseriyâ verile-geldiği üzere" kâtib zümresinden bir ehliyetli kimseye tevcihi uygun görülerek, Âmedî odası halifelerinden ve *Takvîm-i Vekâyî* muharrirlerinden olup, edebî kudreti bilinen Recâî Mehmed Şâkir Efendi (1218-13 şevvâl 1291=1804-22 teşrin II. 1874; hâl tercümesi için bk. *AZ zeyli*, s. 90-105 ve ondan naklen İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son asır Türk şâirleri*, İstanbul, 1939, s. 1388-1395) vak'anüvis tâyin olundu (BA, ID, nr. 8569,

5-8 safer 1264=13-16 kânun II. 1848, yk. bk.). Recâî Efendi, Âmedî odasındaki vazifesine ilâveten uhdesine tevcih edilen vak'anüvisliği lâykıyla yapabilemesinin hangi şart ve imkânlarla mümkün olduğunu sadârete sunduğu bir lâyhada (metni için bk. *AZ zeyli*, s. 105-111) belirtmiştir: Selefinin 1241'den itibaren zabt etmemiş olduğu 22 senelik vekâyin yazılması yanında, vatandaş tâlim ve terbiyesi için faydalı olan tarih metinlerinin, husûsiyle matbû *Vâsıf Tarihi*'nden sonraki devreye âit vak'anüvis vekâyinâmelerinin gerekli ıslâh ve izâhlarla neşri lüzûmuna işaret eden Recâî Efendi, Es'ad Efendi'nin ihmâl ettiği devrenin yazılmasının, ya kendisiyle irtibatlı tecrübe sâhibi birisine havâlesi veya maiyetine tâyin edilecek birkaç "münşi ve mübeyyiz'e Arşiv'de bir oda tahsis olunup, kâleme aldıkları cüzlerin kendisi tarafından gözden geçirilmesi ve ikmâli takdirdinde mümkün olacağını; kendisinin herhâlde cülûsundan (1255=1839) sonraki vekâyî zabta me'mur edilmesini dilediğini; devletin dış münâsebetlerini lâykıyla tebâruz ettirebilmesi için de, yabancı dillerdeki malzemeyi tercüme kudretli bir mütercim ile, tecrübeli bir mübeyyiz'in maiyyetine tâyini gereğini ifâde etmiştir. Vekâyinüvislik müessesesi için gerçekten dikkate şayan olan bu düşüncelerin anlayış görmediği, hattâ temennilerinin yerine getirilmemiş olmasından dolayı Recâî Efendi'nin "itizâr ve isti'fâ" etmiş olduğu ileri sürülmüşse de (*AZ zeyli*, s. 92 v.d. ve İnal, *ayn. esr.*, s. 1389), vekâyinüvisliğinin Takvîm-i Vekâyî nâzırlığından azline (1269=1853) kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu tarihte, nâzırlık ve vak'anüvislik, Âmedî halifelîği ve Takvîmhâne nâzırlığında bulunmuş olan, Meclis-i Valâ âzâsı Âkif Paşa-zâde Nâil Mehmed Bey (ölm. 23 cemâziyelevvel 1271=11 şubat 1855, bk. *AZ zeyli*, s. 111 v.d.)'e verilmiştir (BA, CD, nr. 14228, 19 cemâziyelevvel 1269=28 şubat 1853). Recâî Efendi ve Nâil Bey'den vekâyinüvis olarak herhangi bir eser kalmamıştır (bk. *AZ zeyli*, s. 98-112).

Nâil Bey'in vefâtı üzerine vak'anüvisliğe, müderris pâyelilerinden, Meclis-i Maârif ve Encümen-i Dâniş âzâsı Ahmed Cevdet Efendi (1238-1 zilhicce 1312=1823-25/26 mayıs 1895; bk. mad. CEVDET PAŞA) getirilmiştir (1 cemâziyelâhır 1271-18 şubat 1855, bk. Cevdet Paşa, *Tezâhir*, I, 5; *AZ zeyli*, s. 111 v.d.'de, vakti olmadığı beyânıyla Nâil Bey'in vak'anüvisliği, "*fenn-i inşa ve beyân*" da o vakit şöhet yapmış olan Cevdet Efendi'ye "terk" ettiği kayd ediliyorsa da, Paşa'nın ifâdesi açıktır. Nâil Bey'in vefât tarihiyle Cevdet'in nasb tarihlerinin birbirini tâkib etmesi de Cevdet Paşa'nın ifâdesini te'yid ediyor).

Cevdet Efendi, bu tevcihden bir sene kadar önce, ilk Türk Akademisi sayılabilecek olan Encümen-i Dâniş'in karârıyla, matbû *Vâsıf Tarihi* ile *Üss-i*

zafer arasındaki (1188-1241) devrenin vekâyiini yeniden ve sâde bir dille yazmağa memur edilmiş mişti: Maârif-i Umûmiye Meclisi, vatandaşın tâlim ve terbiyesinde tarihin ehemmiyeti ve dolayısıyla tarih te'liflerinin neşri lüzûmunu takdir ile 1188'den sonraki devre âit mevcut bâzı evrak ve müsveddelerin ayıklanma ve düzeltilmeğe muhtac, bâzı seneler vekâyiinin ise, mükerreren yazıldığına dikkat ederek, bu te'lifleri birleştirip muhtasar bir eser vücûda getirme işinin Cevdet Efendi'ye havâlesini kararlaştırmış, sadrazamlıkça da gerekli irâde istihâl olunmuştu (BA, *İD*, nr. 17685, 9-20 muharrem 1270. Ayrıca bk. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 58). Bu sipârîş üzerine hummâlî bir çalışmaya giren Cevdet, tarihçi olarak kendisine büyük şöhret te'min edecek olan eserinin ilk cildlerini birbiri ardınca sunmuş ve *Tarih*'inin devletçe basılması te'min edilmiştir. Öyle ki vak'anüvisliğe tâyinî üzerinden bir ay geçmişken, eserinin ilk cildinin tab'ı tamamlanmış (Matbaa-i Âmire'de basılması sona eren I. cild *Cevdet Tarihi*'nin bir nüshasının huzûra takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 20476, 3-6 receb 1271), II. cildinin basılması için de emir verilmişti (BA, *İD*, nr. 20391, 26 cemâziyelâhır-4 receb 1271. II. cildin tab'ı aynı sene sonlarında tamamlanmıştır: BA, *İD*, nr. 21277, 19-24 zilhicce 1271). III. cildini takdim edince (Bu cildin basılması hakkında sadâretin telhisi ve sâdır olan irâde için bk. BA, *İD*, nr. 21953, 21-22 rebîülâhır 1272) de ilmiye rütbesi Süleymâniye müderrisliğine yükseltilmek sûretiyle mükâfatlandırılmıştır (*Tezâkir*, IV, 72). IV. cildin tab'ı 1274/1275'te (Bu cildin basılması hakkında Maârif-i Umûmiye Nezâreti'nin istizâmı, 12 rebîülâhır; sadâretin inhâ ve irâde istihâli ise, 2-3 cemâziyelâhır 1274'tedir, bk. BA, *İD*, nr. 26109. IV. cildin tab'ının tamamlanması ve hediyeleklerinin huzûra takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 27484, 2-11 rebîülevvel 1275); V. cildin basılması ise, 1277/1278'de gerçekleşmiştir (Bu cildin tab'ı hakkında sadâretin istizâmı 28 cemâziyelâhır, irâde sudûru ise 2 receb 1277'dedir; BA, *İD*, nr. 31170. Baskısı tamamlanıp hediyeleklerinin takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 32267, 21-23 rebîülâhır 1278). Daha sonra tarik değiştirip "Efendi" unvânı "Paşa"lığa inkılâb eden Cevdet Paşa, çeşitli idârî hizmetlerde bulunmakla, eserini ikmâl ancak mâzûliyet devrelerinde - msl. 1287 başlarında Bursa vâililiğinden, 1299 recebinde Adliye Nâzirliği'nden ayrıldığı sırada - imkân bulabilmiştir. Nitekim, *Tarih*'inin 1286'da takdîm ve tab'olunan VI. cildini müteâkip, VII. cildini 1287 zilhiccesi başlarında (Cevdet, *Tarih*, Emîrî, tarih, nr. 217, var. 213*), VIII. cildini 1288 rebîülevveli sonlarında (ayn. esr., Emîrî, tarih, nr. 218 var. 231b); X.-XI. cildlerinin te'lifini ise 1300 başlarında tamamladığı anlaşılmaktadır (İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan müellif müsveddelerinden X. cilde âit nr.

1429, 1448, 1417, 1438, 1415, 1428, 1442'de 29 zilhicce 1299 - 3 safer 1300; XI. cilde âit 1439, 1426 ve 1445 nr. 'lı defterlerde ise, bitirme tarihi olarak 16-21 cemâziyelevvel 1300 tarihine rastlanmaktadır). *Cevdet Tarihi*'nin son 3 cildi eserin tab'ı imtiyâzını alan ser-kurenâ Osman Bey'in matbaasında basıldığı (X. cild 1300, XI.-XII. cildler 1301'de) gibi, aynı yerde müellifin verdiği yeni şekle (tertib-i cedîd) göre, eser iki defa daha tab'olunmuştur (I-VIII, 1302-1303; I-XII, 1309. *Cevdet Tarihi* basmalarının oldukça tam bir listesi için bk. Âli Ölmezoglu, *Ahmed Cevdet Paşa: hayatı ve eserleri*, Türkiye Ens. Kütüp., Tez nr. 101, s. 76 v.d.) ki bu son baskılar daha çok rağbet görmüştür.

Cevdet Paşa, 1188-1241 (1774-1826) vekâyiini tasvir eden *Tarih*'inde selefi olan vekâyinüvislerin eserlerine geniş ölçüde dayanmak ve vekâyinüvislik an'anesini kısmen tâkib etmekle beraber, muâsır diğer te'lifleri ve kaynak malzemesi ile yetiştirdiği devrin ricâinden dinledikleri haberleri de kullanarak, yalnız hâdiselerin cereyân şeklini tasvirle iktifâ etmeyip, vak'alar arasındaki sebep ve netice bağlarını kurmağa çalışmış ve her hâlde, zikr edilen devreye âit vekâyinüvis te'liflerinin pek kıymetli bir tahlil ve tenkidini ortaya koymuştur. Bu vasfiyle gösterdiği kudret, araştırmaları, çok defa onun eseriyle iktifâ edip kaynaldarına mürâcaattan müstagnî kılmiştir.

Cevdet Paşa, vak'anüvislik devresinde (1 cemâziyelâhır 1271-25 şa'bân 1282) tuttuğu notları sonradan gözden geçirip bir tertibe sokarak 1288 recebi ile 1299 zilka'desi arasında, cüzler hâlinde peyderpey, bu meslekteki halefi Ahmed Lütfi Efendi'ye göndermiştir: Meşhur devlet adamlarının mahremi olmanın, teşkil edilen muhtelif komisyonların âzası veya reisi ve bilâhîre müfettişlik, vâililik ve nâzirlik gibi mühim devlet hizmetlerinde bulunmanın verdiği imkânlarla bu gerçekten üstün vasıflı tarihçi, Tanzimat Devri vekâyiini kudretle tasvir, husûsiyle bu devrenin içtimâî ve ahlâkî vechesini sâde ve samimî bir dille tebâruz ettirmiştir. Kaleme aldığı cüzlere, "hâtıra" mânâsına "tezkiye" (eserin bütününe onun cem'i olan *Tezâkir*) adını veren Cevdet Paşa, eserine Tanzimat ile başlamış ve 30. *tezkiye*'de vak'anüvislik devresi sona ermiş olduğu hâlde, vazifesini tamamlamak düşüncesiyle 1289'a kadarki vekâyî de tasvir etmiş (31-39. *tezkiye*'ler); 40. *tezkiye*'de ise, kendi hayat hikâyesini vermiştir. Ancak, biyografisinin 1298-1312 devresini ve husûsiyle muhtelif kitaplar hakkında düşünce ve münâkaşalarını tesbit eden 40. *tezkiye tetimmesi*'ni halefine göndermemiş olmalıdır. Ahmed Lütfi Efendi tarafından yer yer kaynak olarak kullanılan *Tezâkir*, mâhiyeti ve kıymeti hakkında bir tedkikle birlikte, M. Cavid Baysun tarafından neşredilmiştir: Cevdet Paşa, *Tezâkir* [I-IV], Ankara, 1953, 1960, 1963, 1967.

Cevdet Paşa, Abdülhamid II.'in şifâht emrine binâen, 1309 (1892)'da, bu pâdişâhın tahta geçmesine yol açan hâdiseleri tafsilâtıyla izâh için Tanzimat Devri vekâyiini *Tezâkir*'den hulâsaten nakl ve yer yer onu ikmâl eden *Ma'rûzât*'i te'lif ve takdim etmiştir. *Tezâkir*'in vesika mecmuası olması vasfına karşılık, *Ma'rûzât*, pâdişâhı sıkmadan, bir ölçüde onun hoşlanacağı bir üslûbla yazılmış; devrinin ricâlini gayet ağır bir lisanla tenkid, mevzuu ile alakalı dedi-kodu sayılabilecek rivâyetleri dahi nakl eden bir hâtıra kitabı mâhiyetindedir. Beş cüzdan hâlinde sunulmuşken ilk cüzdanı zamanımıza intikal etmeyen *Ma'rûzât*'ın 1924-1926'da *TTEM*'da 2-4. cüzdanları neşredilmiş olup, daha tam ve yeni bir neşri Yusuf Halaçoğlu tarafından vücûda getirilmiştir: Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, İstanbul, 1980; bu neşir için ayrıca bk. B. Kütükoğlu, *Güney-Dogu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1982, sayı 10.

Ahmed Cevdet Efendi'nin kazaskerlik rütbesindeki ilmiye pâyesi "vezir"liğe değiştirilip "paşa" unvânını alarak Halep vâilisi tâyinî (25 şa'bân 1282-13 kânun II. 1866, bk. *Tezâkir*, III, 199; IV, 83) üzerine boşalan vak'anüvisliğe, Meclis-i Maârif âzası bulunan Ahmed Lütfi Efendi (1231-3 safer 1325-5 mart 1323=1816-18 mart 1907; tercüme-i hâli için bk. M. Münir Aktepe, *Vak'a-nüvis Ahmed Lütfi Efendi ve Târîhi hakkında bâzı bilgiler*, *TED*, 1981, sayı 10-11, s. 121 v.d.; krş. BA, *Sicill-i ahvâl def.*, III, 282) tâlib olmuş; ilmiye menşe'li olmakla beraber Sadâret mektubculuğu kaleminde kâtiblik ve otuz sene kadar *Tahvîm-i Vekâyî*'de musahhîh ve muharrirlik yapmış olan bu zâtın "fenn-i inşâ ve zabt-ı vekâyî'e âşînâ" ve *Tahvîm-i Vekâyî*' muharriri sıfatıyla de vak'anüvisliğe lâyık bulunduğu sadâretten inhâ edilmişse de, pâdişâh, başka bir münâsibinin seçilip arzını irâde buyurmuştur (BA, *İD*, nr. 37910, 21-27 şa'bân 1282). Buna rağmen, çok geçmeden Lütfi Efendi'nin vak'anüvis nasbı gerçekleşmiştir (şevval 1282-şubat/mart 1866; bk. Ahmed Lütfi, *Tarih*, I, 4; *Sicill-i ahvâl def.* kaydında ve ondan naklen *AZ zeyli*, s. 122; Abdurrahman Şeref, *Lütfi Efendi merhûmun tercüme-i hâli*, *Târîh-i Lütfi*, VIII, 5; İbnülemin, *Son asır Türk şâirleri*, s. 891'de, Lütfi'nin 1281 sonlarında vak'anüvis tâyininden bahs ediliyorsa da, bu ifâdenin, *Lütfi Tarihi*, I, 7'deki "1282 evâhırı" ibâresinden bozularak vücud bulduğu tahmin olunabilir). Pek çeşitli devlet hizmetleri ve nihâyet Rumeli kazaskerliği ve Devlet Şûrâsı âzâlığını da deruhde eden Lütfi Efendi, tâyininden vefâtına kadar 41 sene müddetle vak'anüvislikte bulunmuş ve *Cevdet Tarihi*'ni tâkiben 1241 başından 1296 ramazanına kadar cereyân eden vekâyî zabt ve tahrir etmiştir.

Selefin halefe vekâyinüvislerin vekâyî ceridesi devri kaidesini Cevdet Paşa başlangıçta yerine getirememiş idi; zîrâ, kendisine selefleri Recâî ve Nâil'den bir şey intikal etmediği gibi, Es'ad Efendi'nin

müsveddelerini de bulamamıştı. Ancak daha sonra, Es'ad Efendi'ye âit 1242-1246 vekâyîini muhtevî müsveddelerle muhtelif devrelere âit evrak sûretlerini ele geçirerek Lütfi Efendi'ye göndermiş ve ona yazacağı hâdiselerin tafsilâtını *Tahvîm-i Vekâyî*' ve *Ceride-i Havâdis*'de bulabileceğini hatırlatmıştır (1288-1295; *Tezâkir*, I, 3, 4, 5). Cevdet Paşa'nın pek çeşitli ve bâzan vekâyî itibâriyle muvâzî kaynak eserleri kullanmış olmasına karşılık Lütfi Efendi, -Es'ad Efendi'nin *Üss-i zafer*'i ve *Tarih*'ine âit parçalarla *Tezâkir* istisnâ edilirse yazdığı devre ile alakalı te'lif eser bulamamış ve ancak gazete haberleri ve devlet arşivinden çıkarttığı vesikalarla iktifâ mecbûriyetinde kalmıştır. Gerçekten Lütfi, *Tarih*'inin I. cildini yazarken, *Üss-i zafer*'den başka te'lifât bulamadığını; kâlemlerdeki eski kayıtlardan ve sözüne güvenilir kimselerden bilgi edinmede güçlük çektiğini; hâdis ve mes'elelere sathice temâs edip iç yüzlerini açıklamayan vesikalarda da çok defa tarih bulunmadığından onları değerlendirmede de müşkilât çektiğini belirtir (Lütfi, I, 1). Diğer ciltlerin kaynakları, baş taraflarında zikr edilmiş olup bunlar umûmiyetle, -Es'ad Efendi evrakı istisnâ edilirse- arşiv vesikaları ile gördükleri, duydukları, düşündükleri ve *Tahvîm-i Vekâyî*'deki bilgilerden ibârettir (bk. Lütfi, ayn. esr., II, 2; III, 2; IV, 2; V, 2; VI, 2; VIII, 8; IX, TTK. Kütüp., nr. 531/2'den naklen M. Aktepe, ayn. mak., s. 137; X, Âtîf Efendi Kütüp., M. Z. Pakalın yazm., nr. 3, s. 2; XI, ayn. kütüp., nr. 4).

Cevdet Paşa'nın büyük kudret ve şöhreti göz önünde bulundurularak Lütfi Efendi ile selefinin mukayese edildiği, onu taklidde muvaffakiyetsizliğe uğradığı ileri sürüldüğü (A. Şeref, *Târîh-i Lütfi*, VIII, 2; Bursalı M. Tâhir, *OM*, III, 137) gibi, gazetelerden istifâde etmiş olması da, onun ağır tenkidlere uğramasına yol açmıştır (A. Şeref, ayn. esr., s. 3; Mükrimin Halil Yınanç, *Tanzimattan Meşrutiyete kadar bizde tarihçilik*, *Tanzimat I*, İstanbul, 1940, s. 575).

Uzun süren vak'anüvislik devresinde Lütfi Efendi, tahrir ve tedvin ettiği *Tarih*'inin 15 cildini takdime, bunlardan yedisini de bastırmağa muvaffak olmuştur: I. cildi, "*Âyine-i Zafer*" adının ebced değerinin gösterdiği "1288" senesinde tamamlanmış (1288 recebi başlarında bitirilen müellif nüshası, Kahire'de Hidiviye Kütüphanesi'ndedir, bk. al-Dagistânî, *Fihrist al-kutub al-turkiya...*, Kahire 1306, s. 174) ve Matbaa-i Âmire'de yapılan tab'ı, 23 cemâziyelâhır 1290'da nihâyete ermiştir. Baskısı kezâ aynı yerde 16 muharrem 1291'de biten II. cildin hediyeleklerinin pâdişâha takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 47472, 10-11 safer 1291. III. (şevval 1292) ve IV. cildler kezâ aynı yerde; V. (1302), VI. (1302) ve VII. (1306) cildler Mahmud Bey Matbaası'nda basılmış (IV. ve V. cildlerin hediyeleklerini huzûra sunulması: BA, *İD*, nr. 74459, 17-23 rebîülâhır 1302; VI. cildi takdim ve alâka beklediğini arzeden

Lütfi'ye 200 lira atıyye verilmesi hakkında bk. BA, *ID*, nr. 76614, 17-29 safer 1303; VIII. cild ise, vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi'nin ilâveleriyle 1328'de Sabah Matbaası'nda basılmıştır. TTK. Kütüp., nr. 531/1-7 ile Üniv. Kütüp., nr. TY 4812 (XIII.)'deki yazmalar, IX-XV. cildlerin pâdişâha takdim edilen nüshalarının takımı teşkil etmektedir (Gerek bunların, gerek İstanbul Arkeoloji Müzesi ile Âtîf Efendi Kütüp. M. Z. Pakalın yazmaları arasında bulunan *Lütfi Tarihi* müsveddeleri için bk. M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 131-145). IX. cildin yazılması, 1 rebülevvel 1310'da tamamlanmış; X. cild 9 ramazan 1311'de pâdişâha sunulmuş (Pakalın yazm. nr. 3, s. 1); XI. cild 1 şevval 1312'de bitirilip (bk. M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 140) 21 şevvalde sunulmuş (Pakalın yazm. nr. 4); XII. cild, 1314'te yazılmış (Pakalın yazm. nr. 5, s. 103); XIV. cild, 1318 şevvalinde (Pakalın yazm. nr. 7, s. 116); 1291-6 cemâziyelevvel 1293 vekâyini ihtivâ eden XV. cild ise, 1321'de tamamlanmıştır (M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 145). XVI. cilde âit olup 12 şa'bân 1293-ramazan 1296 vekâyini ihtivâ eden *Lütfi Tarihi* müsveddesi, Arkeoloji Müzesi Kütüp., nr. 1346'dadır (bk. M. Aktepe, *göst. yer.*).

Lütfi Tarihi'nin son cildlerinde görülen itinâsızlık ve tashih bolluğunun vak'anüvisliğe gösterilen alâkasızlık nisbetince arttığı anlaşılmaktadır. Nitekim, XV. cildde yer alan bir şikâyet ifâdesi (metni için bk. İbnülemin, *Son asır Türk şairleri*, s. 893; M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 143 v.d.), bu hususu te'yid eder: Lütfi Efendi, vak'anüvisin lâıykıyle vazife yapması için, sâdece arşivlerin kullanılmasının yetmediğini, devlet adamlarının da ona itimâd edip esrârı kendisinden gizlememeleri gerektiğini; o, vezirliğe muâdil olan kazaskerlik rütbesine erişmiş bulunduğu hâlde, ayda yılda bir defa, havâdis dilenmek için resmî makamlara baş vurduğunda hüsn-i kabûl görmeyip savuşturulduğunu belirtmekte, "hiç aranıp sorulmayan vak'anüvisin işte elinden bu kadar gelebilir" diye müessesenin düştüğü hazin hâli açıklamaktadır.

Ahmed Lütfi Efendi'nin vefâtını tâkib eden iki sene içinde vak'anüvisliğe kimse getirilmemiş ve ancak 1909 nisanında Mehmed (V.) Reşad'ın cülûsunu müteâkip, 28 rebülâhâr 1327 (5 mayıs 1325-18 mayıs 1909)'de Defter-i Hâkânî ve Maârif nâzırlıklarında bulunmuş olup, Darülfünûn Osmanlı ve devletler tarihi muallimi olan Abdurrahman Şeref Efendi (doğ. 15 zilka'de 1269=1853; ölm. 24 receb 1343=18 subat 1341=2 mart 1925; tercüme-i hâli için bk. BA, *Sicill-i ahvâl def.*, LXXII, 87 v.d.; Efdaleddin [Tekiner], *Abdurrahman Şeref Efendi - tercüme-i hâli, hayât-ı resmîye ve husûsiyyesi*, İstanbul, 1927; Mükrimin Halil [Yınanç], *Abdurrahman Şeref Efendi, TTEM*, 1341 XV/9 [86], 211-214) bu hizmete tâyin olunmuştur (bk.

Sicill-i ahvâl def., LXXII, 88). 27 teşrin II. 1909'da kurulan Tarih-i Osmânî Encümeni reisliğine getirilip vefâtına kadar bu sıfatını da muhâfaza eden Abdurrahman Şeref Efendi'nin vak'anüvisliği, Osmanlı saltanatının ilgasına kadar devâm etmiştir. Türkiye tarihine olan derin vukufu yanında Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi)'de öğrendiği Fransızcasıyla da Garb tarihçilerini tâkib etmek imkânını bulan, mektebler için yazdığı kitaplarda, modern tarih yazma usûllerini bildiğini gösteren bu son Osmanlı vak'anüvisinin, uzun süren idâri hayatında şahidi olduğu pek çok vekâyî ve esrârı kayd ve zabt etmesi beklenmişse de, onun, seleflerinin ihtiyâtkâr tavrına uyarak, yakın tarihe dâir bilgi ve düşüncelerini açıkça ortaya koymaktan kaçındığı görülmüştür. Vak'anüvis sıfatıyla, cülûsundan vefâtına kadar Sultan Mehmed Reşad devri vekâyini zabt ve tahrir ettiği ileri sürülmüştür (Efdaleddin, *ayn. esr.*, s. 21; M. H. Yınanç, *ayn. mak.*, s. 211). Türk Tarih Encümeni'nden Tarih Kurumu'na intikâl eden yazmalar arasında bulunan nüsha (nr. 542), II. Meşrutiyet'in ilânını gerektiren sebebler, 31 Mart Vak'ası ve Abdülhamid II.'in hal'ine dâir bir mukaddime (s. 1-18) ile Sultan Reşad devrinin ancak bir aylık vekâyini tasvir (s. 19-119), zeylinde (s. 1-90) ise, metinde zikr edilen hâdiselerle alâkalı vesikaları ihtivâ etmektedir (Msl., 31 Mart Hâdisesi'ne dâir, müşâhedelerini tesbit eden ve vak'anın ertesi günü kaleme aldığı makaleyi ayrıca derc etmekte [s. 1-5], sonradan edindiği bilgi ve intibâlarını da ayrıca [s. 5-18] vermektedir). Belki de bu nüsha, "zabıt-nâme" sinin bir kısmıdır (Encümen âzâsından olup, senelerce Şeref Efendi'nin yanında bulunmuş olan Efdaleddin Bey, onun, Sultan Reşad'ın 1911 haziranında Rumeli ve Anadolu'ya yaptığı seyahatlerinde maiyetinde bulunup bu vesile ile küçük bir risâle hâlinde yazdığı *Seyahat-nâme*'yi de *zabıt-nâme*'sine derc ettiğini belirtmektedir, bk. *ayn. esr.*, *göst. yer.*).

XVIII. asır başlarında, -Beylikci, Teşrifâtçı, Âmedci, Ruûs ve Tahvil gibi -Divân-ı Humâyûn kalemleri arasında teşekkül eden, daha sonra Paşa-kapısı (Bâbiâli)'nda Sadâret mektubculuğu ve Âmedî kalemleriyle irtibatlı bulunan vekâyinüvislik, şeklen Osmanlı saltanatı sonlarına kadar devâm etmiş gibi görünüyorsa da, zaman zaman gerekli riâyet ve alâkadan mahrum kaldığı için, vekâyinüvislerce bâzı devrelerin vekâyî lâıykıyle zabt ve tahrir edilememiştir. Husûsiyle, merkezî devlet teşkilâtının yeni bir şekil iktisâb ettiği, kitâbet ve tefekkürde farklı temâyüllerin ortaya çıktığı Tanzimat ve sonrasında, resmî devlet tarihçiliğinin ihmâle uğradığı görülmektedir. Buna, -Es'ad Recâî, Nâil, Lütfi gibi-bâzı vekâyinüvislerin neşrine bizzat hizmet ettikleri ve bâzılarının haber kaynağı olarak kullanıldıkları resmî (*Takvîm-i Vekâyî*) ve husûsî gazetelerin çıkmasının te'siri olabileceği düşünülebilir,

Zirâ gazeteler, vekâyinüvis'lerin hayli sonra tahrir edip sarayın istifâdesine sunduğu, -saray merâsimleri, tâyinler ve aziller, beklenmedik hâdiseler v.s. gibi- alâka çekici bâzı havâdisi, günü gününe yetiştirmekle, bir bakıma, devlet tarihçisinin mesâisini lüzumsuz hâle getirmekte idi. Hakikati olduğu gibi ve sâde bir dille yazma meylinin gittikçe rağbet kazandığı bir devirde, bâzı defa beğenilmek veya göze batmamak için gerçeği örtmeğe çalışan, belki de yazdıklarını okutabilmek için sözü ve söz san'atını, çıplak hakikat tasvirine tercih eden an'aneye bağlı tarihçiliğin itibâr kaybetmesi mukadderdi.

Bütün zaafı ve kusurlarına rağmen vekâyinüvislik, iki asra yakın bir zaman İmparatorluk merkezini alâkalandıran vekâyî tesbit ve tasvir etmiş olmakla, günümüz tarih araştırmacıları için pek kıymetli bir malzeme külliyâtı hazırlamıştır. Daha ziyade devletin icrâ ekibinin görüş ve temâyüllerini aksettiren bu literatürün lâıykıyle değerlendirilmesi ve metinlerinin daha fazla geçikmeden neşri, bugünkü tarihçi nesle düşen vecibelerin başında gelmektedir.

Bibliyografya: Başlıca kaynak ve tedkikler metinde gösterilmiştir.

(BEKİR KUTÜKOĞLU.)

VEKİL, VAKİL. Mandater, dâvâ vekili, mümessil [Bk. mad. VEKÂLET.]; kezâ Allah'ın isimlerinden birisi [Bk. mad. ALLAH.]. (T. H.)

VELÂYE. [Bk. VİLÂYET.]

VELİ. İslâm tasavvufunda Allah'ın ilgi, himâye, yardım ve sevgisine mazhar olmuş, ermiş kimseye verilen isimdir. Tasavvufî muhitlerde ifâde ettiği mâna, vezni dikkate alınarak izâh edilmektedir. Velî'nin âlim ve kadir gibi *fa'il* vezninde mübaleğâli isim fâil olduğu kabûl edilirse, Allah'a karşı kulluğunda herhangi bir eksiklik ve hâlel düşünülmemen kimse demektir. *Fa'il* vezninin mef'ûl mânasında olduğu düşünülürse, maktûl mânasına gelen katil, mecrûh mânasına gelen cerih gibi, himâye ve muhâfazasını Allah'ın deruhte ettiği kişi demek olduğu kabûl edilir (bk. *al-Risâlat al-Kuşayriyya*, s. 519, 664 v.d.; *Natâ'ic al-afkâr*, İstanbul, 1290, IV, 154 v.d.; *Kaşf al-mahcûb*, s. 266; trc. Nicholson, s. 210). Esâsen her iki mâna da velinin, ayrılmaz vasıflarıdır: O, Allah'ın emirlerine en ince teferruatına kadar uymalıdır. Allah'ın onu, iyi ve kötü her durumda himâyesi altında bulunduracağı da şüphesizdir.

Velinin kelime olarak yardımcı, hâmi, dost, yakın ve aşağıda görülecek benzeri mânaları ile tasavvufî muhitlerde yaygın olan mezkûr telâkkileri arasında irtibat kurmak mümkündür. Zirâ esâsında kelimenin kökü olan *vely*, yakınlık mânasıdır. Bu bakımdan dost, yakın ve hâmi karşılığı olarak kullanış rahathıkla izâh edilebilir. *Kur'ân*'da görülen (bk. II, 282) bu son "hâmi" mânası, islâm hukûkunda,

velâyet altındaki hukûkunu müdâfaa eden, onun kanun önündeki mümessili şeklinde gelişmiştir. Diğer taraftan velî, bir yağmur adı olarak görülmektedir. Lügatçılar, mezkûr yağmurun, bu adla tesmiyesini *al-vasmi* denilen ilkbahar yağmurundan sonra yağışıyla izâh ederler ki, bu tesmiyede de bir şeyin hemen arkasından gelme ve yakınında bulunma fikrinin hâkim olduğu görülmektedir (bk. *al-Sihâh*, VI, 2528-2530; *Mu'cam ma'âyis al-luğa*, VI, 141; *Asâs al-balâğa*, s. 1042).

al-Vâlî'nin masdarı olan *al-Valâya*'nın yardım etmek ve birinin işini deruhte etmek mânaları da, tasavvufî muhitlerde kabûl edilen mezkûr mânalarıyla uyuma hâlinindedir. Ancak bu masdarın bâzan, ilk hecesinin kesre ile okunmasıyla (bu husustaki rivâyetler için bk. *L.A.*, XX, 287 v.d.) ortaya çıkan *al-vilâya* şeklindeki ismin, idâre ve sultan gibi mânaları dikkate alınırsa, masdarın *al-valâya* olduğuna dâir ağır basan rivâyetlerin haklılığı anlaşılır (Ayrıca bk. al-Mubarrad, *al-Kâmil*, nşr. W. Wright, Leipzig, 1864 s. 535).

Masdar olduğu ekseriyetle kabûl edilen *al-valâya*'ye yardım etmek mânasında *Kur'ân* (XVIII, 44)'da da rastlanır. Bu kelimeden türemiş olan *fa'il* veznindeki *al-valî*'nin yardımcı mânası burada da görülür (*Kur'ân*, III, 68, 122; L, 12), bu mânasıyla al-Vâlî, Allah'ın güzel isimleri (: al-Asmâ al-Hüsna)'nden biridir (bk. İbn al-Aşir, *al-Nihâya*, IV, 231). Aynı zamanda onun dost mânasına da *Kur'ân*'da birçok yerde (bk. msl. IV, 45; XLII, 8, 28; XLV, 19) tesadüf edilmektedir. Bütün bu hallerde, görüldüğü yerlere göre, Allah mü'minlerin yardımcısı, dostu ve mütevellisidir. Velî'nin cem'i evliyâ olup, *Kur'ân*'da görüldüğü birçok yer arasında (bk. msl. VIII, 34; XL, 9; LX, 6), bilhassa *Yûnus* sûresindeki mânası (X, 2) mevzuumuzu yakından ilgilendirmektedir. Burada Allah'ın velî kullarının korkuları bulunmayacağı ve mahzun da olmayacakları ifâde edilmektedir. İbn 'Abbâs (ölm. 69=688; bk. *G.A.S.*, I, 25-28), Allah'ın velî kullarından (: evliyâullah), mü'minlerin kasedildiklerini düşünmekte ve onların karşılaştıkları azaptan korku duymayacaklarını ve geride bıraktıklarından da mahzun olmayacaklarını söylemektedir. Ayrıca bunların, Muhammed'e ve *Kur'ân*'a imân edip, küfür, şirk ve fevâhişten kaçınanlar olduğunu, daha sonraki âyetin açıkladığını da ilâve etmektedir (bk. *Tanvîr al-mifhâs*, s. 134). Bu görüş, daha sonraki mutasavvıf müelliflerde görülen umûmî velâyetin temelini teşkil edecektir.

Muhammed b. Carir al-Tabarî (ölm. 310=922) de mezkûr âyette, Allah'ın kendilerine yardım ettiği kimselerin âhiret hayatında azaptan korkunmayacaklarını; zirâ Allah'ın onlardan memnun kaldığını ve onların dünya hayatında elde edemedikleri şeyler yüzünden mahzun da olmayacaklarının ifâde edilmek istendiğini kaydeder. O, evliyâ adıyla kimlerin kasedildiği hususunda ihtilâfa düşüldüğünü söyleyerek,

bâzılarının bu ad altında görüldüklerinde Allah'ın hatırlanmış kimiselerin toplandığını iddia ettiklerini ileri sürer ve bu hususta İbn 'Abbâs, Sa'îd b. Cubayr, Abû al-Duhâ v.b. diğer sahâbîlerden rivâyet edilmiş hadisler nakleder. Bunlar arasında Ebû Hureyre'nin naklettiği bir hadis, velî mefhûmunun gelişmesinde herhalde pek müessir olmuştur. Buna göre, Peygamber "Allah'ın kulları arasında öyleleri vardır ki, nebî ve şehitler onlara gıpta ederler" buyurmuş; kendisine "Bunlar kim? belki biz de onları severiz" denildiğinde, "onlar birbirlerini mal ve nesep bağları dışında Allah aşkına sevenlerdir" diyerek mezkûr âyeti okumuştur (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XI, 131, v.d.; *Kaşf al-mahcûb*, 268; al-Kurtubî, *al-Câmi li ahkâm al-Kur'an*, VIII, 357; *al-Bahr al-muhtâş* V, 175. Bu ve benzeri hadisler için bk. *Navâdir al-uşûl*, s. 140, 157; *Musnad İbn Hanbal*, V, 229, 239; *Sunan al-Tirmizî*).

Daha sonraki müfessirlerin büyük bir kısmı, al-Tabarî'nin bu rivâyetlerini, bâzı küçük farklar dışında kısmen veya bütünüyle tekrarlarmaktan ileriye gitmemişlerdir. İstisnalar arasında yer alan Fahr al-Dîn al-Râzî (ölm. 606=1209), mezkûr rivâyetlerden başka, Velî'yi iştikak bakımından da lugatlarda rastlanılandan farklı bir şekilde izah eder. Ona göre, bir şeyin *velî*'i kendisine yakın olanıdır. Allah'a yakınlık mekân ve cihetle olamaz. O'na yakınlık, kalb ve mârifet nûru içinde istikrakla tahakkuk eder. Bu durumda kul, gördüğünde, Allah'ın kudretinin delillerini görür; işittiğinde, Allah'ın âyetlerini duyar; konuştuğunda, Allah'ı medh eder; hareket ederse, Allah uğrunda hareket eder; çalışırsa Allah için çalışır. Böylece Allah'a yakın olur, O'nun velîsi durumuna geçer. *Mütekeşşim*'ler de Allah'ı velîsini, sâlim bir itikada sâhip olup, şeriatın emirlerine uygun iyi ameller işleyen kimse olarak düşünmüşlerdir (*Mafâtih al-ğayb*, V, 14).

Velî'nin tasavvufî mânası ile doğrudan doğruya ilgili görüşlerin, zamanla, tefsirlerin dışında, mevzuâ yakın veya müstakil eserlerde işlendiği de görülmektedir. Hattâ denilebilir ki bu mevzu, tefsirlerde temas edilen bir-iki husûsiyeti dışında daha ziyâde tasavvufî eserlerde apayrı bir mes'ele olarak ele alınıp işlenme imkânı bulmuştur. Sûfilerle dâir tabakat kitaplarında velî ile ilgili târiflerde hâkim unsur, onun nefsin her nev'i arzûsuna sırt çevirmiş, her yönüyle Allah'a teveccüh etmiş olmasıdır. İbrâhîm b. Edhem (ölm. 166=782): Velî olmak ister misin? diye sorduğu birinin "evet" demesi üzerine şunları söylemişti: Dünya ve âhirete âit hiçbir şey isteme, nefsini Allah'a nezr et, O'na yönel ki sana dönsün ve ef'âlini deruhte etsin! (*al-Risâla al-Kuşayriyya*, s. 521 v.d.). Bağdadlı büyük sûfî Ma'rûf al-Karhî (ölm. 201=816; bk. *GAS*, I, 637), Velîlerin âlâmeti nedir? şeklindeki bir suali: "üçtür: düşünceleri Allah için, meşguliyetleri O'nun uğrunda, ilticaları O'nadır" şeklinde cevaplandırmıştı (*Tabakât al-Sulamî*, s. 90;

ayrıca bk. *Hilyat al-avliyâ*, VIII, 367; *Tazkîrat al-avliyâ*, I, 243; *Tarâîk al-hakâ'ik*, II, 293). Horasanlı Ahmed b. Harzavayh (ölm. 240=854); Allah'ın velîsi, kendisine isim koymaz, derken (*al-Sulamî*, s. 103; *Lavâhîh al-anvâr*, I, 82), onun ortadan kalkmış nefsanîyetine işaret eder. Horasan tasavvufunun bir diğer mümessili Yahyâ b. Mu'âz (ölm. 258=871; bk. *GAS*, I, 644), velîlerin hasletlerini: "Herşeyde Allah'a güven, O'nun sâyesinde herşeyden istigna ve herşeyde O'na rücû" diye sıralıyarak Ma'rûf al-Karhî'yi hatırlatır (*al-Sulamî*, s. 110). Aynı mektebin meşhur sûfisi Abû Yazîd al-Bistâmî (ölm. 261=875; bk. *GAS*, I, 645 v.d.), velîyi, Allah'ın emir ve nehyi altında sabreden diye târif etmekte (*Kaşf al-mahcûb*, s. 275) 'dir. Abû 'Alî al-Cuzcânî, velî'yi, kendi hâli içinde fânî, Hakk'ın müşâhede-sinde bâkî kimse olarak görmekte ve onun, Allah'ın dostluk ve himâyesini kazanmış bir kimse olduğunu söylemektedir (*al-Risâla al-Kuşayriyya*, s. 523).

Tabakat kitaplarında rastlanılan ve bâzılarını kaydettiğimiz bu münferit görüşlerin yanısıra bugün elimizde bu mevzuâ tahsis edilmiş eserler de bulunmaktadır ki, en eski nümüneleri arasında *Hatm al-avliyâ* ve *İlm al-avliyâ* yer alır. Eserlerinde tasavvufî tecrübeye büyük bir yer veren ve islâm tasavvuf tarihinde velâyete dâir görüşleriyle tanınan al-Hakim al-Tirmizî (ölm. 320=932), mezkûr iki eserinde de bu mefhûmu, tasavvufî görüşlerinin temeli yapmıştır.

Ona göre, ilâhî kaynakla temas eden, bilgisini buradan alan üç çeşit insan vardır: Resûl, Nebî ve Muhaddes. Bunlar arasında Resûl'ün misâkı risâlet; Nebî'ninki nübüvvet; Muhaddes'in ki de velâyete gerçekleşir. Risâletin tabîî neticesi şeriat, nübüvvetin gereği haber olup, bunları reddeden kâfirdir. Muhaddes'in, Nebî'yi te'yid mâhiyetindeki sözünü reddedense onun bereket ve nûrundan mahrum kalır, kayba uğrar, vebal yüklenir ve kalbi şaşırır.

Görüldüğü gibi velâyeti, bilgi nazariyesi içinde ele alan al-Hakim al-Tirmizî'nin ([b.bk.] *GAS*, I, 653-659) muhaddes adı altında gözden geçirdiği velî, bağlı bulunduğu resûlün getirdiği şeriat yolunda Allah'a dâvette bulunur. Sözleri hadis adını alıp, büşra, te'yid ve mev'ize şeklinde de görülür. Bunların şeriatle herhangi bir tenâkuz hali düşünülemez; zîrâ bunlar da ilâhîdirdir. Nübüvvetin parçalarından en büyüğünü alan velîler, yâni muhaddesler mahallen nebîlere yaklaşmışlardır. Nübüvvet nasıl vahiy ve ruhla korunmuşsa, muhaddes (: velî)'in hadisi de Hak ve sekînetle korunur. Hadis, berâberinde sekînet olduğu halde geldiği muhaddeste, kalbteki sekînetle karşılaşır ve kabul görür. Muhaddesin hadisi, firâseti, ilhâmı ve siddikîyesi vardır. Nebîde bunlardan başka tenebbu, resûlde ise risâlet de bulunur.

Velî'nin kaynağı ilâhî olan sözü (: hadis) Allah'ın ilminden çıkmış bir sırdır. Bu sırrın zuhuru

ve velîye ulaşısı, Allah'ın ona sevgisinden neş'et etmektedir. Velâyete, sevgiden doğmakta, fakat Allah'ın inâyet ve rahmetiyle gerçekleşmektedir. Bu sevgiye kim mazhar olmaktadır? Velâyete, Allah'ın rahmetinin eseridir; fakat bu rahmet, daha umûmî bir ifâdeyle ilâhî ilgi, kulun emirlere sadâkatle bağlanışının neticesidir. Farzları sabır ve ihtimamla yerine getiren ve vefâlı olmağa azmeden bu kul (: velî Hakkillâh) bütün dikkatini yedi uzvunun (dil, kulak, göz, el, ayak, karın ve cinsiyet uzvu) muhâfazasına dikmiştir. Bu uzuvlar bâzan yatışmış gibi görünür; fakat dikkatli bir içe dönüş nefsin, mezkûr uzuvların arzularıyla dolu olduğunu gösterecektir. Sâdece dalları kesilen bir ağacı andıran nefis, köküyle çıkarılmadıkça tehlikeli olmağa devam edecektir. Bu safhada "Bâzı arzular mahzurludur ama, içlerinde mübah olanlar da vardır" şeklindeki bir düşünce bile, sonu felâket olan bir gaflettir. Bütün bu duygularla herşeyden kaçan, nefsinin şehvî duyguları dolayısıyla uzuvlarından korkan biri hâline gelen kul, bu duyguları yok etmeden kurtuluşun tahakkuk etmiyeceğini anlar. Bu düşüncelerle nefsin karşı mücâdelesini samimiyetle sürdüren kullar arasında, Allah'ın tasdikine mazhar olanlar, kendilerine va'd edilenlere nâil olurlar. Aralarında şehvî arzularını, hâlis ubûdiyetle yok etmek isteyenler, âhirette Allah'ın lîkâsıyla sevineceklerdir. Kendilerine yol açılmış olan bunlar, artık şehvetleri söküp atmak gücüne sâhip-tirler. Mücâdeleleri belli bir netice vermiş, ancak zarûrî şeylerle iktifâ eder hâle gelmişler, kalplerini ihsan nurları kaplamağa başlamıştır. İlham eseri elde ettikleri bilgiler, halkın ikram ve tebçiline mazhar olmuştur.

al-Hakim'e göre, bu hâle güvenilmemelidir. Zîrâ nefis, kulu bu durumda tuzağa düşürebilir. O anda ölü gibi görünen arslan sıçrayabilir. Davranışı bu noktada bozulmuş nice sâlik vardır. Şurada burada câhilleri aldatabilen bunlar, zühdi istismar etmektedirler. Halbuki kalb ve bedenleriyle Allah'a ibâdetle meşgul değillerdir; şehvî arzuları hâlâ yerindedir. Zîrâ dünya arzularının bahçesinde gayeye varılmış, fakat tâat (ibâdet) hazzı ve nefis, canlılığını muhâfaza etmiştir. Nefis ne zaman tâat hazzını duyarsa ona meftun olur; burada şeytanın bir tuzağı yatmaktadır. Kalb, nefsin şehveti olduğu müddetçe, Allah'a varamaz. Allah'a doğru yolculukta dünyevî şeylere takılıp zevk almaktan daha büyük bir zarar var mı? Akıllı olan bu yolculukta sağa sola sapmaz. Kötü şehvetlerden uzak kaldığı gibi helâl arzularından da uzak durur. O, dâima "Benimle Rabbim arasında mânîa nefsimdir; o isteği olduğu müddetçe gözümün önündedir (mücâdele hedefimdir)" demelidir.

İşte bu kul, mücâdele dalgalarıyla yükselmiş ve muvaffak olmuştur. Amelin birinden haz almışsa onu bırakıp diğerine geçmiştir; o, Allah'a seyrinde

devam alışkanlığı da elde etmiştir. Nefsinin esas velâyete için lüzumlu şu on ameliyeden geçirmiştir; onu önce doğru yola sokmuş (: takvîm), tehzib ederek pis sıfatlardan arındırmış (: tanhîya), te'dip, tathir etmiş, iyi sıfatlarla bezeyerek (: ta'tyib), ufkunu genişletmiş (tavsi'), tezkiye, teşcî ederek ona Allah katında bir melc'e ve selâmet aramıştır. (: ta'vîz).

Görüldüğü gibi al-Hakim al-Tirmizî, bu yolda sonuna kadar amansız bir nefis mücâdelesini şart koşturmaktadır. Ona göre, mürit, gayeye varmadan önce nefsin her türlü desiselerine karşı son derece uyanık olmalıdır. Kul, gayretlerinin son bulduğu bir anda bile nefsini yine ilk durumundaki gibi bulabilir. Bu seferki arzuları, halleriyle halkın gözünde ferah duymak ve O'ndan yüksek dereceler istemektir. Bu durumda o, Allah'a seyrinde gayretini tükettiği halde, nefsinin hâlâ, arzularıyla canlı olduğunu görünce hayrette kalır. Bunların hazzını nefsinde nasıl atacağını düşünmeğe başlar. Gücü yetmiyeceğini anlayıp, çâresiz kalır. İki eli boş, kalbi her türlü cehtten hâlî, muhtar bir halde, Allah'a samimiyetle yalvarır "Adımımı nereye atacağımı, bu denî şehvetleri kalbinden nasıl sileceğimi bilmiyorum, bana yardım et." İşte Allah o anda rahmet elini ona uzatır, kalbini alarak yakınında bir yere koyar. Burada Allah'a yakınlığın rahatı içinde, tevhid sâhalarına girer. Böyle biri, rahmet ve yardıma lâyık ve muhtaçtır. Yer yüzünde muhtar kalana yardım eden Allah, nasıl olur da kendine doğru yola çıkana ve çâresiz kalana el uzatmaz! Allah onları samimî mücâdeleleri dolayısıyla hidâyete sevk etmiştir. Gözle-rinden biri Allah'a, diğeri amele dikilmiş olan kul, muhtar olmadığı gibi yalvarışında da muhlis değildir. Muhtar kulun yalvarışı kabul edilince, sadıklar mahallinden (: Bayt al-izza) alınıp bir anda alâhrâr al-kirâm mahalline nakledilir; orada nefsin esâretinden kurtulması planlanmıştır. Ayrıca nefsinde atmaya muktedir olmadığı şeyleri, Allah'ın izâle etmesi için kul, burada bir mertebeye yerleştirilmiştir. Nefsin esâretinden kurtulmuş halde yaşayan bu velîler, mertebelere yükseltilmişlerdir. Sâdece kendilerine müsâade edilen şeyleri yaparlar. Bulunduğu mertebeden alınıp bir işe tevcih edilen velî, Allah'ın muhâfaza ve emniyeti içinde olup, muhâfuzlarla ismet nurlarından korunur. Bunlar nefsin, amelden haz duymadan, bulunduğu yere, işe başladığı andaki safvetiyle dönmesini sağlarlar. İçlerinden herhangi biri, artık yardıma muhtaç olmadığına inanarak, boş kalmamak gerektiği, düşün-cesiyle iyi bir amele koyulursa terkedilir; zîrâ o, bu davranışıyla yine nefsinin arzusunun uymuştur (*Hatm al-avliyâ*; bk. *al-Maşriq*, Beyrut, 1961, I, 25-32; II, 245-276; III, 460-499).

İslâm tasavvuf tarihinde velâyete has görüşleriyle tanınan al-Hakim al-Tirmizî, velînin görünmez olduğunu söyleyenlere karşı olup, bu iddiada bu-

lunanları, bu yolun rûhundan bir şey koklamamışlardır, diyerek tenkit etmekte ve velinin halktan kaçmak, çöllere sığınmak, tanınmamak ve az ile iktifa etmek sûretiyle başarılı olabileceği görüşüne katılmamaktadır. Zirâ ona göre, aynı zamanda velilerin reisi bulunan Peygamber ve Ebû Bekr ile Ömer de böyle hareket etmemişlerdir. Veliler, "akıbetleri iyi olacaktır" diye müjdelenebilirler mi? al-Hakim al-Tirmizi'ye göre, henüz Allah'a vâsıl olmamış olan Hakk'ın velileri için bu doğru olmayabilir. Ama vâsıl olmuş olanlar için düşüntelemes. Sırası gelmişken bu büyük mutasavvıfın, velileri: Hakkullah'ın velisi (: Valiyyu Hakk Allah) ile Allah'ın velisi (: Valiyyullah) diye ikiye ayırdığı hatırlatılmalıdır. Ona göre, Hakkullah'ın velisi O'nun emirlerini titizlikle ifâ edendir ki, ilerde de temas edileceği üzere bu, al-Kalâbâzî (ölm. 380=990)'den itibaren görülen ve mü'minlerin bütününe ilgilendiren umûmî velâyet (bk. *al-Ta'arruf*, s. 74) içinde mütâlaa edilebilir.

Velî mefhumu asırlarca süren inkişâfında, berâberinde bazı mes'eleleri de geliştirmiştir ki bunları mutasavvıfların hayat ve görüşlerinden bahseden eserlerde bulmak mümkündür. Velinin mümtâz şahsiyeti ve kerâmetleri, cemiyetin ilâhî lideri olan nebinin şahsiyeti ve mucizeleriyle mukayesesine ve böylece her ikisinin de mevkilerinin tesbitine ve lüzum hissettirmiş görülmektedir. Bunların umûmî bilgi veren ansiklopedik eserlerde de yer alması, hemen hemen her devir münevverinin alâkasını çeken câzip mevzular oluşuyla da izâh edilebilir. Abbâsî halifesi al-Mutavakkil (243-247=857-861)'in sünnî islâm dünyasını ihyâ tasavvuru için vazifelendirdiği İbn Kütayba (ölm. 276=889)'nin, "*Uyûn al-ahbâr*"ında (II, 266 v.d., 351) görülen parçalar, bunun ilk nümüneleridir. Bunları, daha sonraları, ilgili mevzular içinde velilere dair rivâyetler de yerleştiren İbn 'Abd Rabbîhi (ölm. 328=939)'nin eserinde (*al-Ikd al-Farîd*, s. 111, 144) ve *Kitâb al-zuhd* adı altında bölümler ihtivâ eden diğer umûmî eserlerde görmek mümkündür. Bu meyanda, aynı zamanda velûd bir edib de olan İbn Abî al-Dunyâ'nın (ölm. 281=894), velilerle ilgili rivâyetleri topladığı *K. al-avliyâ* adlı bir eser (bk. Lâleli Ktp. 3664/8 195^a-210^a) yazdığı da ilâve edilmelidir.

Filhakika, esâsen kelâmı da ilgilendiren bu bahisler, tasavvufî nazariyeleri işleyen eserlerde ele alınmadan önce, hicrî III. IV. ve VI. asrın bazı sûfîlerinde de ifâdelerini bulmuştur. Abû Bakr al-Şiblî (ölm. 334=945; bk. G.A.S., I, 660) "Evliyâyâ, nebîlere keşfolunanların bir zerresi verilseydi parça parça olurlardı" derken (*Tab. al-Sulamî*, s. 346) velîyi nebî ile mukayese etmekteydi. Horasanlı Abû Hafş al-Naysâbü'î "Velî kerâmetlerle te'yîd olunan ve fakat bunlardan haberdar edilmeyendir" târifini verirken (*Tab. al-Sulamî*, s. 121; *Tazkîrat al-avliyâ*, I, 292), velilerin kerâmetlerini tasdik

etmekte ve nebinin veliler karşısındaki durumunu ifâde etmekteydi (krş. al-Hakim al-Tirmizi'nin görüşleri).

İslâm tasavvufunun bu nâzik mes'elelerini, muhtelif yönleriyle etraflı şekilde işleyen tasavvufî eserler arasında, bugün için elimizde bulunan en eskisi *K. al-Luma'*'dır. Eserin müellifi Abû Naşr al-Sarrâc (ölm. 378=988; G.A.S., I, 666), velinin kerâmetlerini, muhtelif misâlleriyle ele alarak (s. 315-v.d.), bu gibi fevkalâde hallere sâhip bulunanların sâdık ve dindar olarak tanındıklarını, dinî sâhada kendilerine uyulacak kimseler olduklarını söyleyerek, bu hallerinin ilim ve şahsiyetlerine itimat edilen müslümanlar ve Peygamber'den rivâyet edilen hadislerle de doğrulandığını belirtmektedir.

Kerâmetlerin varlığı mevzuunda, sûfî müelliflerin eserlerinde gerekli ihtimamı gösterdikleri görülmektedir. al-Sarrâc'ın muâsırı al-Kalâbâzî (bk. G.A.S., I, 668 v.d.) *K. al-Ta'arruf*'da (s. 71 v.d.) kerâmetlerin *Kur'ân*, hadis ve diğer rivâyetlerle sâbit olduğunu belirterek mevzua girmekte, "Abd al-Karîm al-Kuşayrî (ölm. 465=1072 [bk. mad. KÜŞAYRÎ]; *al-Risâla al-Kuşayrîyya*, nşr. Abd al-Halîm Maḥmūd, Maḥmūd b. al-Şarîf, Kahire, 1385=1966, II, 660 v.d.) ile 'Abd al-Rahmân al-Câmî (ölm. 898=1492 [bk. mad. CÂMÎ]; *Nafahât al-uns*, nşr. Maḥdî Tavḥîdî Pür, Tahran, 1337 s. 22 v.d.), bu mes'eleyi daha geniş bir zeminde ele almaktadırlar.

Velilerden sâdır olan kerâmetlerin, âyet ve mucizelerle aynı şeyler olduğunu kabûl ederek, bütün bu fevkalâde hallerin sâdece nebîlere mahsus olduğunu ileri sürenlerin yanlışlıklarını da söyleyen Abû Naşr al-Sarrâc, velilerle nebîler arasındaki farkları şöyle sıralar: "nebîler mucizeler göstermeğe memur oldukları halde, veliler kerâmetleri gizlemek zorundadırlar. Nebîler mucizeleri ile Allah'a inanmayan müşriklere karşı tavır alırlar; halbuki veliler bunları, mayasında şüphe bulunan ve terbiye edilmesi gereken nefislere karşı bir itminan için kullanmaktadırlar. Diğer bir fark da, mucizelerinin çoğalmasıyla nebîlerin hallerinin daha çok istikrar ve itminan kazanmasına mukabil, velilerin sayıları artan kerâmetler karşısında, bunların gizli bir mekr olması endişesiyle daha çok korkmalarıdır (s. 319 v.d.).

Kerâmetlere islâm tarihinden misâller de veren Abû Naşr al-Sarrâc (s. 321, 328-333), âlimlerin bu mevzularda eserler telif ettiklerini kaydetmektedir (s. 322). İslâmiyetten önce de kerâmetlerin olabileceğini kabûl eden müellif, bunların, resûle bir ikrâm olarak zuhûr ettiği ve nebîlerin en faziletlisi olan Peygamber devrinde daha çok görüldüğü fikrindedir. Kendilerinden kerâmet sâdır olanlar, dinî emirler karşısındaki tutumlarına göre itimâda şâyandırlar. Sünnî mutasavvıflarca müdâfaa edilen bu keyfiyet, hicrî III. ve IV. asırlarda ısrarla belirtilmiştir. Sözleri arasında şâhî-

yâta da rastlanılan Abû Yazîd al-Bistâmî, "Biri secâdesini suya yaysa veya havada dolaşsa aldanmayın" (*K. al-Luma'*, s. 324 v.d.) demektedir. Kendisine filan şehirde bir velî var, denilince, "onu ziyâret etmek istediğini" söyleyerek şöyle devam ediyor "Bulunduğu yere varınca gördüm ki evinden çıkıyor; mescidine girerken tükürdü. Bunun üzerine ben de kendisine selâm vermeden geri döndüm. Onun velî olması için şeriatı gözetmesi gerekirdi" (*al-Risâla*, s. 520; *Kaşf al-mahcûb*...?).

Kerâmetin mâhiyet itibâriyle mucizeye yakın oluşu, aralarındaki farkın tesbitini de lüzumlu kılmış ve yukarıda da görüldüğü gibi, daha hicrî III.-IV. asırdan itibaren, bazı sûfîlerin bu mevzua eğilmelerine sebep olmuştur. Kerâmetin mucize ile mukayesesine eserlerinde yer veren al-Kalâbâzî (*al-Ta'arruf*, s. 73-77), al-Kuşayrî (*al-Risâla*, s. 660 v.d.) ve al-Câmî (*Nafahât*..., s. 21) bu vesîle ile mezkûr fevkalâde hallere mazhar velîyi, nebî ile de karşılaştırdılar. al-Kuşayrî'nin kanâatini paylaştığı kadî Abû Bakr al-Aş'arî'nin şu görüşü, bu mevzudaki muhtelif fikirleri de te'lif eder hâldedir. "Mucizeler, nebîlere mahsus olduğu ve velilerin mucizesi bulunmadığı halde, kerâmetler hem velilere hem de nebîlere mahsustur. Mucizenin şartı, nübüvvet dâvasına bağlı olmasıdır; halbuki velî, nübüvvet iddiasında değildir. Kerâmet muhdestir; dünya hayatında tahakkuk eder ve bir velinin elinde, ona mahsus olmak üzere, onu daha üstün bir hâle getirmek (: tafdîl) için gerçekleşir. Bâzan onun isteği, bâzan da ihtiyârı dışında tahakkuk eder (*al-Risâla*, s. 661 v.d.). Kerâmetler, nebîlerin mucizelerine mülhak telâkki edilmelidir; zirâ islâm, sâdık olmayanda kerâmet zuhûru düşünülemez (bk. *al-Risâla*, s. 663 v.d.). Velilerin, mertebeye, nebîlere erişmedikleri de ittifakla kabûl edilmiştir (: icmâ). Kendisine bu mes'ele sorulan Abû Yazîd al-Bistâmî "Nebîlerin mucizeleri bal peteğidir; velilerin kerâmetleri ise, bundan süzülen bir damla mesâbesindedir" (*al-Risâla*, s. 664) demıştır.

Bu tarz mukayeselerin, birçok sûfî ve mütekelimin düşüncesinde canlılığını muhâfaza ederek, asırlar boyunca devam ettiği görülmektedir. Netice olarak kaydetmek gerekirse, nübüvvetin, velâyetin husûsî bir tezâhürü olduğu göz önünden asla uzak tutulmamalıdır. Her nebî velîdir, ama her velî nebî değildir. Velî, müttaki, Allah ve sıfatları hakkında mârifet sâhibi, iç ve dış dünyasıyla O'na yönelmiş bir mü'min olarak nebîyi tasdik eder. Nebînin evsafı arasında ismet de vardır. Her nebî mâsumdur, yani büyük bir günah işlememiş ve ittifak edilmiş (: icmâ) olup, bazıları ise küçük günahlar da işlemeyeceğini kabûl etmişlerdir; halbuki velî mâsum değildir.

Burada velâyet hakkında da bazı farklı görüşlerin ileri sürüldüğü hatırlatılmalıdır. al-Hakim al-Tirmizi'nin, velileri, Hakkullah'ın ve Allah'ın veli-

leri şeklindeki tasnifinde esas aldığı velâyetlerle, al-Kalâbâzî'nin düşündüğü iki çeşit velâyeti te'lif etmek mümkündür. Onun, Allah'ın emirlerini titizlik ve sabırla ifâ eden Hakkullah'ın velilerini, al-Kalâbâzî, bütün gerçek ve sâdık mü'minler olarak düşünmektedir. Zirâ eserin şerhlerinde de belirtildiği gibi (bk. msl. 'Alâ al-Dîn al-Kunavî, *Şarḥ al-Ta'arruf* [ŞAP Kütüp., 1232], var. 71; İsmâ'il b. Muhammed al-Buhârî al-Mustamlî, *Şarḥ al-Ta'arruf* [ŞAP, 1231] var. 338^b) bu, *Kur'ân*'da "Allah imân edenlerin velisidir. Onları zulmetten nûra çıkarmıştır" (II, 257) âyetinde ifâdesini bulan küfürden uzaklaşıp imân ederek gerekeni yapanların velâyetidir. al-Kalâbâzî'nin, Allah'ın bizzat seçtiğini ileri sürdüğü kullarının temsil ettiği velâyete, al-Hakim'in Allah'a vâsıl olmuş kabûl ettiği velilerin sâhip olduğu anlaşıyor. Hicrî IX. (XV.) asrın büyük mutasavvıfı al-Câmî'nin, velâyeti umûmî ve husûsî şekiller (: valâyat-i 'amma, valâyat-i haşşa) altında mütâlaa ederken, yukarıdakinden farklı bir şey düşündüğü de ortadadır.

Sûfî müelliflerin burada üzerinde durdukları diğer bazı hususlar da şunlardır: Velinin kerâmeti, bağlı bulunduğu nebinin dâvetine icâbetle gerçekleşir (*al-Ta'arruf*, s. 74). Gerçek ve sâdık velinin kerâmeti, bağlı bulunduğu nebinin nübüvvetini nakzetmez; kerâmetin zuhûru bu bakımdan nebîyi te'yiddir (*al-Ta'arruf*, 73). Veliler, kerâmetlerinden habersiz de olabilirler. Hattâ velinin, velî olduğunu bilip bilmediği de münâkaşa edilmiştir. Abû İshâk al-İsfarâ'î'nî ve bazı eski mütekelimler, velinin, velâyetinden haberdar olmadığı fikrindedirler (*Kaşf al-mahcûb*, s. 269 v.d.; trc. Nicholson, s. 214). Onlara "Bunun mahzûru nedir?" diye sorulduğunda: "Velî olduklarını bilirlerse, kendilerini beğenirler" denilmiş ve fakat bu görüşe karşı da "Allah'ın onları muhâfaza ettiği" ileri sürülmüştür. Abû Bakr Fûrak ve diğer bazı eski mütekelimler ise, velinin, velî olduğundan haberdar bulunduğu kanâatindedirler. Şâh b. Şucâ al-Kirmânî: "Velâyet ehli, görmedikleri müddetçe velâyete sâhiptirler, görürlerse velâyetleri olmaz" derken, ilk görüşü benimsediğini ihsas etmektedir (*Tab. al-Sulamî*, s. 193). Kerâmetin izhâr edilmemesi de umûmiyetle benimsenmiş bir tutumdur. Meşhur Şayḥ 'Alî b. Maymûn al-Mağribî, kerâmetini izhâr eden müridi 'Alî al-Kâzarûnî'yi takbih etmişti (bk. *al-Şaḥâ'ih*; nşr. A. S. Furat, İstanbul, 1982, s. 543; ayrıca bk. s. 170).

Sünnî tasavvufu müdâfaa eden eserlerde görülen bu titiz ve islâmiyetle te'lifi mümkün şart ve kayıtlara rağmen, bilhassa bu dine sonradan giren cemiyetlerde, eski inanışların da te'siriyle, veliler hakkında aşırı telâkkilerin benimsendiği de bir vâkıadır. Diğer taraftan velî mefhumu, bu büyük taraftarları yanında tenkide uğramıştır. Mütezilî görüşe mensup mütekelimler, "velâyet, kerâmeti gerek-

tirseydi bütün mü'minlerin kerâmeti olması icab ederdi" diyerek bu fevkalâde halleri bütünüyle inkâr ederler. Onlara göre, imânın gereklere yapan, Allah'ın sıfatlarını ve âhirette görülmesini inkâr eden, mü'minin de ebedî cezâ göreceğini kabul ederek, mes'ûliyetin resûl ve kitap olmasa bile akıl ile gerçekleşeceğine inanan herkes Allah'ın velisidir (bk. *Kaşf al-mahcûb*, s. 270; trc. Nicholson, s. 231).

Eserinde, al-Hakîm al-Tirmizî'nin görüşlerini anlatırken velâyet-kerâmet, mucîze-kerâmet, velî-nebî mevzûlarına geniş bir yer verdiği görülen (bk. *Kaşf al-mahcûb*, s. 265-307) al-Hucvîrî (ölm. 465=1072), velîlerin, sâyelerinde yağmur yağan (ayrıca bk. *Hilyat al-avliyâ*, I, 8), nebatlar biten kimseler olduklarını da söyler (bk. *Kaşf al-mahcûb*, s. 269). Hindistanlı bu büyük mutasavvıf, velîlerin sayıları hakkında da bilgiler verir. Ona göre, velîlerden 4.000 tanesi velî olduklarının farkında olmadıkları gibi birbirlerini de tanımazlar. Kendilerine *Ahiyâr* denilen ve sayıları 300 olanlar, Hak dergâhının başuğlarıdır. Bunları, sırasıyla 40 tane *ebdâl*, 7 tane *ebzar*, 4 tane *evlad*, 3 tane *nakib* tâkip etmektedir. Nihâyet başlarında *kutb* veya *gavs* denilen bir velî bulunmaktadır. İçlerinden ilk grup dışındakiler birbirlerini tanımaktadırlar (*Kaşf al-mahcûb*, s. 269; trc. 213). Velîlerin sayıları hakkındaki bilgilere, bu kadar tafsillatlı olmamakla beraber diğer tasavvuf tarihlerinde de rastlanmaktadır. Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî eserinin girişinde, Peygamber'in "Ümmetim içinde İbrahim'in yaradılışında devamlı olarak 40 zât bulunmaktadır" hadîsini, nebîlerin halefleri kabul ettiği velîlerin âhiret gününe kadar mevcut olacaklarına delil olarak kaydeder (*Tab. al-Sulamî*, s. 2). Abû Nu'aym al-İsfahânî (ölm. 430=1038; bk. *GAL*, I, 362; *Suppl.*, I 617), bu hususta daha farklı ve tafsillatlı bilgi veren hadisler nakleder. Bunlara göre, her asırda Ümmet'in en iyilerinden 500 zât, 40 tane de *abdâl* bulunmaktadır. İnsanlar arasında Allah'ın kalpleri Âdem'in kalbi gibi 300 zâtı, Mûsâ'nın kalbi gibi 40 zâtı ve İbrahim'in kalbi gibi olan 7 kulu, Cibril gibi kalbi olan 5 kulu vardır" (*Hilyat al-avliyâ*, I, 8 v.d.).

Bu değişik rivâyetler, velî sayısında islâm ülkeleri arasında farklılıklar da tevhit etmiş görünmektedir. Cezayir'de görülen bir tasnifte topluca 300'e varan velî sayısı, Türkiye'de 356 olarak kabul edilmiştir. Buna göre velîler en üstten itibaren sırasıyla *Gavs-i a'zam*, veziri *kutb*, dört tane *evlad*'dan sonra üçler, yediler, kırklar ve üçyüzler tertibinde yer almaktadır. *Gavs*'ın ölümü hâlinde yerini *Kutb* almakta, her grupta bulunan en üst mertebedeki zât, bir üst mertebeye geçerken diğerleri de ilerlemektedir.

Tarih boyunca velîler, islâm cemiyetlerinde büyük bir itibar ve hürmet görmüşlerdir. Hicrî III. (IX.) asırda Bağdad'da al-Cunayd (ölm. 297=909) dev-

rinin en büyük sûfî ve velîsi (: *şayh al-îa'ifa*) kabul ediliyordu. Esâsen bu şehir, sâhip olduğu velî kabirleri dolayısıyla velîlerin kalesi diye de anılmaktaydı. al-Hasan al-Başrî (ölm. 110=728), Bisr al-Hafî (ölm. 227=841), Mâ'rûf al-Karhî (ölm. 201=816), Sarî al-Sakaî (ölm. 253=867), 'Abd al-Kâdir al-Giyânî (ölm. 561=1166) ve Şihâb al-Dîn al-Suh-ravardî (ölm. 632=1234) burada kabirleri bulunan sûfî ve velîlerin ilk anda hatıra gelenleridir. Tanta'da medfun İbrahim al-Dasûkî (ölm. 919=1514) ve Şayh Aḥmad al-Badavî (ölm. 675=1276; [b. bk.]) ile Sîdî Şâzâlî, Marzûk al-Aḥmad Mısır'ın en büyük velîleri arasında yer almaktadır (Bu hususta ayrıca bk. Michael Gilsenan, *Saini and Sufi in modern Egypt*, London, 1973). Velîler, Afrika ülkelerinde de büyük bir ilgi ve saygı görmüşlerdir. Libya'da geçen sene 500. yıl dönümü dolayısıyla hakkında tertiplenen kongreye, Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut yazma eserleri hakkında bir tebliğle katıldığı Trablusgarlı Aḥmad Zarrûk (ölm. 899=1493), Şayh Sanûsî (ölm. 1276=1859); Tunus'ta Sîdî b. 'Arûs, Sîdî h. Kâsim; Cezayir'de Abû Madyan; Fas'ta al-Davraqî, Şayh Ticânî bunların en fazla tanınanlarındandır. Bunlara Dimaşk'ta medfun büyük mutasavvıf ve velî İbn al-'Arabî (ölm. 638=1240), Peygamber'in İstanbul'da yatan bayraktarı ile Ebû Eyyûb el-Ensârî, Bursa'da Bayezid I.'ın dâmâdî Emîr Sultan da ilâve edilmelidir.

Bibliyografi: Metinde gösterilmiştir. (AHMED SUBHI FURAT.)

VELİD İ. AL-VALİD, B. 'ABD AL-MALİK, E mevî halifesi (86-96 = 705-715). Halife 'Abd al-Malik b. Marvân ile Kays kabilesinden Vallada'nın oğlu olup Medine'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi, kaynaklarda, 47-52 (667-672) arasında farklı olarak gösterilmektedir (Halîfa b. Hayyât, *Târîh*, I, 314; İbn al-Aşîr, V, 9). Gençlik yıllarına âit çok az bilgimiz olan Valid, 77 (696) yılında Malatya ve Misis taraflarına yaptığı bir seferle tarih sahnesinde görülür (Halîfa b. Hayyât, *ayn. esr.*, I, 275; Tabarî, II, 1032). Onun 78 (697; Tabarî, II, 1035) ve 79 (698; Halîfa b. Hayyât, I, 277) yıllarında da Bizans seferine çıkarak, esir ve ganimetle döndüğü bilinmektedir. Valid'in birbiri arkasından Anadolu'ya yaptığı gazâlar hakkında kaynaklar fazla bilgi vermemektedirler. 'Abd al-Malik, hilâfeti kendi evlâtlarına bırakabilmek için, babasının veliahd tayin ettiği 'Abd'ül-'Azîz b. Marvân'ı, bu haktan vazgeçirmeye uğraştı ise de, kardeşi bütün tehdit ve telkinlere mukavemet gösterdi. Ancak onun ölümü üzerine rahatlayan 'Abd al-Malik, oğulları Valid ve Sulaymân'ı veliahd tayin etti (tayin tarihi Halîfa b. Hayyât, I, 290'da 84 = 703; Tabarî, II, 1169 ve İbn al-Aşîr, IV, 514'te ise 85 = 704 olarak verilmektedir). Bu sebeple, babası, 15 şevval (8 teşrin I. 705) perşembe günü vefat edince, Valid hiçbir muhâlefetle karşılaşmaksızın hilâfet makamına geçti,

'Abd al-Malik, dâhilî karışıklıkları bastırması, birlik ve sükûneti te'min etmiş olduğundan, Valid kudretli bir devlet devralmış; babası zamanında tayin edilen vâlileri değiştirmeyip bunların tecrübelerinden istifade yoluna giderek islâm tarihinin üçüncü büyük fetih hareketini başlatmıştır.

Valid, ilk büyük fetih hareketini, daha önce zabtına teşebbüs edilip mevzî bâzı muvaffakiyetlerin ötesinde kalıcı bir netice alınmamış olan Mâverâünnehr'e tevcih etti. Bu ülkenin fethi, Haccâc'ın idârî sâhadaki başarısını kendi askerî mahâreti ile birleştiren Kutayba b. Muslim tarafından gerçekleştirildi. Bu sırada Mâverâünnehr'de hüküm süren küçük Türk beyliklerinin aralarında siyâsî bir birlik olmaması ve müstakil hareket etmeleri, müslüman fâthîlerin işini kolaylaştırıyordu. Kutayba, önce, kolaylıkla itâat altına alabileceği Toharistan üzerine yürüyünce, buranın Türk hükümdârı Nizak Tarhan, mücadeleye girmeden sulha tâlib oldu; Kutayba de bu teklifi kabul ederek, Merv'e döndü (Tabarî, II, 1184).

Toharistan cephesinden emin olan Kutayba, ertesi yıl, asıl hedefi olan Mâverâünnehr üzerine yürümek imkânını bularak, Amul ve Zamm geçitlerini emniyete aldıktan sonra, muntakanın mühim ticâret merkezlerinden Baykand önlerine geldi. Buhârâ hâkiminin zayıf idâresi yüzünden, beyler ve dihkânlar arasında iktidar mücadelesi başgöstermekle, bu şehre yardım gönderilememiş ve müslüman kuvvetleri fazla bir mukavemet görmeden şehri ele geçirmişlerdir. Kutayba'nın, kısa zamanda ayrılması üzerine şehirde isyan çıktı ise de, o sîr'atle dönerek burayı zabt ve birçok kimseyi katletti. Bu şiddet hareketi, Mâverâünnehr beylerini toparlanmağa ve müşterek düşmana karşı birlikte hareket etmeye sevk etmiştir. Nitekim, 88 (707)'de Tumuşkas ve Ramisan'ın zabtı üzerine, müttefik kuvvetlerin harekete geçtikleri görülmektedir (Tabarî, II, 1201 v.dd.; Gibb, *Orta Asya'da Arap fütûhatı*, trc. M. Hakkı, s. 30). Kutayba, bunlara karşı hemen harekete geçmeyip bir müddet Mâverâünnehr beyleri arasındaki birliğin çözülmesini bekledi; sonra, onların tekrar bir araya gelmelerine fırsat vermemek için 90 (709)'da Buhârâ'yı muhâsara etti. Muhâsara sırasında, Türkler ve Soğdîlardan meydana gelen bir ordu şehir önlerinde göründü ise de, ümitsizliğe kapılmayan Kutayba, önce yardıma gelen kuvvetleri mağlûp, sonra da Buhârâ-hudat'ı ağır haraç vermek şartıyla şehri teslim mecbûr etti. Buhârâ evlerinin bir kısmı Arap askerlerine tahsis olunup şehre bir de askerî garnizon yerleştirildi (Balâzurî, s. 420; Narşâhî, s. 57; Tabarî, II, 1201 v.dd.; İbn A'sam al-Kufî, II, 139b).

Mâverâünnehr'in fethinde mühim bir merhale olan bu gelişmeden sonra, Semerkand hükümdârı Tarhan (Tarhun), müslüman hâkimiyetini tanımak şartıyla Kutayba ile sulh yaptı. Diğer taraftan Nizak

Tarhan, Toharistan'a kaçıp çevredeki beyleri de tahrik ederek Araplara karşı isyan bayrağını açtı. Mevsimin kış olmasına rağmen, Kutayba, kardeşi 'Abd al-Rahmân'ı Belh'e gönderdi. Nizak Tarhan, 91 (710) ilkbaharında, sığındığı kalede yakalanarak Haccâc'a gönderildi ve Irak'ta idam edildi (Tabarî, II, 1204 v.dd.; İbn A'sam, II, 137a-138b). Toharistan seferinden dönüşünde Kutayba, Kiş ve Ne-sef'i kat'i sûrette itâat altına aldığı gibi, Buhârâ'ya da uğrayarak islâmîyetin yayılması için gerekli tedbirleri itihâz etti. Haccâc'ın emri ile, aynı yıl, Zabilistan'ın Türk hükümdârı Rutbil (Zunbil) üzerine yürüyerek bu ülkeyi de itâat altına aldı.

Tarhan'ın Kutayba'ya itâatına rağmen, Mâverâünnehr'in en kuvvetli şehri olan Semerkand, müslümanlar için hâlâ bir tehlike teşkil ediyordu. Nitekim Tarhan'ın yerine getirilen Gûrak, müslümanlara cephe aldı. 93 (711) kışını, Semerkand'a yapacağı sefer hazırlıklarıyla geçiren Kutayba, daha ilkbahar olmadan, Hârizmşâh'tan, kendisini kardeşi Hurrâzâd'a karşı desteklediği takdirde haraç ödeme ve bâzı mühim şehirleri teslim teklifini aldı. Bunun üzerine sîr'atle Hârizm üzerine yürüten Kutayba, Hezâreshb'de Hârizmşâh ile müzâkerelere giriştiği sırada Hurrâzâd'ın Hârizm'in başşehrini zaptettiği haberini aldı. Kardeşi 'Abd al-Rahmân kumandasında gönderdiği ordu Hurrâzâd'ı mağlûp ve esir etti. Böylece Hârizm de hâkimiyet altına alınmış oluyordu (Balâzurî, s. 421; Tabarî, II, 1236 v.d.; Gibb, 36 v.d.).

Kutayba, Mâverâünnehr'de ilk askerî harekâta başladığı zaman, hedefi bütün bu memleketi fethetmek idi. Hârizm seferinden döndükten sonra o, fethi daha önce tahakkuk ettirilemeyen Semerkand'ın zabtı için, kardeşi 'Abd al-Rahmân'ı 20.000 kişilik bir kuvvetle önden gönderdi; kendisi de Mâverâünnehr'den aldığı takviye ile birlikte hareket etti. Semerkand surları gerisinde müdâfaa tertibi alan Gûrak, Şâş ve Fergana hâkimleri ile Türk hakanından (Türgiş başbuğu) yardım istemişti. Şâş'tan gelen imdâd kuvvetlerinin mağlûp edildiğini gören Gûrak, bir müddet mukavemet etti ise de, diğer müttefiklerden takviye alamayınca teslim olmak mecbûriyetinde kaldı. Buhârâ'da olduğu gibi buraya da bir müslüman garnizonu yerleştirildi (Ya'kübi, II, 344; Balâzurî, s. 421; Tabarî, II, 1241 v.dd.). Semerkand'ın fethini müteâkıp Kutayba, 94 (713) yılında Şâş, Hokand ve Fergana'ya karşı seferlere girişip fetihlere devam ederken, onu her bakımdan destekliyen Haccâc'ın ölümü (şevvâl 95 = haziran/temmuz 714) haberini alınca, birliklerini terhis ederek askerî harekâta durdurdu. Ancak, Valid, Kutayba'ya Irak umûmî valiliğinden ayrıldığı Horasan valiliğini tevcih ile fetihlere devam etmesini emretti. Kutayba, 96 (715)'da, Fergana ile Kâşgar arasındaki ticâret yolunu ele geçirmek maksadıyla, karar-gâhını Fergana'da kurup, Kâşgar'a karşı kuvvetler

gönderdi (Tabari, II, 1275 v.d.) ise de, bu sırada halife Valid'in ölümü, Kutayba'nın idbârına başlangıç oldu.

Halife Valid devrinde yapılan fetihlerin ikincisi Sind'in fethidir. Irak umûmî vâlisi Haccâc b. Yûsuf, yeğeni Muhammed b. Kâsim al-Sâkafî'yi, 87 (706)'de Sind vâililiğine tâyin ederek, bu bölgenin fethiyle vazifelendirdi. 6.000 Suriyeli asker ile birlikte diğer yardımcı kuvvetlerden teşekkül eden ordunun bütün ihtiyaçları en küçük teferruatına kadar hazırlandı. Bu sırada Sind bölgesinde etnik ve dinî bakımdan çeşitli gruplar yaşıyorlardı. Bunlar arasında Çingenelerin atası olan Zottlar [b. bk.] ile Maidler ekseriyeti teşkil ediyorlardı. Maidler bir asırdan beri Brahman dinine bağlı bir krallığa sâhiptiler. Haccâc daha önce bölgenin fethine 'Ubayd Allah b. Nabhan ve Budayl b. Tuha'yı me'mur etmiş, ancak her iki kumandan da başarılı olamamıştır (Balâzuri, s. 436). Bu arada Sind hükümdârı Dâhir, bir müslüman gemisini zaptederken içinde bulunanları esir etmişti. Haccâc, ondan esirlerin iâdesini istedi. Red cevabını alınca, 89 (708) yılında Muhammed b. al-Kâsim'ı Sind'in fethine me'mur etti. Kara yoluyla Mukran'a gelen Muhammed, bir müddet burada dinlendikten sonra yürüyüşüne devam ederek, Kannazbur ve Armail şehirlerini fethetti. Bu fetihleri müteakıp İndus nehri deltasında deniz kenarında bulunan al-Daybul şehrini muhâsara altına aldı. Diğer taraftan deniz yoluyla gelen silâh ve yardımcı kuvvetler de al-Daybul'a vardı. Kara tarafından sağlam surlarla çevrili olan al-Daybul, uzun bir muhâsaradan sonra zaptedildi (Balâzuri, 436 v.d.; Reinaud, "Fragments arabes et persans inédits à la conquête de l'Inde", J.A, 1845, 4. seri, V). Muhammed, 4.000 kişilik bir birliği şehirde bıraktığı gibi, bir de mescid yaptırdı. Delta bölgesindeki diğer bazı şehirlerin zaptından sonra nehir boyunca şimâle yönelen müslüman kuvvetleri, yol üzerinde bulunan şehir ve kaleleri zaptediyordu. Sind hükümdârı Dâhir ile kat'i savaş, İndus'un kollarından olan Mihran'ın, gemilerden kurulan bir köprü vasıtasıyla geçilmesinden sonra Râvar yakınında cereyan etti. Savaşta Dâhir mağlûp ve maktûl düştü. Bundan sonra Râvar ve Dâhir'in başşehri Brahmanâbâd zaptedildi. Brahmanâbâd'ın harâbeleri yakınında daha sonra al-Manşûra kurulacaktır. Bölgenin diğer ehemmiyetli şehirlerinden al-Rur (Aror) zaptedildi ve bir mescid yapıldı. Muhammed b. al-Kâsim ilerlemesine devam ederek, yine İndus'un kollarından Bayas (eski Hyphasis olup Büyük İskender de aynı yerden bu nehri geçmiştir)'ı geçti ve Pencab bölgesinin en ehemmiyetli ve mukaddes şehri Multan'a ulaştı. Şehir dışında yapılan savaşı kazanan müslümanlarca, uzun müddet muhâsara edilen ve suyu kesilen Multan, teslim olmak mecburiyetinde kaldı (94 = 713). Müslümanlar Multan'da bol miktarda ganimet ele geçirdiler (Balâzuri, 439;

İbn al-Aşîr, IV, 537 v.d.). Muhammed b. al-Kâsim, Sind bölgesinde fethettiği şehirlerin halkına geniş din serbestliği tanıdı. Haccâc'ın ölümü, Kutayba gibi, Muhammed'in vaziyetini de oldukça sarsmıştı. Halife Valid tarafından desteklenen bu kumandan, Valid'in ölümünden sonra Haccâc'a duyulan husûmet sebebiyle Sind vâililiğinden azledilerek öldürülmüştür.

Valid devrinde üçüncü cephe, Hazarlara karşı açılmıştı. Halife Ömer devrinden beri devam eden mücâdele Valid'in halife olması ile yeniden alevlendi. Halifenin amcası Muhammed b. Marvân ile devrin en büyük kumandanlarından kardeşi Maslama b. 'Abd al-Malik, münâvebe ile Hazarlara karşı sefere çıkmışlardır. Maslama 88 ve 89 (707, 708) yıllarında al-Bâb'a kadar ilerliyerek bazı şehir ve kaleleri fethettikten sonra geri dönmüştür (Tabari, II, 1200; İbn al-Aşîr, IV, 540). Maslama'nın Anadolu gazâlarına katılmak için bu cepheden ayrılması üzerine, Hazarların mukabil hücumu geçerek müslümanların zaptettikleri yerleri geri aldıkları anlaşılmaktadır. Azerbaycan ve El-cezîre vâlisi Muhammed b. Marvân, 90 (709) yılında al-Bâb'a kadar ilerliyerek bazı başarılar kazandı. Ertesi yıl Muhammed b. Marvân, Azerbaycan ve El-cezîre vâililiğinden azledilerek yerine Maslama tâyin edildi. Yeni vâli tekrar al-Bâb'a kadar ilerledi ve buraya bir askerî garnizon yerleştirerek muhtemel hücumlara karşı müdâfaa tedbirleri aldı (Tabari, II, 1217; İbn al-Aşîr, IV, 555). Dört senelik bir aradan sonra Maslama'nın tekrar al-Bâb'a kadar ilerliyerek burasını zaptettiğinin bildirilmesi (İbn Tağribirdi, *al-Nucûm*, I, 229) Hazar cephesindeki savaşların başarılı geçmediğini göstermektedir. Hârûn al-Raşîd zamanına kadar fasılalarla devam edecek olan İslâm-Hazar mücâdeleleri hep bu minval üzere seyredecektir.

Valid halife olduğu sıralarda Şimâli Afrika'daki gelişmeler müslümanlar lehine bir seyir tâkip ediyordu. Şimâli Afrika vâlisi Mûsa b. Nuşayr, harîs, sert, fakat mükemmel bir asker idi. Oradaki İslâm kuvvetlerini yeni müslüman olan Berberî muharipleri ile takviye eden Mûsa, sür'atli bir yürüyüşle Atlas Okyanusu kıyılarına ulaştı. 706-709 yılları arasında garpta Tanca'ya, cenupta Sicilmâse'ye kadar uzanan bu fetih hareketinde fazla kayıp verilmediği anlaşılmaktadır. Fas taraflarında oturan Berberî kabileleri, şarktaki kardeşlerinin müslüman olduklarını görünce fazla direnmeden bu dini kabûl ettiler. Yalnız Septe (Ceuta) müstahkem mevkiî mukavemet ediyordu.

Bizans İmparatoru Justinianus'un, Roma İmparatorluğu'nu ihyâ gayretleri sırasında, Bizanslılar tarafından ele geçirilmiş olan bu mühim mevkiî kont (Comes) unvânını taşıyan, Bizans'a bağlı vâliler tarafından idâre ediliyordu. VII. asrın sonlarından itibaren burada Kont Julianus müstakil bir şekilde

hüküm sürüyordu. Julianus'un, 'Ukba b. Nâfi' in meşhur seferi sırasında ona tabiiyet arz ederek mevkiini koruduğu bilinmektedir. Mûsa b. Nuşayr burasını uzun müddet muhâsara etmesine rağmen zaptedemedi. Zîrâ küçük bir donanması olan Julianus denizden yardım alabiliyordu. Bununla beraber Julianus'un vaziyeti de pek parlak değildi. Kartaca'nın müslümanlar tarafından fethinden sonra Bizans'tan yardım alamadığı gibi, İspanya'daki Vizigot krallığı ile de arası pek iyi değildi. Bu vaziyet karşısında çaresiz kalan Julianus, müslümanlar ile anlaşıp, Septe'nin kapılarını açarak İspanya'nın fethi husûsunda onları tahrike başlandı. Bu sırada İspanya'da iç huzursuzluklar had safhaya varmıştı. Bu durumu iyi bildiği muhakkak olan Julianus'un, nefret ve kin duyduğu Vizigotlardan intikam almak düşüncesiyle müslümanları tahrik ettiği kuvvetle muhtemeldir.

İslâm ana'nesine göre Mûsa b. Nuşayr, Halife Valid'e müracaatla İspanya'nın kolayca fethedilebileceğini bildiriyor, bu taraflarda İstanbul gibi büyük şehirlerin olmadığını, bu sebeple garptan şarka doğru ilerliyerek İstanbul'un alınabileceğini ilâve ediyordu. Valid, önceleri tereddüt etti ise de, neticede Mûsa'nın istediği izni verdi. Mûsa b. Nuşayr, 709 yılını hazırlıklarla geçirdi. Tarîf b. Malik al-Nahrî kumandasındaki 500 kişilik bir öncü kuvvetiyle, ramazan 91 (temmuz 710) tarihinde Julianus'un gemilerine binerek bugün bile kendi adını taşıyan Tarifa şehrine çıkartma yaptı ve hiç zayıata uğramadan büyük bir ganimetle geri döndü. Bu keşif seferinden sonra Mûsa'nın azatısı Tarîf b. Ziyâd [b. bk.] kumandasında 7.000 kadar Berberî ve 300 kadar Arap muhâribinden meydana gelen müslüman ordusu Julianus'un gemileriyle Septe Boğazı'nı geçerek sonradan Cabal Tarîf (eski adı Calpé) diye şöhret bulan kıyılara çıktı. Tarîf, sür'atle Carteya ve Algeziras'ı zaptetti. Müslüman kuvvetlerinin İspanya'ya geçtikleri sırada, Vizigotların başında Roderich adlı bir kiral bulunuyordu. Garplı tarihçiler, bu sırada İspanya'da taht kavgaları olması sebebiyle, Vizigotların müslümanlara karşı kuvvetli bir orduyla çıkmadıklarını belirterek kazanılan zaferin ehemmiyetini azaltmağa çalışmaktadırlar. Müslümanlar ile Vizigotlar arasındaki büyük savaş 28 ramazan 92 (19 temmuz 711) tarihinde, bugün Salado adını taşıyan Vâdi Bakka (Rio Barbate) suyu kenarında yapıldı. Roderich'in kumanda ettiği ve sayıca müslümanlardan epeyce fazla olan Vizigot ordusu, zırhlı ağır piyadeden ibâretti. Tarîf'in ordusu ise hafif techizatlı süvârilere meydana gelmekte olup sayısı sonradan Mûsa b. Nuşayr'ın gönderdiği 5.000 kişi ile birlikte 12.000'i bulmuştu. 8 veya 10 gün devam ettiği anlaşılan muhârebeye müslümanlar parlak bir zafer kazandılar. Tarîf, bundan sonra şevk ve hevesle zaferinin meyvelerini toplamağa başladı. Ecija

(İstica) yakınında, zayıf bir hristiyan mukavemetini kırdıktan sonra, pek az istisnası ile, karşı çıkan şehirler kapılarını açmağa başladılar. Julianus'un tavsiyesi ile Tarîk doğrudan doğruya düşmanın başşehri Toledo (Tuleytli) üzerine yürürken, küçük müslüman müfrezeleri de yolları üzerindeki kaleleri birbiri arkasından fethettiler. 700 kişilik bir süvâri birliği ile Muğış, 93 yılı başında (teşrin I. 711) Kordova (Kurtuba)'yı zaptederken, Tarîk da, Toledo'yu aynı kolaylıkla ele geçirdi. Vizigot devlet erkânı şimâle doğru kaçmış, başpiskopos Sindered de Roma'ya sığınmıştı. Roderich'in düşmanları, kendi arzularıyla Tarîk'a itaat arz ediyorlardı. Müslümanlar Toledo'da hesapsız derecede ganimet ele geçirdiler (Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, 16 v.dd.).

Mûsa b. Nuşayr, Tarîk'in, kendisine verilen İspanya'ya akın müsâadesi sınırmı aşmış olduğu kanâatinde idi. Tarîk bütün bu kıt'ayı fethedip, koca bir devletin hazinelerine ilâveten, emsâlsiz bir şan ve şöhrete kavuşmuş bulunuyordu. 711 senesi sonbaharında Tarîk'in başarıları hakkında aldığı haberler, Mûsa'da korkunç bir kıskançlık uyandırdı. Bu sebeple 712 haziranında (ramazan 93) 18.000 kişilik ordusuyla İspanya topraklarına çıktı ve garptan ilerleyerek Medina-Sidonia, Carmona ve Alcalá de Guadaira şehirlerini fazla zorluk çekmeden zaptetti. Biraz mukavemet gösteren Sevilla da ele geçirildi. Mûsa, buradan kiral Roderich'in taraftarlarının toplandığı Merida üzerine yürüdü. Şehir, aylarca süren bir muhâsaradan sonra 1 şevvâl 94 (30 haziran 713) tarihinde alınabildi. Bu sırada Sevilla'da bir isyan çıktığından Mûsa'nın ordusunun geri ile irtibatının kesilmesi tehlikesi belirdi. Mûsa'nın oğlu 'Abd al-'Azîz, sür'atle geri dönüp bu isyanı bastırdı. Mûsa b. Nuşayr, Toledo'ya doğru yoluna devam etti; yolda Talavera'da, daha evvel ileri harekâta bulunması yasaklanmış olan Tarîk ile buluştu. İspanya'nın gerçek fâtihî Tarîk, efendisi ile karşılaştığında ondan çok kötü muamele gördü ve hapsedildi.

Mûsa b. Nuşayr bundan sonra İspanya'nın fethini tamamlamağa girişti, hristiyan ahâli artık mukavemet cesâretini kaybettiği cihetle, 713 sonlarına doğru bütün Şimâl-i şarkî İspanya, Pirene dağlarına kadar İslâm hâkimiyetine girmiş bulunuyordu. Yarımada'nın cenûbunda ise, Vizigot düklerinden Theudimer bir süre daha mukavemet etti. Pelagius adında, cesur bir şövalyenin kumandasındaki 300 kişilik bir kuvvet, Asturia'nın şarkındaki sarp Siera Covadongo dağlarında mağaralarda tutundular. Sayılarının az olmasına rağmen, müslüman taarruzlarına boyun eğmediler. Halife Valid'in mütemed adamından Muğış, halifeye Mûsa'nın Tarîk'a yaptığı haksız muameleyi duyurmuştu. Bunun üzerine Mûsa, yerine oğlu 'Abd al-'Azîz'i barakarak 95 yılı sonlarında (714 yazı) Suriye'ye gitmek için ha-

reket etti. Onun, İspanya'dan ayrılmasından bir süre önce de Târih, Dimasğ'a hareket etmişti.

Halife Valid'in Bizans'a karşı yapılan gazâlara da ehemmiyet verdiği görülmektedir. Nitekim oğlu al-Abbâs ile devrin en büyük kumandanlarından Maslama b. 'Abd al-Malik'i bu cephede vazifelendirdi. 86 (705) yılından itibaren, hemen her yıl, muhtelif istikametlerden Anadolu'ya girilerek kale ve şehirler feth ve tahrip edilmiş, bol miktarda ganimet ele geçirilmiştir. Valid zamanında Bizans'a yapılan askerî harekâtın zirvesini Tyana (Tuvâna)'nın zapt ve tahribi teşkil eder. Bizans kaynaklarına göre (J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romaern in der Zeit der Umajjiden*, s. 36), Araplar Tyana'yı Maiuma (Maymûn al-Curcumânî, Balâzurî, 160; Maymûn al-Curcânî, Tabarî, II, 1185)'nin kumandasındaki müslüman ordusunun, Marianus tarafından imhâ edilmesinin intikamını almak için muhâsara ve zapt etmişlerdir (cemâziyelâhır 88=707 mayıs). Halk boşaltılarak istihkâmlar tahrib edildi. (Tabarî, II, 1191 v.d.; İbn al-Aşîr, IV, 513; Wellhausen, *Die Kämpfe*, s. 436). Ertesi yıl (89=708) Maslama bir aralık Ereğli'yi ele geçirerek Amorion ('Ammûriya)'a karşı bir alın yaptı. al-Abbâs ise, al-Badandûn (bugünkü Pozantı) taraflarında fetihlerde bulundu (Tabarî, II, 1197 v.d.; İbn al-Aşîr, IV, 535). 90 ve 91 yıllarındaki gazâ kumandanları hakkındaki, islâm ve Bizans kaynakları farklı bilgi verirler. Tabarî (II, 1217)'nin 'Abd al-Azîz b. al-Valid'i kaydetmesine mukabil, Theophanes (Wellhausen, *Die Kämpfe*..., s. 437) 'Osman isimli bir kumandanın İsaoria'ya sefer yaptığından bahsetmektedir. 92 (711) yılında Valid'in 'Omar adındaki oğlu, Maslama'nın maiyetinde Anadolu'ya gazâ yapmıştır (Tabarî, II, 1235). İmparator Justinianus II.'un 711 yılı sonunda tahttan indirilerek öldürülmesi, müslümanlara karşı mukavemeti oldukça zayıflatmıştır. Maslama bu durumdan faydalanarak 93 (712) yılında müstahkem Amasya kalesini zaptetti. Aynı yıl içinde al-Abbâs ile kardeşi Marvân b. al-Valid, Anadolu'ya başarılı seferler yaptılar (Tabarî, II, 1236). 94 (713)'te al-Abbâs'ın Yalvaç (Pisidia Antakya)'ı zaptettiği islâm ve Bizans kaynaklarında müttetiken belirtilir (Tabarî, II, 1255; Wellhausen, *ayn. esr.*, s. 437). Valid devrinin Bizans'a karşı son askerî harekâtı, yine oğlu al-Abbâs tarafından yapılmış ve Ereğli (Hırakla) fethedilmiştir (95=714; Tabarî, II, 1236 v.d.).

Halife Valid zamanında girişilen fetihler, askerlik tarihinin parlak sayfalarından birini teşkil etmektedir. Bu fetihler Halife Ömer zamanında başlayan, Muâviye zamanında devam eden büyük askerî harekâtın üçüncü safhasını meydana getirmektedir. Mâverâünnehr ve İspanya'nın müslümanlar tarafından fethi dünya siyaset ve medeniyet tarihinde mühim bir yer işgal etmektedir.

Dünya tarihinin kudretli şahsiyetlerinden birisi

olan Halife Valid, Türkistan'dan Fransa içlerine, Anadolu'dan Hindistan'a kadar hüküm sürmüştür. O, bütün kumandan ve vâlilerine hâkim olmasını bilen muktedit bir hükümdâr olarak etrafını sahavet ve cömertlikle kendisine bağlamış, halkı pek alışılmamış nâdir teşebbüslerle refah ve medeniyete kavuşturmağa çalışmıştır. Yeni açılan yollar, köprüler, hastahâneler, te'sis edilen büyük çiftlikler ve câmler, onun, halkın faydasına olan büyük faaliyetlerinin şahitleridir. İslâm ülkelerinde çocuklar için mekteplerin kurulması, ilmî araştırmalara inkân verecek kütüphânelerin açılması, onun zamanında olmuştur. Cüzzamlı, ârnâ ve kötürümleri dilenmeğe muhtaç olmayacak şekilde himâye eden Valid, zavallılara da yardım ediyordu (Tabarî, II, 1271). Büyük bir cevvaliyet ve basiretle geniş imparatorluğunun iç ve dış politikasını idâre etmesini bilen Valid, babası ve kendi zamanında Irak umûmî vâlisi sıfatıyla kayıtsız şartsız güvendiği Haccâc'ın yolunu tâkip etti. 'Abd al-Malik, Haccâc, Valid, bu üç şahsiyet daha önce Muâviye ve Ziyâd b. Abih'in tutmuş olduğu istikametten ayrılmayarak, mütemâdiyen iktidardaki hânedânın yıkılmasını gâye edinen muhtelif mezheplerdeki mutaassıplara karşı mütedil bir sünmiliğin gelişmesini desteklediler. Dindarların Medine'de Vali Hişâm b. İsmâ'il tarafından görüldüğü işkenceye bir nihâyet veren Valid, yeğeni 'Omar b. 'Abd al-Azîz'i onun yerine tâyin edip Medinelilerin kalbini kazanmıştır.

Halife Valid zamanındaki inşâ faaliyetleri daha ziyâde dinî mimârî sâhasında olmuştur. Dimasğ'ın fethinden beri müslümanlar ve hristiyanlar tarafından yarı yarıya kullanılmakta olan Aziz Yuhanna (Saint Jean Baptiste) kilisesinin diğer yarısını da satın alarak, bunun yerine meşhur Ümeyye câmiini inşâ ettirmiştir. Balâzurî (s. 126), inşâata 86 (705) yılında başladığını, Mas'ûdî ise, kendi zamanına ulaşan bir kitâbede inşâata başlama tarihi olarak zilhice 87 (teşrin II./kânun I. 706)'nin verildiğini belirtmektedir (Murûc, V, 361 v.d.). Ustaların yarısı, yapı malzemesi de, mozaik, mermer v.s. Bizans'tan getirilmiştir. Tabiatıyla câmide mimârî üslûb bakımından da Bizans'ın te'siri görülmektedir. Ayrıca Valid, Medine'deki Mescid-i Nebî'yi de büyük ölçüde tevsi ettirmiştir. Kaynaklar, bu tevsi inşâatına başlama tarihi olarak 87/88 (706/707) yıllarını vermektedirler. Burada da yabancı ustalar istihdam edilmiştir. İnşâat 90 (709) yılında tamamlanmıştır (Valid'in inşâ ettirdiği bu iki câmi hakkında geniş tarihî ve mimârî bilgiler K. A. C. Creswell tarafından verilmektedir: *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1932, I, 97 v.dd.).

Emevî halifelerinin en büyüklerinden birisi olan Valid 13 cemâziyelâhır 96 (25 şubat 715) tarihinde Dimasğ yakınında Dayr Murrân'da vefat etti ve Dimasğ'ta defnolundu.

Bibliyografya: Halifa b. Hayyâş,

Târih (nşr. Akram Ziyâ' al-'Omari), Nacaf, 1967, I, 302-317; al-Ya'kûbî, *Târih* (Beyrut, 1960), II, 283-292; Tabarî (nşr. de Goeje), II, 1177-1269 ve *indeks*; Balâzurî, *Futûh al-buldân* (nşr. de Goeje), 123-126; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), Beyrut, 1965, IV, 522-591; V, 1-11; al-Mas'ûdî, *Murûc al-Zahab* (Paris neşri), V, 360-395; *Itinera hierosolymitana* (nşr. Geyer), s. 276; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (Türk. trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1963, s. 104-107, 118 v.d., 121-127, 141 v.d.; L. Caetani, *Chronographia Islamica* (Paris, 1912), 1037-1177; E. Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* (Paris, 1950), I, 1-34; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arab fütuhâtı* (Türk. trc. M. Hakla), İstanbul, 1930, s. 25-46; F. Gabrieli, *Mahomet et les Grandes Conquêtes Arabes* (Paris, 1967) s. 189-195, 209-214; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976), s. 13-20, 25; Jean Périer, *Vie d'al-Hadîdjâd ibn Yousouf* (41-95/661-714), Paris; J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romaern in der Zeit der Umajjiden* (Göttingen, 1901), s. 436 v.d.; A. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland* (Berlin, 1885-1887), I, 393-434; Philip K. Hitti, *İslâm tarihi* (Türk. trc. Salih Tuğ), İstanbul, 1980, II, 323 336; III, 775-785; Lammens, "Le calife Valid et le prétendu partage de la mosquée des Omayyades à Damas", *B I F A O*, XXVI, 21-48; ayn. mll., "Un gouverneur omajyade d'Egypte. Qorra ibn Sarih d'après les papyrus arabes", *B I E*, 5. seri, II, 99-115; *I A madd.* KUTEYBE, MESLEME, TÂRIK.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

VELİD II. AL-VALİD B. YAZİD, Emevî halifesi. Babası halife Yazid II. b. 'Abd al-Malik, annesi al-Haccâc'ın kardeşi Muhammed'in kızı Umm al-Haccâc'dır; 88 (707)'de doğmuştur (Tabarî, II, 1192). Babası Yazid, 102 (720/721)'de kardeşi Hişâm'ı ve ondan sonra da oğlu Valid'i veliahd tâyin etti (İbn al-Aşîr, V, 91). Valid'in gençlik yılları amcasının sarayında geçti. Hocası 'Abd al-Şamad'ın, onun, devrinin ileri gelen şâirleri arasında yer almasında hissesi büyüktür. Hilâfet sarayında, çeşitli baskılar altındaki gençlik yılları, pek mesud geçmiş sayılmaz. Küçük yaşta veliahd tâyin edilmesinin verdiği güven, etrafındaki hafif-meşrep gurup tarafından takviye edilmiştir. Günlerini şarap ile mûsikî ve şüirle geçirirdi. Halife Hişâm, onu ciddiyetten uzak bulduğu için, veliahdlikten azletmek istiyordu. Fakat yerine veliahd yapmak istediği oğlu Maslama'nın de, hemen hemen Valid ile aynı karakterde olması, Ümeyye âilesi mensupları ve devlet erkânının muhâlefeti ile karşılaşmasına yol açtı. Veliahdlikten çekilmesi için yapılan baskılar da bir netice vermedi. Kendi tarafını tutan Maslama b. 'Abd al-Malik'in ölümünden sonra,

oturmakta olduğu Ruşafa'yi terkederek Amman yakınında bulunan al-Âbrâk (veya al-Azrâk)'a çekildi (Tabarî, II, 1743; al-Ağânî, VI, 103). Burada eski yaşayışını daha serbest olarak devam ettirme imkânına kavuştu. Amcasının ölümünü bekliyor ve bunu da açıkça söylemekten çekiniyordu.

Halife Hişâm, 6 rebîulâhır 125 (6 şubat 743) tarihinde vefât ettiği sırada, çölde bulunan Valid'e amcasının ölüm haberi, halifelik âlâmetleri ile birlikte gönderildi. Valid, bu haberi mütadî üze içki ile kutladı. Biat merasiminin icrası için başşehir olan Dimasğ'a gitti. Onun halifelîği ülkenin her tarafında büyük bir sevince sebep olmuştu. Valid de amcasının biriktirmiş olduğu hazineden herkese bol bol bağışlarda bulunarak karşılığını verdi. Her tarafta maaşları artırdı.

İlk idârî icraat olarak Irak vâlisi Yusuf b. 'Omar ve Horasan vâlisi Naşr b. Sayyâr hâric, bütün vâlleri ve merkez teşkilâtındaki yüksek dereceli memurları da değiştirdi. Bu arada Hişâm'ın ileri gelen adamlarını hapsedirdi (Tabarî, II, 1752). Düşmanlarından intikamı korkunç oldu. Veliahdlikten azli husûsunda Hişâm'ı destekleyen Mahzum oğullarından İbrâhim ve Muhammed işkence ile ortadan kaldırıldılar. Yine kendisinin veliahdlikten azlini istemiş olan Abs kabilesinden al-Ka'ka oğulları da aynı âkubete uğradılar (İbn al-Aşîr, V, 264 v.d.).

Valid Dimasğ'ta pek fazla kalmıyarak al-Âbrâk'a döndü. Fakat önce olduğu gibi şimdi de içinde kendisini mesud hissettiği muhitini, şâir, edip, muganni, muganniye ve tufeyli takımı teşkil ediyordu. İdârî işlerle ciddi ve devamlı bir şekilde meşgul olmuyordu. İnsanları küçük görme huyunu asla terketmediği gibi umûmî efkârâ da hiç ehemmiyet vermiyordu.

Onun halifelîğinde Ali evlâdına karşı sert tutum devam etmiştir. Hişâm zamanında Belh'te yaşamakta olan Yahya b. Zayd b. 'Ali, Valid'in halife olmasıyla tâkibata uğradı. Beyhak, Nişâpûr, Marv al-Rûd ve Cuzcân şehirlerine kaçtı ise de, neticede bir çarpışma sırasında öldürüldü (Ya'kûbî, *Târih*, II, 331 v.d.; Tabarî, II, 1770 v.dd.). Valid devrinin en mühim vak'ası, hiç şüphesiz kendi hayatına mal olacak hâdiselere yol açan Hâlid b. 'Abd Allâh al-Kasri'nin idam edilmesidir. Halife Hişâm'ın ilk yıllarında Irak umûmî vâlliliğine tâyin olunup (724), uzun müddet bu vazifede kalarak, 738'de vâllilikten azledilen Hâlid, Arap kabileleri arasındaki rekâbete katılmış ve Kaysileri tutan selefi 'Omar b. Hubayra'nın aksine Yemenlileri desteklemiştir. Valid, halife olduktan bir müddet sonra Irak umûmî vâlisi Yusuf b. 'Omar al-Şakafi'nin ısrarları karşısında büyük bir meblağ karşılığında Hâlid'i ona sattı. Hâlid'in amansız düşmanı Yusuf, onu Kûfe'ye götürerek çeşitli işkencelerden sonra öldürttü (muharrem 126=teşrin I./II. 743; Tabarî, II, 1812 v.dd.; İbn al-Aşîr, V, 276 v.dd.).

Halid'in hunharca öldürülmesi Yemenliler arasında halifeye karşı umûmî bir hoşnutsuzluğun doğmasına sebep oldu. Halifenin yaşadığı sefih hayat yüzünden başlatılan muhalefet, kısa zamanda büyüdü. Emevî tarihinde ilk defa Suriye ve Irak eyaletleri kısmen de olsa bir mes'eleda birleşiyordu. Ümeyye âilesi arasından birçok kişi Valid'e karşı teşekkül eden muhalefet cephesinde yer alıyordu. Başlatılan hareket kısa zamanda umûmî bir isyan hâlini aldı. İsyanın başına, halifenin baba tarafından akrabaları olan Ümeyye âilesi mensupları geçtiler. İki oğlunun cariye'den doğmuş olması ve her ikisinin de reşid bulunmaması, Arap düşüncesine göre, devlet idâresinde ehliyetizlik alâmeti telâkkî edilmesine rağmen, onları kendisine halef ve veliahd tayin etmekle âilesini kızdırmıştı. Mukabil halife olarak ileri sürülen kardeşlerinden en harisi Yazid b. Valid b. 'Abd al-Malik çok para dağıtarak adam kazanmağa çalıştı. Nutukları ve hareketleri ile dindarları kendine çekmeğe muvaffak oldu (Tabari, II, 1837-1867). Tayin edilen zamanda Dimasğ'a giderek taraftarları ile temâsa geçti; bir cuma günü, içinde silah depo edilmiş olan câmi'e girip, hiç bir ciddî direniş ile karşılaşmadan me'murları tevkif ettirdi. Ertesi gün öğleden sonra da, Yazid, Dimasğ'lıların biatını kabûl etti. Ayrıca al-Âbrâk'ta oturmakta olan halife Valid'e karşı yeğeni 'Abd al-'Aziz kumandasında 2.000 kişilik bir kuvvet gönderdi.

Valid, durumu öğrendiği zaman yapacak hemen hiçbir şeyi kalmamıştı. Sâdik adamlarının Hüms, Tedmür veya daha yakında bulunan kalelerden birine ilticâ teklifini önce reddetti ise de, son anda 'Abd al-'Aziz'in yaklaşmakta olduğunu haber alınca, çok uzak olmayan Bahrâ sarayına kaçtı. Yanında 200 kişi vardı. Çevreden yardım için gelen birliklere 'Abd al-'Aziz mâni olmuştu. Bizzat mücâdeleye katılan ve cesâretle dövuşen Valid bir müddet sonra herkes tarafından terk edildiğini görünce, kaleye çekilip, Osman gibi ölümlü arzu ederek *Kur'an* okumağa başladı ve bu vaziyette katledildi (27 cemâziyelâhır 126=17 nisan 744 perşembe).

Valid zamanında ehemmiyetli sayılabilecek bir askerî harekete rastlanmaz. 125 (743) yılında Bizanslılar, Zibatra'ya bir sefer yaparak şehri tahrip ettiler. Bu akına karşılık olup olmadığı bilinmemekle beraber, Valid de kardeşi al-Ğamr b. Yazid'i gazâ yapmağa memur etti. Ancak bu seferin nereye yapıldığı ve neticesinin ne olduğu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmaz. O, yine aynı yıl içinde donanma kumandanı al-Asvad b. Bilâl'i Kıbrıs'a karşı bir sefere memur etmiş ise de, bu seferden de zikre değer bir neticenin alınmadığı anlaşılmaktadır (Tabari, II, 1769; İbn al-Aşir, V, 274).

Şahsî cesâreti, elinin açıklığı ve şüire karşı duyduğu yakın alakası bilinen Valid'in, şâir olarak Emevî halifeleri arasında ilk sırayı aldığı kabûl edilmek-

tedir (Ağâni, VI, 101). Devlet işlerini ciddiye almadığı için onlarla fazla meşgul olmuyordu. Günlerini eğlence, içki âlemleri ve çölde avlanarak geçirirdi. Acı bir kuvveti olduğu rivâyet olunur.

Emevîler devri sivil mimarisinin iki mühim eseri Valid'in kısa süren halifelîği esnâsında meydana getirilmiştir. Daha Hişâm sağlığında Kûsair 'Amra [bk. mad. AMRE] adını taşıyan köşkü, büyük ölçüde genişletmiş ve halife olduktan sonra Emevî saraylarının en mühimi olan Mşattâ [b. bk.] sarayını yaptırmıştır.

Bibliyografya: *Kitâb al-Ağâni* (Bulak), VI, 101-141; *al-Ya'kûbî, Tarih* (Beyrut, 1960), s. 331-334; *Tabari* (nşr. de Goeje), II, 1192, 1740, 1825; *Mas'ûdî, Murûc al-Zahab* (Paris), VI, 1-17; *Severus İbn al-Mukaffa, Siyar al-bay'at al-mukaddasa* (nşr. Seybold), Hamburg, 1913, s. 163 v.d.; *J. Wellhausen, Arap devleti ve sukûtu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1963, s. 166-175; *Lammens, La Bâdia et la Hira sous les Omayyades, M F O B*, IV, 108-111.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

VELİD B. MUĞİRE. AL-VALİD B. AL-MUĞİRA, B. 'ABD ALLÂH B. 'OMAR B. MAHZÛM B. YAĞAZA B. MURRA AL-KURÂŞİ (530?-622?). Valid, Kureys kabilesinin Mahzûm boyundandır. Valid'in, Abû Umayya (Huzayfa), Abû Huzayfa (Muhasşim), Hâşim, Abû Rabi'a ('Amr), Abû Zuhayr (Tamim), Hîdâş, Zuhayr, Hafş, Fakiha, 'Osman ve 'Abd al-Sams adlarında kardeşleri vardı. Annesi: Şahr bint al-Hariş b. 'Abd Allâh b. 'Abd al-Sams'dir.

Mekke'yi iskân edilebilir bir hâle getirip Kureyslileri buraya yerleştiren Kuşayr ile, Zemzem kuyusunun yerini keşfeden 'Abd al-Muttalib'den sonra, Valid b. Muğira âilesi Mekke'nin en sayılı kişilerinden idiler. Bu husus onların Mekke'nin asil âileleriyle evlilik bağları kurmalarından da bellidir.

Valid'in bize kadar gelen iki mühim işi, Ka'be'nin tâmiri dolayısıyla zikredilir. Nitekim 590 senelerinde yanan Ka'be'nin yeniden yapılması için Mekkelilerden para toplanırken, Valid b. Muğira'nın halka hitaben, "Ka'be'nin yapılışında kazancınızdan helâlini sarfedin, riba ve zulüm yolu ile alınan parayı bu işe karıştırmayın" dediği bildirilmektedir (bk. İbn Hişâm, trc. I, 119). Bu tâmir sırasında Mahzûm boyuna, Ka'be'nin mühim bölümlerinden biri olan Hacertü'l-Esved'in bulunduğu köşe ile Yemen köşesinin inşası verilmiş; eski duvarları yıkmak için ilk kazmayı da Valid vurmuştu (bk. göst. yer. ve İbn al-Aşir, *Kâmil*, II, 29; [I A, mad. KA'BE]).

Valid, halka karşı adâletli davrandığı için "Adl" lakabı ile anılırdı. Çok zengin olan Valid, eskiden bütün Kureyslilerin ortaklaşa gördükleri, Ka'be örtüsünün her sene değişmesinden dolayı ortaya çıkan masrafı tek başına karşılardı.

Valid'in kardeşi Abû Umayya (Huzayfa) b. Muğ-

ra, Peygamber'in halası 'Atika bint 'Abd al-Muttalib ile evli idi. Valid'in öteki kardeşi Hâşim'in kızı Hantama, Halife Ömer'in annesi idi. Valid'in diğer bir kardeşi Hişâm, Kureyslilerce çok sayılan bir kimse idi. Hişâm'ın kızı Uzeyhir, Abû Sufyân b. Harb'in karısı idi. Yine bu Hişâm'ın oğullarından Abû Cahl ('Amr) de Kureys kabilesinin ileri gelenlerinden idi (bk. *Nasab Kurayş*, s. 301).

Muhammed, Mekkelileri açıktan açığa islâmiyete dâvet etmeye başlayınca onu bu fikrinden caydırmak için Abû Talib'e mürâcaat eden Kureys ileri gelenleri arasında Valid b. Muğira de bulunuyordu. Valid'in, aynı zamanda şâir olan oğlu 'Umârâ, daha sonra Kureysliler tarafından 'Amr b. al-'Âş ile birlikte, Habeşistan'a hicret eden müslümanları Necâşi'den istemek üzere elçi olarak yollanmıştı.

Valid b. Muğira, islâmiyete karşı teşebbüslerinden netice alamayınca, muhalefete geçerek Peygamber ile münakaşalara ve onu tezyife kalkıştı. Hattâ onun bir büyüğü olduğunu yaymağa çalıştı. Bunun üzerine ki *Kur'an*'ın LXXIV, 11-30, XV, 90-94, LXIX, 40-42, LII, 29 âyetleri nâzil olmuştur. Onun müşrik Mekkeliler arasında aleyhine en çok âyet gelen bir kimse oluşu da şahsiyetinin ehemmiyetini gösterir.

Valid b. Muğira'nın Halid, 'Umârâ, Abû Kays, Fâtima, 'Abd al-Sams, Hişâm ve Valid adlarında çocukları olup, bunlardan Halid, 'Abd al-Sams ve Valid müslüman oldular. *Kur'an*'da (LXXIV, 11 v.d. dâir tefsirler) Valid b. Muğira'nın zengin ve çocuklarının çok olduğu zikr edilir.

İbn Hişâm (trc. s. 236)'ın Valid hakkında ve onun ağzından naklettiği şu kayd dikkate değer: "Ben Kureys kabilesinin büyüğü ve başı olarak bir kenarda kalayım da vahiy Muhammed'e gelsin? Bu husûsta Şakîf kabilesinden 'Umayr oğlu Abû Mas'ûd 'Amr bile nasıl bir kenâra bırakılabilir. Biz ikimiz Mekke ve Taif'in reisleriyiz" (Bu hususla ilgili âyet için bk. *Kur'an*, XLIII, 31 v.d.; ayrıca bk. İbn al-Aşir, *Kâmil*, II, 52).

Valid'in zevcelerinden biri (Halid b. Valid'in annesi) Lubâba, 'Abbâs b. 'Abd al-Muttalib ile Peygamber'in zevcelerinden birinin kardeşidir.

İbn Kutayba, *al-Ma'ârif* adlı eserinde Kureys eşrafının san'at ve mesleklerine dâir kısmında Valid b. Muğira'nın haddad (demirci) olduğunu yazıyor. Verdiği listede Kureys kabileleri içinde Valid'den ve kardeşi Hâşim'in oğlu ve Abû Cahl'in kardeşi olan al-'Âş'tan başka demirci bulunmadığına göre bu san'atın, Mahzûm boyunun elinde olduğu anlaşılıyor (bk. *al-Ma'ârif*, s. 575). Valid b. Muğira, Hicret'ten üç ay kadar sonra, dikkatsizlikle bastığı zehirli bir okun açtığı yara te'siri ile doksan beş yaşlarında iken, en yaşlı Kureysli olarak Mekke'de öldü.

Bibliyografya: *Sıra* (Türk. trc. I. Hasan ve N. Çağatay, Ankara, 1971, bk. *indeks*;

İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. E. Sachau), Leiden, 1940, *indeks*; Tabari, *Annales* (nşr. de Goeje), *indeks*; İbn Kutayba, *al-Ma'ârif* (Kahire, 1950), s. 551, 575; Azrakî, *Ahbâr Mahkka* (Beyrut, 1969), I, 159, 161 v.dd., 174; Makrizî, *İmtâ...* (Kahire, 1941), I, 23; İbn Hâzım, *Camhara* (Kahire, 1962), s. 144, 147 v.d., 237; İbn Vâzih, *Tarih al-Ya'kûbî* (Necf, 1358=1939), II, 18; İbn al-Aşir, *al-Kâmil* (Kahire, 1349), II, 29, 42 v.d., 48, 52; ayn. mll., *Usd al-ğâba* (Tahran, 1375), V, 92; Mus'ab al-Zubayrî, *Nasab Kurayş* (Kahire, 1953), s. 300 v.d., 322 v.d., 424; Diyarbakrî, *Tarih al-ğamîs* (Beyrut, 1283), I, 299, 386, 403 v.d., 405; Kastalânî, *Mavâhib* (Türk. trc.), İstanbul, 1315, I, 39 ve tür. yer.; Zahrîbî, *Tarih al-İslâm* (Kahire, 1357), II, 43, 89; Müneccim-bâşî, *Şahâ'if al-ahbâr* (İstanbul, 1285), I, 19, 89, 133; Neşet Çağatay, *İslâm öncesi Arap tarihi ve Cahiliye çağı* (Ankara, 1971³), *indeks*. (NEŞET ÇAĞATAY.)

VENŞERİSİ. AL-VANŞARİSİ, Garbî Cezayir'in dağlık sâhasında Vâdî Şalaf (Chêlif)'in cenûbunda olup, modern coğrafyacılarca bozuk imlâ neticesi Ouarsenis olarak bilinen, Vanşaris'ten nisbe.

I. ABU'L-'ABBÂS AHMAD B. YAHYÂ B. MUHAMMED B. 'ABD AL-VÂHİD B. 'ALİ AL-TİLİMSÂNİ AL-VANŞARİSİ. Magrib'in meşhur bir Mâlikî fakihî olup, Tlemsen'de doğmuş, İbn Marzûk al-Kafîf al-Abu'l-Fazl Kâsim al-'Ukbânî gibi meşhur hocalar tarafından yetiştirilmiştir. 874 (1469)'te Tlemsen hükûmeti ile aralarında çıkan teferruatını bilmediğimiz bâzı anlaşmazlıklar neticesinde, doğduğu şehri terk ederek Fas'a gidip yerleşmiş, orada kendini tedrise vakfetmiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği şimâlî Fas'ın merkezinde, 914 (1508)'te 80 yaşında iken vefat etmiştir.

Ahmed al-Vanşarisî'nin en mühim eseri çok hacimli bir fetva mecmuası olup, "*Kitâb al-mi'yâr al-muğrib va'l-câmi' al-mu'rib 'ammâ tazammannahu fatâvî 'ulamâ' İfrîkiya va'l-Andalus va'l-Magrib* ismini taşır. Bu eser Şimâlî Afrika ve müslüman İspanya fakihlerinin *navâzil* külliyyatıdır ve hukukî bakımdan olduğu kadar, içtimâî yönden de bol miktarda çok kıymetli malzeme ihtivâ eder. Eser, h. 1315'te Fas'ta taşbasmasıyle 12 cilt hâlinde basılmıştır. Kısmî bir tercümesi E. Amar tarafından neşredilmiştir (*Consultations Juridiques des fakîhs du Maghreb* (A. M., XII, Paris, 1890). Ahmed al-Vanşarisî'nin hal tercümesini yazanlar, eserleri arasındaşunları da zikrederler:

1. *Kitâb al-fâ'ik bi'l-vaşâ'ik*; 2. *İzâh al-masâlik ilâ kavâ'id al-imâm Mâlik*; 3. İbn al-Hâcib [b. bk.]'in *al-Muhtaşar*'ına 3 ciltlik bir *Ta'lik*'i; 4. al-Fîstâlî'nin *al-Vasâ'ik*'ine yazdığı bir 'serh'; 5. Hocalarının kısa hal tercümeleri listesi (*fahrâsa*).

Bibliyografya: Ahmed Bâbâ, *Nayl*

al-ibitihāc, Fas baskısı, s. 74; İbn al-Kāzī, *Cazvat al-İktibās*, Fas baskısı, s. 80; İbn 'Askar, *Davḥat al-nāṣir*, Fas baskısı, s. 37; İbn Maryam, *al-Bustān*, Cezayir, s. 53; trc. Provençalı (Cezayir, 1910), s. 57; Muhammed b. Ca'far al-Kattānī, *Salvat al-anfās*, Fas baskısı, II, 153; Brockelmann, *GAL*, II, 248; M. Ben Cheneb, *Etudes sur les personnages mentionnés dans l'Icaza du cheikh Abd al-Kader el-Fasy*, § 71; E. Lévi Provençal, *Les Manuscrits arabes de Rabat* (Paris, 1921), s. 70, nr. 217.

II. ABŪ MUHAMMED 'ABD AL-VĀHİD B. AHMAD B. YAHYĀ B. 'ALĪ AL-VANŞARİSĪ AL-ZANĀTĪ AL-FĀSĪ, yukarıdaki zātim oğlu, Fas'lı fıkıh âlimi olup burada müftülük ve hocalık yanında kadılık da yapmıştır. Önceleri babasından, sonra da Fas'ın merkezindeki belli başlı âlimlerden ders görmüştür. Hür mizacı ile şöhrat bulmuştur. Meselâ, birgün açık havada bayram namazı kıldırırken Merinî sultanı namaza geç kalınca, sultanı beklemeden namazı haşlatmaktan çekinmemiştir.

Sâdilerin Fas'ın merkezini zaptetmelerine takaddüm eden karışıklıklar sırasında, şekavetin cezasız kaldığı bir devrede, o da Qaraviyîm camii'nin kapılarından birinin eşğinde zilhicce 955 (1540) sonlarında şehid edildiği zaman 70 yaşlarında idi. Fıkha dâir birçok eser bırakmıştır.

Bibliyografiya: Ahmad Bābā, *Nayl al-ibitihāc*, s. 168; İbn 'Askar, *Davḥat al-nāṣir*, s. 41; al-İfrānī, *Nuzhat al-hāzī* (nşr. Houdas), metin s. 32, tercüme s. 61; Muhammed b. Ca'far al-Kattānī, *Salvat al-anfās*, II, 146; Ben Cheneb, *Icaza*, § 292; E. Lévi Provençal, *Les Historiens des Chorfa* (Paris, 1922), s. 89.

(E. LÉVI PROVENÇAL.)

VERAMİN. VARAMİN, Varāmîn veya Varām (bk. Yâkūt, *Mu'cam*, IV, 918). Tahran'ın 60 km. (Yâkūt'da 30 mil) cenûb-i garbîsinde bir şehir olup bugünkü H'vār-va-Varāmîn'in kaza merkezidir. Cāca-rūd nehrinin kollarının suladığı Varāmîn Ovası Tahran bölgesinin tahıl anbarı olarak telâkki edilir. Şehir, Rey'den H'vār (Kışlak yakınında) ve Simnan üzerinden Horasan'a giden büyük yolun cenûbundadır (bk. İbn Hurdābih, s. 22; Sultāniye-Horasan yolu yalnız Moğul devrinde Rey-Varāmîn-H'vār güzergâhını tâkip ediyordu; *Nuzhat al-kulûb*, s. 173). Diğer taraftan IX.-X. asırlarda Rey'in İsfahan ve Karac [bk. mad. SULTANĀBĀD] ile olan irtibatı Varāmîn üzerinden idi. Yâkūt (IV, 918), Varāmîn'i, Rey'den İsfahan'a giden minākale yolu üzerinde gösterir. Yol, şarka doğru bu kıvrıntıyı, şüphesiz tuz gölü hâlini almadan önce, muhtemelen bir tuz çölü olan H'vaz-i Sultān'ın çukur bölgesine girmek için yapıyordu.

İşahrî (s. 209), Varāmîn'in Rey'e bağlı olduğunu söyler; ancak onun İsfahan yolu üzerinde olduğunu

söylemez. Yalnız Ouseley'in el yazmasına (BGA, IV, 414) sonradan yapılan bir ilâveden, Varāmîn'in büyük bir pazara sâhip olduğu anlaşıyor. Rey'den Varāmîn'e sâdece iki fersah genişliğindeki ekili yerin dışında bir menzillik mesâfe vardır. Varāmîn'den Dayr al-Ciss (Tomaschek'e göre Kūh-i Gâc'in cenûbunda)'e doğru çölün içinden geçen bir menzillik mesâfe hesap ediliyordu. Bu çölün karşısında bulunan Kargaskūh'tan yol Kâc ve Kum'a gidiyordu. İsfahan-Rey yolundan Varāmîn'e, oradan da Nevbihâr (bk. Yâkūt, V, 817) adlı bir köye geçen meşhur Büveyhî veziri İbn Abbād'ın bu seyahatiyle alâkalı notlarda Varāmîn'den "şehir gibi bir köy" diye bahsedilir. Mukaddasî (s. 401), K.skāna üzerinden Varāmîn'in Rey'e 2 merhâle, Āva'den Karac'e ise 6 merhale uzaklıkta olduğunu söyler ([bk. mad. SĀVE]; krş. bilhassa Tomaschek, *Die Wege durch die persische Wüste, Sitzungsber. Wien. Akad., phil. hist. Classe 1885, CVIII, 125 v. dd.*).

Varāmîn'in kâin olduğu yer, husûsiyle eski devirlerde zikredilmemiş benziyor; fakat büyük Rey şehriyle [b. bk.] H'vār (eski xwpuvū, xoupuvū; krş. Markwart, *Südarmenten*, Wien, 1930, s. 410) şehirleri arasında zirâat bakımından gelişmiş bir bölge teşkil etmiş olmalıdır.

Kendisine bölgenin terferruatlı bir haritasını borçlu olduğumuz teğmen Pézard, kaybolmuş bir şehrin izlerini bulmamış ise de, Tapa-Mil'de 3-4 metre derinliğe kadar yapılan kazılar, Sâsânîlere âit yıkıntıların gün ışığına çıkmasına yararmıştır. Tahran ile Varāmîn arasındaki derin tabakalarda çok eski bakiyelerin olduğundan hiç şüphe yoktur; öyle görülmüyor ki Pézard'ın haritasında Āsiyābād'ın şimalinde gösterilen Tapa-Mil, Morosov'un son zamanlarda Tahran'ın 25 km. uzağındaki Qal'a-yi Nav'in cenûbunda Afrāsiyāb'ın merkezi adıyla tanıttığı yer olsa gerektir (bk. *Revue des Arts Asiatiques*, Paris, 1931, s. 20 v. dd.).

Varāmîn, Selçuklular, Moğullar ve Timurlular devrinde büyük bir şöhrate kavuşmuştu. Rey bölgesinin idâresi ve iskân merkezleri tarihi hakkında elde kesin deliller yoktur; fakat Rey'in parlak devrinde Varāmîn'de birçok mühim yapıların yükseldiği görülmüş. Rey'in Moğullar tarafından tahribi, hâdiselerden daha az müteessir olan Varāmîn'in yükselmesine yardımcı olmuştur. Rey'den sonra, Tahran [b. bk.]'ın Varāmîn üzerinde üstünlük sağlamasına kadar mühim bir zaman geçmiştir. *Nuzhat al-kulûb*'da Varāmîn, Rey tuman'ının merkezi olarak gösterilmiştir (740=1340). İklimi Rey'inkinden çok daha iyidir. Varāmîn'de tıpkı Rey'deki gibi pamuk, buğday ve meyve yetişir. Halkı şia mezhebine mensup olup, kibirlidir.

1405'te Clavijo (nşr. Sreznevski, s. 350) Varāmîn (Vatami)'i, surları olmayan ve büyük bir bölümü gayr-i meskûn bir şehir olarak anlatır. Bugün Ali-Allah mezhebine sâlik Türk kabîleleri bölgesin-

deki şilîk duygusu eski Varāmîn sâkinlerinin şilîk hislerinin bir in'ikâsı olarak kabûl edilebilir (bk. Minorsky, *Notes sur les Ahlê Haqq*, RMM, 1920, XL, 48, 63).

Âbideler: Pézard, Varāmîn civârında 18 eski yapının varlığından bahseder. Bunlar arasında, Pézard'ın "büyük bir eski eser" olarak değerlendirdiği kare şeklindeki mühim bir kale olan Qal'a-yi Gâbr başta gelir (Sarre'ye göre, XI. asır). Ayrıca 'Abd Allâh, Sayyid 'Azim, Yahyâ ve 'Alî gibi inam-zâde adı ile bilinen birçok türbeler de vardır.

İç tezyinatı 661 (1262)'den kalma olduğu halde, Sarre, İmam-zâde Yahyâ'nın stilini, 557 (1162) tarihli Nahcivan kulesinin stiline benzetmektedir. Dikkate değer en mühim eser, Sultāniye [b. bk.] türbesi yanındaki Ulu cāmidir. Bu cāmi (Hâsan b.) Muhammed b. Muhammed b. Mansûr al-Kūhazî tarafından İlhanlılar zamanında inşâ edilmiştir. 756 (1326) tarihli bir kitâbeye göre, inşâatın dört sene kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Bazı kitâbeler şii ifâdesini gösterir. Mme. Kratchkovskaia'ya göre, bunlar, hükümdardan çok, halkın inanç ve isteklerini aksettirmektedir. Zîrâ Ebû Saîd sünî idi.

Cāmi, 821 (1418)'de Şâhrûh zamanında Giyâş al-Dîn Yûsuf H'vâca tarafından yeniden inşâ ettirilmiş ve genişletilmiştir. Son zamanlarda bu eser V. M. Morosov tarafından çok etraflı olarak incelenmiştir. Fakat bu incelemelerin ancak çok küçük bir bölümü, 1930 yılında Londra'da ve 1932'de de Paris'de neşir veya teşhir edilmiştir.

Bibliyografiya: Ritter, *Erkunde*, VIII, 118, 446, 471; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 216 v.d., 229; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, I, 793 v.d.; Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie et en Perse* (Atlas, 1859), s. 93 v.d.; Zelenoi, *Qal'a-yi Gâbr, Izv. Kavk Old. Russ. Geogr. obsh.* (1886), IX, 92 v.d.; J. Dieulafoy, *La Perse* (1887), s. 140-155 (Umûmî görünüş, Ulu Cāmi, Kale, İmam-zâde Yahyâ, Yıkık Kale); Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Textband (1910), 58-64, Levhalar (1901), XVIII, LIV, LV; Saladin, *Manuel d'art musulman, L'architecture* (1901) bk. *Index*; Pézard et Bondoux, *Reconnaissance de Varāmîn (Mémoires de la délégation scientifique en Perse)*, Paris, 1912, XII, 58-62 (Cāmiin üç resmi, etraflı harita 1:50.000); Minorsky, *The Mosque of Varāmîn, illustrated by Morosov Apollo* (London, mart 1931), s. 155-158; B. Morosov, *La Résidence d'Afrāsiyāb près Qal'a-yi New, Perse, Revue des arts statistiques* (Paris, 1931), s. 20 v. dd.; Kratchkovskaia, *Notices sur les inscriptions de la Mosquée Djoum'a à Vērāmîn, RE*, 1931, s. 25-58 (Morosov'un rölelerine göre).

(V. MINORSKY.)

VERKĀ. VARKĀ, Cenûbî Irak'da, 45° 25' şimal arz ve 31° 1' (Grennw.) şark tûlünde bu-

lunan harâbeler. Yâkūt (*Mu'cam*, nşr., Wüstenfeld, IV, 922) Varkā'yı, Kaskar bölgesinde veya Zavâbî kazâsında, Cenûbî Bâbil'in Zâb denilen her iki Fırat kanalı sâhasına tâbi bir yer olarak gösterir (krş. Streck, *Babylonien nach den arab. Geograph.*, Leiden, 1900, I, 32; C. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, s. 37, 73). İslâmî bir rivâyete göre, İbrâhim (İncil'deki Abraham), Varkā'da doğmuştur (bk. Yâkūt, IV, 922, 14 v.d.; ve krş. Loftus, s. 161 v.d.). Bunun yanı sıra ayrıca daha pek çok yer İbrâhim'in doğum yeri olarak zikredilmiştir. Sayf b. 'Omar'ın *Kitâb al-Futûh*'unda da haber verdiği gibi (bk. Yâkūt, IV, 922, 23 v.d.), Sâsânî İmparatorluğu'na karşı İslâm seferleri başladığı zaman, Arap kabîle mensupları ile İranlılar arasındaki ilk hasmâne çarpışmalar Varkā civârında vuku bulmuştur.

Varkā, bütün Cenûbî Bâbil harâbelerinin en büyüğüdür. Bu da, Nippur, Ur, Eridu ve Lagas gibi o mıntikanın en eski şehirleri arasında sayılan ve pek eski zamanlardan Partlar devrine kadar Bâbillîlerin dinî hayatında mühim bir rol oynamış olan ve çivi yazılarındaki Uruk (Sümerce Unu-ki) olarak gösterilen bu şehrin ehemmiyetini belirtir. Çivi yazılarında Uruk yanında, aynı zamanda Arku şeklinde de rastlanmaktadır (*Tevrât*, *Ezra*, IV, 9'daki Arkevâyê). Bundan başka Uruk *İncil*'de yalnız bir defa Ereğ şeklinde geçer ve diğer üç şehirle birlikte Nemrûd hâkimiyeti sâhasının tamamlayıcı bir parçası olarak tavsif edilir (bk. *Tevrât*, *Tekvin*, X, 10).

Eski Bâbil tarihinin daha Hammurabi'den önceki devrinde Uruk'a hâkim olmuş 5 sülâle tanıyoruz: Bunlardan, kendi ismi ile adlandırılan destanın meşhur kahramanı Gılgamesh'in de mensûb olduğu birinci sülâle, daha ziyâde efsânîvî bir hüviyet taşır. Uruk'un 5. sülâlesi M. ö. 2300'e doğru son bulmuştur. Uruk, Persler, Selefkoslar ve Arsaklıların hâkimiyetinde de mühim bir şehir idi. Bu son devirlerden Uruk menşeli pek çok çivi yazılı vesikalar bize kadar gelmişti. Plinius (*Nat. Hist.*, XXVI, 123, 130) ve Strabo (XVI, 739) Orhoe, °Oqxoñ (*Tevrât*'da Orheni °Oqzuvoi)'yu Kalde astrolojisinin merkezi olarak bilirler (ayrıca krş. Batlamyus, V, 20, 7; VIII, 20, 10).

Uruk hiç bir zaman, Bâbil gibi Hellenistik bir şehir olmamıştır. Fakat, surları içinde kalabalık bir Yunan cemâatini de barındırmış olması mümkündür. Partların son devirlerinde, şehrin eski geniş sâhasının sâdece küçük bir kısmı meskûn idi; Sâsânîler devrinde, burası gittikçe küçülmeye yüz tutmuş olmalıdır. İslâm fethi sırasında ise tamamen ıssız ve terk edilmiş olduğu anlaşıyor.

Varkā'daki harâbelerin derli toplu ilk tasvir ve tedkikini W. K. Loftus'a borçluyuz (bk. *Bibl.*). Loftus, 1850 ve 1854 yıllarında üç defa Varkā'da bulundu. İkinci gidişinde 3 hafta ve üçüncü

gidişinde ise, 3 ay müddetle hafriyat yaptı. Araştırma maksadıyla Varkâ'yı daha sonra ziyaret edenlerden şunlar zikredilebilir: W. H. Ward (1885); bk. J. P. Peters, *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates* (New York, 1898), I, 349 v.d. (Peters'in Varkâ'yı ziyareti için bk. *ayn. esr.*, II, 98 v.d.); ayrıca E. Sachau (1895), P. Anastase Carme (1900); bk. *bibl.* Alman Şarkiyat Cemiyeti'nin ilmi keşif gezileri ile, Varkâ harâbelerinin tedkiki yeni bir safhaya girmiş oldu.

Varkâ topografisinin mükemmel bir tasvirini vaktiyle Loftus yapmıştı (Bu husus için onun şehir planına bk. *ayn. esr.*, s. 160; ondan naklen Hommel, *Gesch. Babyloniens u. Assyriens*, s. 208'de ve Zehnpfund, s. 70) Daha sonraki krokiyi Andrae yapmıştır. Alman Şarkiyat Cemiyeti'nin keşif heyeti tarafından 1912-1913 kışında çizilen yeni plan, hem daha mükemmel, hem de daha tafsilâtıdır (bk. Jordan, *Uruk-Varka*, 1928, s. 7 v.d.; ayrıca krş. *Mitteil. d. Deutsch. Orient-Ges.*, 1928 nr. 66 s. 4).

Parlak devrinde Uruk'un zaman zaman, bugün hâlâ yeri belli olan surları dışına taşacak kadar kalabalık bir şehir olduğu anlaşıyor. Surların dışındaki harâbe yığınları ve daha başka yerleşme yerlerine âit izler bunu ispat etmektedir (krş. Loftus, s. 165; Sachau, s. 64).

Bâbil'in eski çağında ya doğrudan doğruya Fırat veya onun bir kolu Uruk'tan geçmekte idi. Bugün mecrası tamâmen kumlarla örtülmüş olan Şaṭṭ al-Kâr (Varkâ'nın şimâl-i garbisinde) olduğu sanılan bu kolun suları, şehre bir kanal ile aktılmakta idi. Jordan, bunun, şimâlden gelen ve şehir surunun şimâl-i garbî boyunca uzanan Şaṭṭ al-Nîl'in izleri ile de teşhis edilebileceği kanaatinde. Bugünkü Fırat, Varkâ'nın cenûbunda -en yakın kıyı noktasından hesaplanarak- takriben 6 km.'den fazla bir mesâfeden akar. Harâbeler, en kolay olarak, ırmağın şimâl kıyısında bulunan Bağdad-Basra demir yolunun al-Hîzr istasyonundan ulaşılır. Harâbeler, ancak bazı mevsimlerde, sürüleriyle Bedevilerin uğradıkları, meskûn olmayan bir mıntıkada bulunmaktadır.

Alman Şarkiyat Cemiyeti'nin 1912-1913 kışında yaptığı keşif gezisi şâyesinde, Bâbil-Hellenistik karma kültürünün üslûbu hakkında faydalı bilgiler veren külliyetli miktarda toprak mühür mahfazaları, mühürler ve ayrıca geç devre âit çini eşyalar (hususî toprak figürler, hayvan motifli çömlekler) ve bu arada bir de Part Kralı Gotarzes (M. s. 40-51)'e âit 196 tane sikke bulunmuştur. Çoğu Selefkoslar devrinde olmak üzere, her devre âid bulunmuş çivi yazılı vesikalar, sayıca oldukça kabardır (krş. Jordan, *Uruk-Varka*, s. 39, 57-70 ve *Mitteil. der Deutsch. Orient-Gesellschaft*, nr. 66, s. 12-17). 1929-1931 yıllarında pek çok hiyeroglifli toprak levhalar bulunmuştur.

Resmî kazılar ile elde edilmiş bu malzeme yanında,

antika tâcirlerinin satın almak sûretiyle teşvik ettikleri Araplar tarafından çıkarılan (ekseriyetini çivi yazılarının ve hatta heykellerin teşkil ettiği) eşya da büyük bir yekûn tutar. Bu kesif ticâret, Alman Şark Cemiyeti'nin kazılarında (1912) çok daha önceleri başlamıştı. Arap define arayıcılarının buldukları eşyalar, ticâret için husûsî koleksiyonlar ile Avrupa ve Amerika'nın muhtelif devlet müzelerine intikal etmiş ve meselâ Paris, Londra, Bürüksel, Berlin, Baltimor (Goucher Koleji), Pierpont-Morgan Kütüphanesi, Nies, v.s. 'deki koleksiyonlar içinde yer almıştır. Dikkate değer bazı kıymetli eşya için krş. Unger, s. 36.

Yeni Bâbil devrinden Part devrine kadar olan muahhar devir vesikalarının ağır bastığı, Varkâ menşeli pek çok çivi yazılı metin, son zamanlarda (bilhassa 1915-1935) husûsî ve kolektif eserlerde neşredilmiştir.

Bibliyografya: (Metin içinde gösterilenlerden başka): W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* (London, 1857), s. 123 v.dd., 148-239; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies* (Leipzig, 1881), s. 221 v.dd.; Fr. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* (Berlin, 1885-1889), s. 205-211; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris* (Leipzig, 1900), s. 61-64; P. Anastase Carme, *Mach.*, VII (1903), 454-458; H. Hilprecht, *Explorations in Bibl. Lands* (Philadelphia, 1903), s. 55, 141-155; *ayn. mll.*, *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien* (Leipzig, 1904), I, 135-145; Zehnpfund, *Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten; Der Alte Orient* (Leipzig, 1910), XI/3-4, 48-52; M. Streck, *Assurbanipal* (Leipzig, 1916), III, 815; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (Münih, 1904-1926), s. 359-364, 1021 (*indeks*'te Erekh, Uruk, Warka maddelerine bk.); J. Jordan'ın raporları: *Mitteil. der Deutsch. Orient-Gesellschaft*, nr. 51, s. 47-76; nr. 53, s. 9-17; nr. 66, s. 1-18; Jordan, *Uruk-Warka nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft*, *Wissenschaftl. Veröffentl. der Deutsch. Orient-Ges.* (Leipzig, 1928), LI; E. Unger, *Uruk* mad.; *Reallexik. der Vorgeschichte* (Berlin, 1928), s. 35 v.d. (*bibl.*'de verilmiştir.) *Deutsch. Orient-Ges.*'in 1928-1931 yıllarındaki hafriyatı hakkında raporlar için bk. *Archiv für Orientforschung* (Berlin, 1929-1931), V, 252 v.d.; VI, 316-319; VII, 132-135

(M. STRECK.)

VERRÂK. AL-VARRÂK, ABÜ 'İSÂ MUHAMMED B. HÂRÛN AL-VARRÂK, II. (VIII.) asrın sonları ile III. (IX.) asrın ilk yarısında yaşamış Mûtezile'ye mensup bir kelâm âlimi. Kaynaklarda onunla ilgili olarak görülen bilgiler, ana hatlarla da olsa, hayatını çizmeğe pek müsâit değildir. Nerede doğduğu ve ilk

tahsilini nerede yaptığı kesin olarak bilinmiyorsa da, ömrünün büyük bir kısmını herhalde Bağdad'ta geçirmiş olmalıdır. İsminde rastlanılan "al-Varrâk" kelimesi, kağıtçı demek olduğuna göre, kırtasiyeciliğe yakın bir meslekle ilgisi bulunmalıdır.

Hâlen elimizde, ondan bahseden en eski kaynak olan al-Mas'ûdî (ölm. 345=956 [b. bk.], *GAS*, I, 333-336) 'nin *Murûc al-Zahab* (V, 473 v.d.; VII, 236) 'inde, şîa'nın görüşlerini işleyen eserler müellifi olarak geçmekte ve ölüm tarihi verilmektedir. Burada ayrıca K. al-macâlîs adlı bir eserin de müellifi olarak görülen al-Varrâk, 247 (861) tarihinde Bağdad'ın garbında al-Ramla adını taşıyan bir yerde vefat etmiş olup, birçok değerli eser yazmıştır ve imâmete dâir K. al-makâlât'ı ile kelâma (: al-Nazar) dâir birçok eserin de sahibidir. Bu bilgilerin, ilk rivâyetin bir nevi izahı olduğu ortadadır. Burada adı geçen al-Makâlât, daha sonraki eserlerde rastlanılan parçaları dikkate alınırsa, geniş bir dinler tarihi olduğu intibâhını veriyor.

'Abd al-Kâhîr al-Bağdâdî (ölm. 429=1037) Hişâm b. al-Hakam'in, Allah'ın zâtı hakkındaki görüşlerini zikredenken, al-Varrâk'ın, onun bazı taraftarlarının bu husustaki nakillerine, ismini bilmediği eserinde yer verdiğini söylemekte (K. al-Farâğ bayna'l-firâğ, nşr. M. Badr, Kahire s. 49), diğer bir yerde de (s. 51), al-Varrâk'ın, tescim ve teşbihte pek aşırı görüşlere sahip olan Hişâm b. Salim al-Cavâlîki'den yaptığı bir nakli kaydetmektedir. Bu iki rivâyetin de K. al-Makâlât'tan olması ihtimali kuvvetlidir. al-Bîrûnî [b. bk.] 'nin K. al-âşâr al-Bâkiya (s. 277-284) 'sinde görülen kısımlar, daha ziyade bazı Yahûdî dinî fırkaların müteferrik görüşleridir. al-Şahrîstânî (ölm. 543=1148; [bk. mad. SEHRİSTÂNÎ]), al-Varrâk'tan, eserlerini zikretmeden bazı nakiller yapmaktadır (bk. al-Milal va'l-nihâl, s. 141, 143). Bunlar arasında bilhassa şu ikisi ayrı bir ehemmiyet arzeder. al-Şahrîstânî, Mânî'nin şahsiyeti ve görüşleri hakkında bilgi verirken, aslen bir mecûsî olarak kabul ettiği al-Varrâk'ın, bu dinin görüşlerini yakından bilen biri olduğunu söylemekte ve onun, Mânî'nin âlem hakkındaki görüşlerine yer vermektedir (s. 188, trc. 285). Diğerlerinde ise, yine al-Varrâk'ın, Abû Şîrvân'ın babası Kubâd zamanında ortaya çıkan Mezdek'in görüşleriyle Mânî'ninkiler arasındaki mukayesesini kaydetmektedir (s. 188; trc. 129). Bu rivâyetlerin, isim tasrih edilmemesine rağmen K. al-Makâlât'tan alınmış olması ihtimali kuvvetlidir.

Bugün elimizde sâdece bir eseri bulunan Abû 'İsâ al-Varrâk'ın görüşlerini, Mûtezile mezhebine mensup al-Hayyât (bk. *GAS*, I, 621) 'ın K. al-İntişâr'ında görmek mümkündür. al-Hayyât, İbn al-Râvandî'nin, Peygamber'in ve ümmetinin günah işleyip işleyemeyeceği hakkındaki fikirlerini cerh ettiği bir bölümde (s. 71, 'İşmet ve icmâ'), onun hocası Abû 'İsâ al-Varrâk'ı da tenkit

eder. al-Hayyât'ın, eserinin diğer bir yerinde al-Varrâk'a isnat ettiği hususlar da dikkat çekicidir. O burada, İbn al-Râvandî'nin islâmı bırakıp, görüşleri arasına muhâlif fikirler yerleştirdiği ve eserlerinde Dehriîleri müdâfaa ettiği için, Mûtezile tarafından tardedildiğini kaydetmekte ve aynı âkıbetin, hocası al-Varrâk'ın da başına geldiğini söylemektedir. Nitekim Abû 'İsâ al-Varrâk, başlangıçta kabul ettiği şîi-mûtezilî görüşleri bırakıp, Maniheizmi ve Seneviyyeyi müdâfaa eden eserler yazmağa başladığı zaman, mezkûr mezheple alâkası kesilmiştir. al-Hayyât'a göre, Abû 'İsâ al-Varrâk, âlemin kıdemi mevzuunda da, Râfiziler gibi düşünmektedir (s. 108). Aynı eserde yer alan diğer bir rivâyet, *Kitâb al-İntişâr* müellifinin, al-Varrâk hakkında daha kötü düşündüğünü gösteriyor: al-Hayyât, al-Câhîz'i, Peygamber ve Ali'nin sülâleleri hakkında, kendisine söylemediği şeyleri isnat eden İbn al-Râvandî ile mukayese ettikten sonra, al-Varrâk'ı da hatırlatıyor ve İbn al-Râvandî'ye hitâben ondan "Seni ilhâda götüren, Mûtezile'de bulunmak şerefinden mahrum edip, ilhâd ve küfrün zelliliğine çeken kötü selefim," diye bahsediyor. Rivâyetin devamı, al-Varrâk'ın Ali hakkında, çok kan dökülmesine sebep olduğu için pek kötü düşündüğünü, zirâ kendisinin hangi sebeple olursa olsun hiç kimsenin kanının heder edilmesini istemeyen bir mâni olduğunu tasrih ediyor (K. al-İntişâr, III v.d.).

Bütün bu dağınık rivâyetler, önceleri Mûtezile'ye bağlı (bk. İbn al-Nadîm, *al-Fihrist*, s. 338; İbn Hacer al-Askalânî, *Lisân al-Mizân*, V, 412, Carsten Colpe, *Anpassung des Manichäismus an den Islam* (Z D G M, 109/1959 s. 84 v.d., bir kelâmcı olduğu anlaşılan Abû 'İsâ al-Varrâk'ın, daha sonraları, ilgi duyduğu ve müdâfaa ettiği Maniheizm görüşleri dolayısıyla, sünni mütekellimler tarafından zındıklardan biri olarak kabul edildiğini gösteriyor (Ayrıca bk. G. Vajda, *Les Zindiqs en Pays d'Islam au Début de la Période Abbaside, Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 1938, XVII, 181, 196, 221; H. Ritter, *Philologia III, Muhammedanische Häresiographien, Der Islam*, 18, s. 35 v.d.).

Abû 'İsâ al-Varrâk'ın, muhtelif mezheplere âit bu görüşlerine eserlerinde en fazla yer veren al-Şahrîstânî'dir (Ayrıca bk. Carsten Colpe, *Anpassung...*, s. 87). Onun kâinatı hadîseleri tek tanrı ile izah edemeyişi üzerine, iki tanrılı bir sistemi kabul eden Maniheizme kaydığını düşünen C. Colpe, ancak bu mezhebe dâir görüşlerinin de ihtiyatla ele alınması lüzumuna dikkati çeker (*Anpassung...*, s. 85, 90 v.d.).

al-Varrâk'ın ilgi duyduğu dinler arasında hristiyanlığı da hatırlatmak gerekecektir. Devrinin üç hristiyan mezhebi olan Yâkûbî, Nestûrî ve Melkî'lerle de ilgilenen bu kelâmcı, bunlar hakkında *Kitâb fî al-radd 'alâ'l-firâğ al-şalâş min al-naşârâ* adlı iki ciltlik bir eser de kaleme almış olup, günü-

müze kadar gelmeyen bu eserin muhtevâsı Yahyâ b. 'Adî (ölm. 364=974) 'nin bir reddiyesi (GAS, I, 620; Paris, *Bibliothèque Nationale, Catalogue des manuscrits arabes*, nr. 167; I, 248 var., [h. VII. asır]; nr. 168, II, 285 var. [h. X. asır]) sayesinde bilinmektedir.

Onun al-Mas'ûdî'nin eserinde kaydettiği ve tarihini 247 (861) olarak verdiği vefâtı, Maniheizme olan taraftarlığı yüzünden, bir ölüm cezası sonrası vukûa gelmiş olmalıdır. 'Abd al-Rahmân al-'Abbâsî, *K. ma'âhid al-ta'âşî*'nde (Bulak, 1247, I, 77), al-Varrâk'ın vefatına kadar hapiste kaldığını da kaydetmektedir (ayrıca krş. C. Cople, *Anpassung...*, s. 90).

Bibliyografya: al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab*, V, 474; VII, 236 v.d.; al-Hayyât, *K. al-intişâr* (nşr. H. S. Nyberg), Paris, 1957, s. 73, 108, 110, v.d.; İbn al-Nadîm, *al-Fihrist*, s. 338; al-Sahrîstânî, *K. al-mîlâl va'l-nihâl* (nşr. William Cureton), Leipzig, 1923; ayn. mll., *Religions partheien und Philosophenschulen* (trc. Th. Haarbrücker), Halle, 1850; İbn Hacer, *Lisân al-mizân*, V, 412; Carsten Colpe, *Anpassung des Mânichäismus an den Islam (ZDMG)*, 1959, 109, 82-91; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 620; *EI*, mad. VARRAK.

(A. SUBHİ FURAT.)

VEŞMGİR. VAŞMGİR B. ZİYÂR, ABÜ TÂ-LİB ve sikkelerine göre ZAHİR AL-DAVLA (ismin daha doğru şekli Vuşmgir olup, son araştırmalarda böyle geçmektedir), Ziyârî hânedânının ikinci hükümdârıdır (935-965). Kardeşi Merdâvic [b. bk.] 'in iktidâra gelmesinden sonra ve onun ısrarı ile vatani Gilân'ı, terk edinceye kadar, iptidâî bir dağlı hayatı yaşadı. Vuşmgir, kardeşinin yanına geldiği sırada, Büveyhîler tarih sahnesinde görülmeye başlamıştı. Nitekim Merdâvic'in hizmetinde bulunan Karac vâlisi 'İmâd al-Davla 'Alî b. Büya baş kaldırarak, İsfahan'ı ele geçirdi. Merdâvic, kardeşi Vuşmgir'i büyük bir ordu ile 'Alî'ye karşı gönderdi. 'Alî ise, İsfahan'ın haracını aldıktan sonra Arracân'a çekildi. Vuşmgir, İsfahan'a hâkim oldu (321=933) ise de, halife al-Kâhîr, şehrin boşaltılmasını istedi. Merdâvic, halifenin bu isteğini kabul ederek, kardeşi Vuşmgir'e İsfahan'ı halifenin murahhasına teslim hususunda tâlimat verdi. Fakat kısa bir müddet sonra al-Kâhîr'in halifelikten uzaklaştırılması, tekrar şehrin Merdâvic'in idâresine girmesine yol açtı (cemâziyelevvel 322=nisan/mayıs 934). Merdâvic, Türk köleleri tarafından öldürülünce (323=935), Vuşmgir, kardeşinin defn edildiği Rey'de ahâlî ve ordu tarafından hükümdâr ilân olundu.

Merdâvic'in ölümü, Ziyârîler'in düşmanlarını harekete geçirdi. Sâmanîlerden Naşr b. Ahmed, II. cihâ önce kendi hânedânına tâbi bulunan toprak-

ları geri almak sevdasına düşerek Mâkân b. Kâkî [b. bk.] ve Muhammed b. Muza'ffar b. Muhtâc kumandasında kuvvetler sevk ettiyse de, Vuşmgir, Sâmanî ordusunu Taberistân'dan uzaklaştırdı ve Cürcân'ı zapt etti (323=935). Diğer taraftan Merdâvic'in ölümü üzerine 'Alî b. Büya de kardeşi Rukn al-Davla Hasan [b. bk.]'ı bir ordu ile İsfahan'a göndererek burayı zapt ettirmiş idi. Vuşmgir, Büveyhîler'e mukavemet edebilmek için Sâmanîlere tâbi olup, itâatını te'yid maksadıyla Cürcân'ı Mâkân'a verdi (325=936) ve onunla dostâne bir bağ kurdu. Vuşmgir, nüfûzunu garpta da yaymak üzere Azerbaycan'ı zapt etmek isteyen Daysam b. İbrâhîm'i destekledi. 327 (938/939)'de İsfahan'ı, Rukn al-Davla Hasan'dan geri aldı. Vuşmgir'le dostluğu dolayısıyla Sâmanîlerden yüz çeviren Mâkân'ın üzerine, Naşr II., Şağaniyân hükümdar sülâlesinden Ahmed [b. bk.] Abû 'Alî b. Muhtâc kumandasında bir orduyu Nisâbü'r'dan Cürcân'a gönderdi (muharrem 328=teşrin I/II. 939). Bu orduya karşı koymayacağını anlayan Mâkân, Vuşmgir'den yardım istedi. Gönderilen yardımcı kuvvete rağmen, Abû 'Alî, yedi aylık bir muhâsaradan sonra, Cürcân'ı şehrin ele geçirdi (328 sonları= ağustos/eylül 940). Mâkân, önce Taberistân'a, sonra da Vuşmgir'in bulunduğu Rey'e gitti. Bu mücadele sırasında Rukn al-Davla Hasan, İsfahan'a hâkim olduğu gibi, Abû 'Alî'de, 329 muharreminde (teşrin I/II. 940) Rey üzerine yürüyüp, Vuşmgir ve Mâkân'ın müttefik kuvvetlerini, Rey yakınındaki İshâkâbâd'da bozguna uğrattı. Savaşta Mâkân öldü (21 Rebîül-evvel 329=24 kânun I. 940). Vuşmgir ise, Âmul'e çekildi.

Müteâkıp senelerde Vuşmgir, Mâkân'ın yeğeni ve Sârî vâlisi olan Hasan b. Firûzân'ın isyanı ile karşılaştı. Hasan, Mâkân'ın ölümünden onu mes'ûl tutuyordu. Vuşmgir'in gönderdiği kuvvetler karşısında mağlûb olan Hasan, Irak'a kaçıp Abû 'Alî b. Muhtâc'ı Taberistân'a yeni bir sefer tertibine teşvik etti. Bu sefer neticesinde Vuşmgir, yeniden Sâmanîler'e tâbi oldu. Berâberinde Hasan b. Firûzân olduğu halde Horasan'a dönmek üzere Taberistân'dan yola çıkan Abû 'Alî, Sâmanî emiri Naşr II.'in ölüm haberini aldı (331=943). Hasan b. Firûzân, yanına sığınmış olduğu Abû 'Alî'ye ihanet edip, baskında bulundu ve sonra da Cürcân'ı işgal etti. Muhtemelen bu karışıklıktan istifade eden Vuşmgir, Rey'ini ele geçirdi. Ancak buradaki hâkimiyeti kısa sürdü: Rukn al-Davla Hasan tarafından buradan uzaklaştırıldı (331=943). Taberistân'a döndüğü zaman Hasan b. Firûzân tarafından mağlûp edilen Vuşmgir, önce Bâvandî'lerden İspehbed Şahriyâr'ın, daha sonra da Sâmanî emiri Nûh b. Naşr'ın yanına kaçarak istiklâlini kaybetti. Ancak emir Nûh'un yardımını temin eden Vuşmgir, Abû 'Alî ve Manşûr b. Karategin kumandasındaki Sâmanî ordusunun desteği ile

Cürcân'ı tekrar ele geçirdi (safer 333=eylül/teşrin I. 944) ise de, Büveyhîlerin desteğini sağlayan Hasan b. Firûzân karşısında burayı muhâfaza edemedi. Bununla beraber Vuşmgir 335 (947) yılında büyük bir Sâmanî ordusunun yardımı ile Cürcân ve Taberistân'ı tekrar zapt ederek Hasan b. Firûzân'ı bu bölgeden uzaklaştırdı. Ertesi yıl Rukn al-Davla Hasan, Cürcân ve Taberistân'a tekrar hâkim oldu. Bu defa Gilân'ın 'Alevî emiri Abu'l-Fazl al-Tâ'ir'e sığınan Vuşmgir, Büveyhîler ile mücadelesinde Sâmanîlerin desteğine güveniyordu. Sonraki yıllarda Cürcân ve Taberistân birçok kere el değiştirdi. Sâmanî emiri Nûh'un 342 (953)'de Abû 'Alî idâresinde bir ordu göndermesi üzerine Vuşmgir, Cürcân'da Abû 'Alî'ye iltihak etti. Rukn al-Davla Hasan, bu ordu karşısında mukavemet edemeyeceğini anlayınca Tabarak kalesine sığındı. Neticede Abû 'Alî ile Rukn al-Davla arasında bir sulh yapıldı ise de, Vuşmgir'in Abû 'Alî'yi Büveyhîlerle işbirliği yapmakla itham etmesi üzerine, bu anlaşma emir Nûh tarafından reddedilerek Abû 'Alî Horasan vâililiğinden azolundu. Bu sebeple Abû 'Alî isyan etti. Emir Nûh tarafından Abû 'Alî ile savaşmak için gönderilenler arasında Vuşmgir de bulunuyordu. Abû 'Alî de Büveyhîlere sığındı. Nihâyet 344 (955)'te Sâmanîler ve Rukn al-Davla arasındaki anlaşmazlığa son veren sulha göre, Rukn al-Davla Taberistân'daki Ziyârî'lere (yani Vuşmgir) tecavüz etmeyecekti. Fakat bu sulhun uzun sürmediği Vuşmgir'in, 347 (958)'de kısa bir süre için de olsa, Rukn al-Davla'nın merkezi Rey'i zapt etmesinden anlaşılıyor. İki yıl sonra ise Rukn al-Davla yine kısa bir süre Cürcân'ı zapt etti. Büveyhîler 351 (962) ve 355 (966) yıllarında geçici olarak Taberistân ve Cürcân'ı işgal etmişlerdi. Nihâyet Sâmanî emiri Manşûr b. Nûh tarafından Rukn al-Davla Hasan'a karşı büyük askerî hazırlıklar yapıldı. Sâmanî kumandanı Muhammed b. İbrâhîm b. Simcûr, seferin başkumandanı olacak olan Vuşmgir ile Cürcân'da birleşti. Lâkin bu sefer sona ermeden Vuşmgir muharrem 357 (kânun I. 967)'de (Miskavayh'e göre 1 muharrem=7 kânun I. 967; Gardîzî'ye göre ise, 356 yılı zilhicce ortası =21 teşrin II. 967) av sırasında bir yaban domuzu tarafından öldürüldü. Yerine oğlu Bisütün geçti.

Vuşmgir muktedir ve iyi bir hükümdar olarak ün kazanmıştı. Bu sebeple Ziyârî hânedânı onun ölümünden sonra Vuşmgir hânedânı olarak da isimlendirilmiştir. Hayat hikâyesi ve aslen Merdâvic tarafından zapt edilen bölgelere hâkim olamayışı gözönüne alınırsa, onun muktedir bir kumandan olmadığı anlaşılır.

Bibliyografya: İbn Miskavayh, *Tacrib al-Umam* (nşr. Margoliuth, I-II); İbn İsfandiyâr, *History of Tabaristân* (İng. trc. E. G. Browne, s. 217-225); İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr.

Tornberg, VIII.); Zahir al-Din, *Tarih Tabaristan* (nşr. Dorn); Gardîzî, *Zayn al-Ahbâr* (nşr. 'Abd al-Hayy Habibi); Mirh'and, *Ravzat al-Safa*, IV; S. Lane-Poole, *Oriental Coins in the British Museum*, III, 10 v.dd.; Cl. Huart, *Les Ziyarides, dans Mémoires de L'Académie des Inscriptions* (1922), XLII, 377-384; E. Denison Ross, *On three Muhammadan Dynasties in Northern Persia, Asia Major*, II, 205-225; V. Minorsky, *La domination des Dailamites* (Publ. de la Sec. Etudes Iranienes, nr. 3), Paris, 1932; 'Abbâs İkbâl Âstiyânî, *Tarih-i Mufasssal-i Iran*, 1347^h ş.; W. Madelung, *The Minor Dynasties of Northern Iran* (Cambridge History of Iran, IV), Cambridge, 1975, s. 198-249; H. Busse, *Iran Under the Buyids*, s. 250-304; bk. *EI* mad. VAŞMGİR, B. ZİYÂR.

(E. MERÇİL.)

VEŞŞA. VAŞŞA, ABÜ 'L-TAYYİB MUHAMMED B. AHMED B. İŞHAK B. YAHYÂ AL-NAHVÎ, III. (IX.) asrın ikinci yarısı ile IV. (X.) asrın başlarında Bağdad'da yaşamış bir edip ve nahiv âlimi. Onun İbn al-Vaşşâ diye tanınmış olduğuna dair *K. al-Ansâb*'ta (nşr. Margoliouth, var. 584) görülen ve daha sonraki eserlerde de (bk. msl. *Rayhânât al-adab*, VI, 318) rastlanan rivâyet, oğlu ile karıştırılmasından ileri gelmiş olmalıdır. Nitekim Yâkût al-Hamavî, "Onun İbn al-Vaşşâ diye tanınan bir oğlu vardır" kaydıyla bunu açıklığa kavuşturmuştur.

Hayatı hakkında fazla birşey bilinmemekle beraber, al-Vaşşâ'nın ömrünün büyük bir kısmını Bağdad'da geçirdiği anlaşılıyor. Kaynaklarda geçen ismi, kendisi ve ailesi hakkında fazla bir ipucu vermemekle birlikte rivâyete göre, ibrisimden yapılan elbiseleri satan kimse mânâsına gelen al-Vaşşâ' lekâbı, onun böyle bir san'atla ilgili olduğunu hatıra getirmektedir.

Aralarında al-Sam'ânî ve al-Yâkût da olmak üzere, kaynaklar, al-Vaşşâ'nın hocaları arasında büyük Arap dil ve edebiyat âlimlerinden al-Mubarrad ile al-Sa'âlibî'nin olduğunu kaydederler. Bu arada da diğer hocaları arasında 'Abd Allâh b. Abî Sa'd al-Varrâk, Ahmed b. 'Ubayd b. Nâşih, Muhammed b. Ahmed b. al-Nâzr al-Kudaymî (bk. *Tarih Bağdad*, I, 253) ve al-Hâriş b. Usâma de (bk. *Mu'cam al-Udabâ*, VII, 132) zikredilmektedir. Bu listeye, bugün elimizde bulunan *K. al-Muvaşşâ*'nda, kendilerinden hadis, adab ve şiir sâhasında rivâyetlerde bulunduğu kimseleri katmamak daha uygun olacaktır. Zîrâ ilerde eserlerinden bahsedilirken de görüleceği üzere, bunlar onun olgunluk devresinde kaleme aldığı bu te'lifinde, dolayısıyla kendilerinden bahsettiği kimselerdir. Ancak onun hocaları arasında babasının da bulunduğu unutulmamalıdır; zîrâ adı geçen eserinde babasından naklettiği (bk. msl. 184) hadisler de bulunmaktadır.

Zamanla devrinin en önde gelen edipleri arasında girdiği anlaşılan al-Vaşşâ'dan rivâyet edenler arasında al-Mu'tamid 'ala' Allâh'ın annesi Hallâfe'nin câriyesi Munya (al-Kâtiba, bk. *İnbâh*, III, 61) de vardır (bk. *Târîh Bağdâd*, I, 253 v.d.; ayrıca krş. *İnbâh*, III, 61 v.d.).

Yâkût'un al-Vaşşâ'dan bahsederken "Ahhârî" tâbirini kullanması, onun kitaplarının muhtevâsı dikkate alınınca daha da iyi anlaşılır. Gerçekten de kaynakların hemen hepsinin "Güzel tasnifler sâhibi" diye bahsettikleri al-Vaşşâ'nın, islâmî edebiyatın adab, nahiv, lügat ve tarih gibi birbirinden farklı sâhalarıyla meşgul olduğu görülmektedir. Onun Arap nahvine dâir *K. Muhtaşar fi'l-nahv*, *K. al-câmi' fi'l-nahv* adlı eserleri bize kadar gelmemiştir. Bu meydana mütâlaa edilebilecek *K. fi'l-makşûr va'l-mamdûd*'unun bir nüshası Lâleli Kütüphanesi (nr. 3740, bk. *GAL*, Suppl., I, 189; *MO*, VII, 107) 'nde bulunmaktadır. *K. al-Muzakkar va'l-mu'anna's* 'i (bk. *al-Fihrist*, 85; *Mu'cam al-udabâ'*, VII, 133; *İnbâh*, III, 62; N. M. Çetin, *Arâçça'da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dair Müstakîl Eserler, Şarkiyat Mecmuası*, I, 89-119, nr. 16) ile hâlen elimizde bulunmayan *K. al-Firağ* 'ı, *K. Halk al-insân* 'ı, *K. Halk al-Faras* 'i ve *K. al-Muşallaş* 'i lügat sâhasındaki çalışmaları ile ilgili görülmektedir.

O, "Ahhârî" nisbesini, içinde, III. (IX.) asırda ve bilhassa Basra'da görülen Zenc [b.bk.] hareketinin önderine dâir haberleri topladığı anlaşılan *K. Ahbâr Şâhib al-Zanc* 'den ziyâde, *K. Ahbâr al-mutazarrifât* 'ı ile kazanmış olmalıdır. İçinde zoraki zariflerin tarihçe ve maalesef elimizde değildir.

al-Vaşşâ, *adab* içinde mütâlaa edilebilecek bu son eserinin yanı sıra, aynı mevzuda mâhiyetinin tesbitine isimlerinin de pek fazla bir vuzuh getirmedığı *K. al-Sulvân*, *Kitab al-Muzahhab*, *K. Silâlet al-zahab*, *K. hudûd al-furâf al-kabir*, *K. al-Zâhir va'l-azhâr*, *K. Zahrat al-riyâz* adlı eserler de kaleme almıştır. İbn al-Kiftî, bunlar arasında sonuncusunun bir nüshasını ele geçirdiğini söylemekte, ayrıca eserin, müellifin kendi hattıyla, 10 cilt tutacak kadar hacimli olduğunu söylediğini ve bu eserin, al-Vaşşâ'nın edebiyata dair geniş ve derin vukûfunu göstererek şekilde muhtelif manzum ve mensur parçalar ihtivâ ettiğini kaydetmektedir.

al-Vaşşâ'nın şiirle ilgisi, *K. al-muvaşşah*, *Ahhâr Abi Nuwâs* (bk. *GAS*, II, 545) ve büyük bir ihtimalle *al-Hanin ila'l-avfân* adlı eserlerinde görülmektedir. Tarihle ilgisini gösteren mezkûr *Ahhâr Şâhibi al-Zanc* yanında siyâsî tarihe âit olduğu anlaşılan *Vaşşâ'a Mulûk al-'Arap min avlâd al-Malik Kahtân b. Hüd al-Nabî* 'si de (müellifi hakkında ihtilaf olan bu eser için bk. *GAL*, Suppl., I, 189; *GAS*, II, 532), hatırlatılmalıdır; bu sonuncu eser, 1332'de Bağdad'da basılmıştır.

al-Kiftî'nin belâgata dâir kabûl ettiği *K. al-Fâzil* 'in tam adı, *Târîh Bağdâd* 'ın nâşiri Muhammed Amin al-Hanci'ye göre, *K. al-Fâzil min al-adab al-kâmil* olup (bk. *Târîh Bağdâd*, I, 254), birer nüshası İskenderiye Belediye Meclisi Kütüphanesi ile Kudüs'te Hâlidîye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayrıca bk. *GAS*, II, 82). Onun kaynaklarda *Tafriç al-muhac va sabab al-vuşûl ila'l-farac* (diğer adı *Surûr al-muhac fi rasâ'i'l-ahbâb*, bk. *Rayhânât al-adab*, VI, 318) şeklinde geçen eseri, bir mektuplar mecmuası olup (müellif bu eserini *K. al-Muvaşşâ* 'sında sâdece "*Farac al-muhac*" diye zikreder, s. 198), günümüze kadar gelmiş ve basılmıştır (Kahire, 1900; krş. *GAL*, I, 124; bk. s. 189).

Bugün için al-Vaşşâ, daha ziyâde kendisinin *adab* 'e dâir görüşlerini öğrenmemize imkân veren eseri *K. al-Muvaşşâ* 'sı ile tanınmaktadır. al-Kiftî'nin belâgata dâir bir eser diye târif ettiği bu kitab (*İnbâh*, III, 62) 'ın, diğer adı da *K. al-zarf va'l-zurafâ* 'dır. Eserinin mukaddimesinde, kitabını edebin mevzuları içinde, okuyucuda usanç uyandırmayacak derecede muhtasar bir şekilde kaleme aldığını söyleyen ve bunu muhtelif vesilelerle tekrar eden (bk. msl. s. 159) müellif, edibin ihtiyaç duyduğu ve beğendiği şeylerden bahsettiğini (s. 4) kaydetmektedir. Esâsen kitabın ilk bölümü de edebin târiflerine ayrılmıştır. Sonraki bölümleri arasında dost seçimi, Allah uğrunda birbirlerini sevenlerin evsâfı, arkadaşlara karşı güler yüzlü davranış, müriyyet, vaatlere bağlılık, sır saklama, zarâfetin yolları, sevgide iffet, kontrolsüz arzu ve isteklerin frenlenmesi, zarif erkek ve hanımların giyim ve süslenmedeki davranışları, elmanın onların nazarında gördüğü kabûl, bu uğurda edip ve şâirlerin söyledikleri, Peygamber'in de düşkün olduğu diş ve ağır temizliği (*misvâk*) ile ilgili şiirler, edeb ve zarâfet sâhiplerinin mektuplarında kullandıkları ifâdeler, hitap şekilleri v.b. hatırlatılabilir. İçinde muâsır birçok edip ve şâirden rivâyetler de bulunan ve onun kuvvetini, hadislere dayanan dinî bir ahlâktan alan *adab* 'e dâir görüşlerini de aktettiren *K. al-Muvaşşâ* 'sının dikkate değer bir tarafı ise, müellifin edebiyat tarihlerinde görülmeyen bazı eserlerini de zikretmesidir. Nitekim bu arada onun *K. al-bass va'l-hişş* (s. 46) ve *K. al-Tuffâha* (s. 180) 'si ile içinde gülün husûsiyetlerini dile getirdiğini söylediği *K. al-ikd* (s. 180) 'i görülmektedir.

Bibliyografya: Metin içinde gösterilmiştir.

(A. S. FURAT.)

VETED. VATAD veya VATİD (A., c. *avtâd*) Arûzda ikisi harekeli biri sâkin olmak üzere üç sessiz harften ibâret ses ünitelerine delâlet eden bir ıstılâh olup, lügat mânası "kazık" tır. Kelimenin al-Halil tarafından seçilişi, *sabab* ("ip"), *arûz* ("çadırın orta

direği"), *mişra'* ("kapı kanadı") ıstılâhlarının da açıkça gösterdiği gibi, *bayt al-şî'r* ("şiirine, nazmin beyti, evi") *bayt al-şar'* ("kıldan ev, çadır") temsili ile alâkalıdır.

al-Halil, nazmin vezin bakımından âhengini te'min eden yapısını tahlil ve tedkik ederken, beytin yazılı şeklini esas almıştır. Onun usûlünde nazmin, bu bakımdan ayrılabilen en küçük unsurları *mutaharrik* ("harekeli, yâni bir kısa sesli almuş") veya *sâkin* (kapalı bir hece sonunda bulunan) sessiz harflerdir. Esâsen Arap alfabesinde -biri hâriç-yalnız sessizlere delâlet eden harfler vardır. Dilin yapısı göz önünde bulundurularak, harekeli ve sâkin harflerle yazıda müşâhede edilen bir takım ses gruplaşmaları tesbit edilmiştir: ilki harekeli, sonuncusu sâkin iki sessiz harfe "hafif sebep" (*al-sabab al-hafif*), birbirini tâkiben iki sessiz harfe "ağır sebep" (*al-sabab al-sâkil*), bu arada üç sessiz harften meydana gelen ünitelere de "veted" (*vatad*) denmiştir. Vetedin iki çeşidi olup, ilk ikisi harekeli, sonuncusu sâkin üç sessiz "birleşik veted" (*al-vatad al-macmû'* veya *al-vatad al-mağrûn*), araları bir sâkinle ayrılmış iki harekeli sessiz "ayrılmış veted" (*al-vatad al-mafrûk*) adını alır. Sonuncusu sâkin olmak üzere dört ve beş sessiz harfin birleşmesinden hâsıl olan gruplaşmalara da küçük (*sugrâ*) ve büyük (*hubrâ*) *fâsıla* [b. bk.] denmişse de, bunları, sebeplere ve vetedlere ayırmak da mümkündür.

Sekiz ana tefîlenin (*al-uşûl*) ve bunlardan türeyen çok sayıda cüz'ün (*al-furû'*) bünyesi, bu gruplaşmalara dayanır ve bunlarla tahlil ve izâh edilir. Meselâ *fâ'ilun* bir hafif sebep ile bir birleşik vetedden (: *fâ'ilun*) meydana gelmiştir. Bu tefîledeki sebep ve vetedin yer değiştirmiş şekli ise, *fa'ulun* (*fa'û-lun*) 'u verir. *Mustaf'ilun*, iki hafif sebep ve bir birleşik vetedden (: *mus-taf'ilun*) hâsıl olmuştur. *Ma'ûlâtu* ise, yine iki hafif sebep ve bir ayrılmış vetedden (*ma'û-lâtu*) teşekkül eder.

Bibliyografya: İbn 'Abd Rabbîhi, *al-İkd al-farid* (nşr. A. Amin, A. Zayn, İ. al-Abyârî), Kahire, 1365/1946, V, 425 v.d.; Şams al-Din Muhammed b. Kays al-Râzi, *al-Mu'cam fi ma'âyir aş'âr al-'Acam* (nşr. M. Rażavî), Tahran 1338/1960, s. 33 v.d.; al-Rundi, *al-Vâfi fi nazm al-kavâfi*, (TTK kütüp. M. Tancî kitapları), var. 99b v.d.; Babür Şâh, *Arûz Risâlesi* (Moskova, 1972), var. 1a, 3b; al-Taḥānāvî, *Kaşşâf iştilâhât al-funûn* (Kalküte, 1854), s. 1452 v.d. (*vatad* 'in hey'et ve remil ilimleriyle tasavvufî taşıdığı ıstılâhî mânalarını da verir); A. Hamdi, *Teshîlû'l-arûz* (İstanbul, 1289), s. 24 v.d.; Ali Cemâleddin, *Arûz-i Türkî* (İstanbul, 1292), s. 8; Ayrıca bilgi ve tafsîlatlı bibliyografya için bk. *IA* ve *KTIA*, mad. ARÖZ.

(NİHAD M. ÇETİN.)

VE'VÂ. AL-VA-VÂ', ABU'L-FARAC MUHAMMED B. AHMAD AL-GASSÂNÎ AL-DİMÂŞKÎ. Hamdânilerden Sayf al-Davla zamanında (324-356=935-967) yaşamış ikinci derecede bir Arap şâiri olup, büyük bir ihtimalle 370 (980) senesinden sonra (kaynaklar arasında İbn Şâkir al-Kutubî (ölm. 764=1363) ise, şâirin vefat yılı olarak 390=999 tarihini vermektedir [bk. *Favât*, II, 306]. Ancak *Divân* 'ının nâşiri Sâmi al-Dahhân, hâmisî al-Şarîf al-Akîkî'nin 378=988'de vefatı üzerine şâirin herhangi bir mersiye yazmayışını dikkate almak sûretiyle, onun ölüm yılı olarak 370=980 yılını tercih etmektedir. [bk. *Divân, muḥaddima*, s. 10.] Şam'da vefat etmiştir. Şâirin al-Dimaşkı nisbesini, o sıralarda Dimaşk denilen Şam şehrinde doğduğu için mi, yoksa bu şehirde yetişmiş olması ve kalması sebebiyle mi aldığı pek bilinmiyor. Ancak, al-Zahabî'nin şâir hakkında: "Şam'ın en iyilerindendir, devrinde Şamlılar arasında onun benzeri yoktur" şeklindeki ifâdesine dayanılarak onun bu şehirde yetişmiş olabileceği düşünülebilir (Sâmi al-Dahhân, *Divân, muḥaddima*, s. 9; *al-Kavâkib al-durriya*, var. 112b). Şâirin resmî şahıslara kasideler yazıncaya kadar hayatını, devrinde yaşamış ve ilgilendiği mesleklerden dolayı al-Raffâ', al-Babzâ ve al-Habbâz lekabları almış bâzı şâir ve edipler gibi, çalışarak kazandığı, ancak onun, küçüklüğünden beri şiire ilgi duyduğu ve boş vakitlerini 'Umar b. Rabî'a, İbn al-Mu'tazz, Abû Tammâm ve al-Mutanabbî (aş. bk.) gibi şâirlerin divanlarıyla meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Arap âlimleri, umûmiyetle onu Sayf al-Davla'nın sarayında yaşamış bir şâir olarak gösterirler. Kendisi Şam'ı hiç terketmediğine göre, onun, bu hâmiyile 333 (945) veya 335 (946) 'te bu şehirde tanışması, kasidelerini ona, burada takdim etmiş olması muhtemeldir (Sayf al-Davla'ye yazdığı dört kasidesi ve bir gazeli için bk. *Divân*, s. 16, 24, 28, 125, 220). Sayf al-Davla, başka şâirlere olduğu gibi al-Va'vâ'ya karşı da cömert davranmıştır. Bu arada sarayda bulunuşu divânında terennüm ettiği eğlence hayatına zemin hazırlamıştır.

al-Va'vâ'nın ikinci hâmisî, kendisine uzun şiirlerinin yarısını ithaf ettiği Şamlı şerîf Abû'l-Kâsim Ahmed b. Hasan b. Ahmed b. 'Alî al-Akîkî (368-378=978-988) 'dir. Şâirin, nûn revlî, 41 beyitlik kasidesini (bk. *Divân*, nr. 245), ilk şiiri olarak gösteren al-Kiftî, bu kasidenin Şamlılar arasında yaygın olduğunu söylüyor (Sâmi al-Dahhân, *Divân, muḥaddima*, s. 11. *al-Muhammed*, var. 14a). *Divân* 'ın nâşiri al-Dahhân, al-Kiftî'nin bu ifâdesini, şâirin, içlerinde Şam'ın ileri gelenlerinin de bulunduğu bir toplantıda al-Şarîf al-Akîkî'ye, Dâr al-Akîkî denilen meşhur evinde okuduğu ilk şiir diye anlamak gerektiğini, yoksa onun daha önce de bâzı şiirler söylediğini kabûl etmek gerektiğini kayıd ve mezkûr şiirin, daha önceki şâirlerden izler taşıdığını ve ça-

ize almak gayesiyle söylendiğini ilâve eder (*Dîvân, muhaddima*, göst. yer.). al-Va'vâ'nın bu hâminine, zamanları tesbit edilemeyen dört kasidesi (bk. *Dîvân*, s. 11, 94, 191, 214) daha vardır. Bu şiirlerde al-Şarîf al-Akîkî, çok cömert ve Peygamber âilesinden biri olarak tasvif edilir.

Şâirin, medhettiği bu iki zâtın ihسانlarıyla, hayatını değiştirdiği ve Şam'ın eğlence meclislerine devamla başladığı, dîvânında yer alan şiirlerinden anlaşılmaktadır (bk. *Dîvân*, s. 86). Nitekim dîvânında, bu eğlence hayatının zararından şikâyet etmekte ve Allah'tan mağfiret dilemektedir (bk. s. 206).

al-Va'vâ'nın, şiirlerinde mütedil bir şîlik temâyülü sezilir. Onun kuvvetli olduğu taraf kasideleri değildir. O, dâhili bir plana sâhip klasik kasidelerden farklı olarak, iç yapısını, kendi mizaç ve arzularıyla hayli değiştirmiş olduğu şiirlerinde, Abû Tamâm'ın, yahut kendisinden doğrudan doğruya iktibaslarla bulunduğu açıkça görülen muâsırı al-Mutanabbî'nin izinde yürümüştür. Şâirin aşk, şarap ve tabiat mevzularında kaleme aldığı kısa şiirler daha başarılıdır. Bununla beraber bu şiirler de büyük bir orijinallik göstermez ve İbn al-Mu'tazz'ın benzer şiirlerini andırırlar. Fakat buna rağmen yine de muayyen bir tazelik ve çeşni arzederler. Burada, *dîvân*'ında mevcut bütün şiirlerin zevk ve eğlenceyi terennüm ettikleri, içlerinde düşünce hayatıyla ilgili herhangi bir mısra bulunmadığı da unutulmamalıdır. Onun aşk şiirlerinin, çoğu, 3-6 beyit arasında değişir (bk. msl. *Dîvân*, s. 46-49), bu arada uzun manzumelere de (bk. msl. s. 157 v.d.) rastlanır. Bu şiirlerinde şâir, aşkta talihsiz, olduğunu kabul ve hayatı ancak sevgilinin yanında bulacağını ifade etmektedir. Bütün talihsizliğine karşı teselli içki ve mûsikî meclislerinde bulmağa çalışır.

al-Va'vâ, bazı bahisleri tercih edip, kullanmada, bir dereceye kadar kendisine has bir durum arzeder (*Dîvân*'ında en çok görülen bahirler *favâil*, *kâmil*, *basîf* 'tir. Bu arada *hafîf*, *munsarih*, *sari* ve *ramal* 'i kullandığı da görülür).

al-Va'vâ muâsırları tarafından sevilmişti (Muhahhar müellifler, umûmiyetle onu, tekellüften uzak, yaradılıştan şâir olarak kabul ederler, bk. msl. İbn Şâkir al-Kutubî, *Favât al-vafayât*, II, 301; ayrıca bk. Şa'alibî, *Yatima*, I, 206-214). al-Sa'alibî, 385 (995) 'te Nîşâpûr'da onun *dîvân*'ının bir nüshasından faydalanmış, al-Harîrî, onun bu şiiri üzerinde bir makâme yazmıştı. O, 1001 gece masallarında da zikredilmiştir (krş. J. Horovitz, *Edw. Sachau. Festschrift*, Berlin, 1915, s. 378).

Onun *Dîvân*'ı, daha sonraki bir devirde sâdece Mekke ve Kahire'de değil, Mağrib'te de istinsah edilmişti (Bugün al-Va'vâ'nın *Dîvân*'ının 12 yazması elimizdedir. bk. Sâmi al-Dahhân, *Dîvân, muhaddima*, s. 47-52; *GAS*, II, 498-98; *Dîvân*'ı, I. Kratschkowsky tarafından, Rusça'ya tercüme ve

bir tetkikle birlikte Petersburg'ta [1914] basılmıştır. I. Kratschkowsky'nin bu tetkikinin Almanca tercümesi için bk. W. Ebermann, *Islamica*, 1927, III, 238-241. *Dîvân*'ının neşirleri bk. bk. *GAS*, II, 499).

Bibliyografya: *Dîvân al-Va'vâ al-Dimaşî Abî'l-Farac, Muhammed b. Ahmed al-Gassânî al-Maşhûr Bi'l-Va'vâ al-Dimaşî* (nşr. Sâmi al-Dahhân, 1369=1950); al-Sa'alibî, *Yatima al-dahr*, I, 205-214; al-Safadî, *Vâfi* (nşr. S. Dederling) İstanbul, 1949; İbn Şâkir al-Kutubî, *Favât al-vafayât* (nşr. Muhammed Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamid), Kahire, 1951, II, 301-306; al-A'lâm, VI, 204; *Mu'cam al-mu'allifin*, VIII, 307; *GAS*, II, 498 v.d.; *EI*, mad. AL-WA'WÂ' (AHMED SUPHI FURAT.)

VEYSİ (1561-1628), Osmanlı edip ve şâiri, asıl adı Üveys b. Mehmed olup, daha çok Veysî mahlası ile tanınmıştır. Kadı Mehmed Efendi'nin oğlu olan Veysî, 969 (1561/1562) 'da Alâşehir'de doğmuştur. Şâir Makâlî Mustafa Bey (ölm. 1584) 'in yeğeni de olan Veysî, medrese tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek devrin meşhur âlimlerinden Sâlih ve Ahmed Efendilerden ders aldı. Mehmed Şerif Paşa'nın Mısır vâilîliği sırasında divan kâtibi ve Vezir Ali Paşa'nın Macar seferindeki serdarlığı sırasında da ordu-yı hümayûn kadısı oldu. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinde (Mısır'da Reşid'de, Anadolu ve Rumeli'de Akhisar, Tire, Alâşehir, Serez, Tekfurdağı, Gümnülcine ve Üsküb) kadılıklarda, Aydın ve Saruhan'da da emval müfettişliğinde bulundu. 1037 (1628) 'de yedinci defa kadılık yaptığı Üsküb'de 68 yaşında iken öldü (Vefatına dair Nav'i-zâde Atâî'nin düşürdüğü tarih için bk. *Zeyl-i Şakâ'ik*, s. 715; krş. *OM*, II, 477; *SO*, IV, 619).

XVII. yüzyılın, Nergisi (ölm. 1634) yanında tanınmış diğer nâsirlerinden biri de Veysî olup, ifadesi, muâsırı Nergisi'ye nazaran daha sâde ve daha az külfetli olmakla beraber, yine de yabancı kelimelerle oldukça doludur ve kolay anlaşılmaz. Mensur eserlerinde bile, teşbih, istiâre, çeşitli tenâsüb, seci' ve cinas v.s. gibi bütün edebî sanatları kullanmıştır. İnşadâli başarısını, uzun süre devam ettirmiş ve devrinde nesrin en büyük ustası sayılmıştır. Atâî, onun nesir üslûbunun, nazmına göre daha kusursuz olduğunu kaydeder (*Zeyl-i Şakâ'ik*, I, 715).

Eserleri: Oldukça verimli bir şâir ve edip olan Veysî'nin en tanınmış eserleri şunlardır: *Siyer-i Veysî*; diğer adı *Durrat al-tâc fî şîrat şâhib al-Mî'râc* olan bu eseri, Veysî tamamlıyamadı. Eser, Mekki ve Medeni olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. I. cild Peygamber'in doğumundan Hicreti'ne, II. cild, Hicret'ten Bedir savaşına kadarki hadiseleri ihtivâ eder. Bu esere, Nev'î zâde Atâî (ölm. 1635) ve Nâbî (ölm. 1712) tarafından zeyiller yazılmıştır.

Bunlardan sâdece Nâbî'ninki tamam olup, diğerleri yarıda kalmıştır. Nâbî'nin zeyli, Hicret'in ikinci senesinde Banî Kaynuka vak'asından başlayıp, Mekke'nin fethine kadar Peygamber'in gazâlarından bahseder. Bu eser, Veysî'nin *Siyer* ile birlikte 1245 (1829) 'te ve daha sonra ayrı olarak 1284 (1867) 'te basılmıştır. Nâbî, *Siyer-i Veysî* 'nin ikinci zeyli olan *Zayl zayl al-Nâbî* 'sini yirmi yıl bir aradan sonra kaleme almıştır. Bu iki zeyil, bazı nüshalarda birlikte, bazıları ise ayrı ayrı görülmektedir (*Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 417).

Nâbî'nin zeyline Nazmî-zâde (ölm. 1722) de bir zeyil yazmıştır.

2. *Hâb-nâme*, yazıldığı asrın tipik bir nesir örneği olup, dili itibâriyle *Siyer* ve *Münşeat-ı Veysî* 'den daha sâde ve açıktır. Ahmed I. ile Büyük İskender'in rüyada karşılıklı konuşmalarını ihtivâ eden bu eserde, Âdem zamanından beri dünyada yapılan kötülükler hikâyelerle anlatılmaktadır. Uzun zaman kadılık yapmış olan Veysî, bu eseriyle, devlet memurluklarına ehliyetli insanlar getirilmediği takdirde, dünyanın kötülüklerden kurtulamayacağını anlatmıştır. Eser, bu bakımdan bir nevî siyâsetnâme sayılabilir. Ahmed I. 'e takdim edilen bu eser de basılmıştır (Bulak, 1252; İstanbul, 1263, 1293 ve ayrıca külliyat içinde). Bursalı Mehmed Tahir, Veysî'nin *Vâkî'a-nâma* adlı ayrı bir eseri olduğunu kaydetmekte ise de, bu eser *Habnâme* 'nin diğer bir adır (Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Türkçe Yazmalar Kataloğu*, I, 192 v.d.).

3. *Marac al-Bahreyn fî acviba 'alâ itirâzat al-Cavharî*, *Kâmûs* müellifi Macd al-Dîn Firûzâbâdî (ölm. 1414) 'nin, *at-Şihâh fî'l-luğa* sâhibi Abû Naşr İsmâ'îl b. Hâmmad al-Cavharî (ölm. 1010) 'ye yaptığı itirazlara verilen cevaplar olup, Arapça olarak yazılmıştır; eserin müellif hattı ile olan bir nüshası Rağıp Paşa Kütüp., nr. 1239/1415 'te'dir.

4. *Dustûr al-amal* veya diğer adıyla *Şehâdetnâme*, dinî konuları ve menkıbeleri ihtivâ eder. Eserde, imanın beş rûknü mukayese ve sonunda kelime-i şehâdet hepsine tercih edilir. Bu eser, iki defa basılmıştır (İstanbul, 1283 ve 1286).

5. *Risâla-i 'Amr b. al-'Âs*, Veysî'nin Mısır'da kadı iken 1000 (1591/1592) tarihinde Okçu-zâde Mehmed Paşa'ya gönderdiği bu eser, 'Amr b. al-'Âs (ölm. 664) 'ın Mısır'ı fethini anlatır.

6. *Futûh-i Mişr*, tamamlanmamış olup, Mısır tarihi ile ilgili bir eserdir.

7. *Dîvân* (Topkapı Sarayı, Revan Ktp., nr. 776).

8. *Tevenâme*, Zeyniye tarikatının piri Zayn al-Dîn-i Hıvâfi'nin hikmet ve sözlerini ihtivâ eder.

9. *Münşeat*, müellifin hayatı ile ilgili bir takım bilgileri de içine alan bu eserde, Veysî'nin Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin şeyhülislâmlığını ve Cemâli-zâde'ye, mansıb tevcihi dolayısıyla yazdığı tebrikler, istidânâmesi, şâir Nergisi-zâde ile

mektuplaşmaları, yakın dostlarına gönderdiği mektuplar, Muallim-i Sultânî Şeyhülislâm Mehmed Efendi'ye bayram tebriki, Sadrî'l-ulemâ Sümbül Ali Efendi'ye yazdığı afv mektupları bulunmaktadır.

10. *Çurât al-'Âsır fî tafsîr Şûrat al-Naşr*, 'Âsır süresinin tefsirinden ibârettir (*OM*, II, 478).

11. *Hadiyat al-Muhtâşîn va tazkîrat al-muhtâşîn*, ahlâka dâir bir eser olup, basılmamıştır.

Yukarıda adı geçen eserlerden *Siyer*, *Hâb-nâme*, *Münşeat* ve *Şehâdet-nâme*, bir külliyat hâlinde bir arada basılmıştır (İstanbul, 1281).

Bibliyografya: 'Atâî, *Zayl-i Şakâ'ik-i nu'mâniya*, s. 713; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 107; ayn. mll., *Keşfü'z-zûnûn*, I, 738, v.d., 754, 819; II, 1653; Rızâ, *Tezkire*, s. 101; Bursalı Mehmed Tahir, *OM*, II, 477 v.d.; Mehmed Süreyyâ, *SO*, IV, 619 v.d.; Ş. Sâmi, *Kâmûs al-a'lâm*, IV, 4713; Ahmed Rif'at, *Lugât-ı Târihiye ve Coğrafiye*, VII, 132; H. F. V. Diez, *Fundgruben des Orients, Ermahnung an Islambol oder Straßgricht des türkischen Dichters Uweissi über die Ausartung der Osmanen* (Berlin, 1811), III, 249-274; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Osman. Dichtkunst*, III, 203; ayn. mll., *GOR*, V, 100, 663; IX, 206; Gibb, *Hist. Ott. Poetry*, III, 208-218; Babinger, *GOW*, s. 153 v.d.; Zehra Öztürk, *Siyer-i Veysî Zeyli*, Mezuniyet tezi, İstanbul, 1979, Türkiye Enstitüsü, nr. 2074; Hayriye Deryan, *Habnâme-i Veysî*, Mezuniyet tezi, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi (İstanbul, 1961), Türkiye Enstitüsü, nr. 571; Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Türkçe Yazmalar Kataloğu* (İstanbul, 1961), I, 192 v.d., 358, 364; II, 86, 138; Ağâh Sırrı Levend, *Edebiyat Tarihi Dersleri* (Tanzimata Kadar), İstanbul, 1935, 3. baskı, s. 283 v.d.; Sadettin Nüzhet, *Tanzimata Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Nümûneleri* (İstanbul, 1931), s. 369; *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu* (İstanbul, 1943), s. 308 v.d., 373, 383-387, 410-417.

(M. KANAR.)

VEZÂRET. [Bk. VEZİR.]

VEZİR, aslında Farsça olup, *Âvesta* 'da *vicira* (karar vermek, hükmetmek), Pehlevî dilinde *v (i) şir* (hüküm, karar) kelimelerinden Arapça'ya, oradan da Araplaşmış şekli ile tekrar Farsça'ya geçmiş bir kelimedir. Arapça'da *v z r* ("yüklendi") kökünden gelen bu kelime, pâdişâhın hemen hemen bütün işlerini yüklenen ve hükümdarlıkla ilgili meselelerde görüş ve tedbiri ile ona yardımcı olan kimse (*Kâmûs Tercümesi*, II, 741) mânasına gelir. Devlet me'muru olarak vezir, icrâî, teşriî ve kazâî selâhiyetleri kayıtsız şartsız elinde bulunduran ve hükümdârın vekili sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idâre eden en yüksek kimsedir.

Abbâsîlere gelinceye kadar, gerek, Peygamber ve dört halife, gerek bilhassa Şam ve Endülüs'teki Emevîler devirlerinde, aynen olmasa bile, ona benzer bir vazifeyi gören kimseler vardı. Ancak bunlara vezîr adı verilmiyordu. Vezîrlik müessesesi gerçek mânada, Abbâsîler devrinde ortaya çıktı. Tamamen İran menşeli olan bu müessesede, vezîrin vazifesi, Sâsânîlerdeki *Vazurg Framâhâr* (hükümdarın mühürünü taşıyan mutlak vekili) 'inki ile aynı idi (A. Christensen, *L'Empire des sassanides*, s. 33). Başlangıçta sınırlı olan işlerin zamanla artması ile birlikte, hükümdarın, mutlak vekili olan zât, me'sûl bulunduğu vazifelerin bir kısmını, kendi vekilleri olan diğer vezîrlere devretmek zorunda kalmış, kendisi de bunların başı olmuştur. Ancak bu arada, mâlî işlerle ilgili Dîvân-ı muhâsebât ile, halifenin mahremiyet isteyen yazışma işleri de vezîrin vazifelerine eklenmiştir (bk. C. Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I, 132; M. F. Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri*, s. 45). Bunlar arasında gizlilik isteyen yazışmalar başlangıçta *kâtib* adı verilen bir me'mur tarafından yürütülmüş, sonradan bu iş, vezîre intikal etmiştir. İşlerin artması ile birlikte, vezîr tarafından bir inşâ dairesi kurulup bu yazışmalar oraya bırakılmıştır.

Kaynaklarda bu vezîrlerin başlangıçta ne şekilde tayin edildiklerine dair açık bir bilgi yoktur. Ancak IV. (X.) asrın başlarına ait bazı eserlerde vezîr tayini için halifenin önceden bu vazifeyi yapabilecek kimselerle ilgili bir namzetler listesi hazırladığı ve bunu güvendiği bir kimseye gösterdikten sonra tayini yaptığı anlaşılmaktadır (bk. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, s. 82). Vezîr tayin edilen zâta halife huzûrunda hil'at giydirilir; ayrıca kılıç da kuşatılırdı (İbn al-Fuâtî, *al-Havâdiş al-câmi'a*, Bağdad, 1351, s. 34). Bu devirde tayin edilen vezîrlere, 5.000-7.000, ayrıca diğer me'murlardan farklı olarak çocuklarına da 500 dinar veriliyordu (bk. ayn. esr., s. 80). Vezîr, sabahın erken saatlerinde makamına gelir, yardımcılara gereken emirleri verir ve gece geç vakitlere kadar da hazırlanan işleri gözden geçirirdi. Mühim evraklardan birer kopyayı da, halefine devretmek üzere kendi arşivinde saklardı (ayn. esr., s. 81). Vezîrlere, *darrâ'a* adı verilen siyah bir cübbe ve cübbe altına giyilen bir boy gömleği (*hamîş*) ve onun altında da *mubattâna* denilen bir iç gömlek ile ayakkabı (*huff*) giyerlerdi. Sarayda yapılan törenlerde ise, saray elbisesi giyerler, kemerlerine bir kılıç takarlardı, başlarına siyah bir sarık sararlardı. III. (IX.) asrın sonlarındaki, vezîrlerin günlük faaliyetlerini gösteren bazı kayıtlar bulunmaktadır. Nitekim bunlardan birine (Şâbuştî, *Kittâb al-diyyârât*, yazma, Berlin, 8321, var. 1186) göre, vezîr sabah namazından sonra, kendisine günaydın diyenleri kabul eder, sonra atla halifenin sarayına gider, halifenin huzûrunda dört saat bir süre ile yapılan işleri arz eder, sonra evine döner, yemeğini

yiyip uyurdu. Öğleden sonra mâlî işlerle meşgul olur; kendisine günlük gelir ve giderlerin bir blançosu sunulur, arkasından sohbet edilir ve istirahat edilir. IV. (X.) asrın başlarında hâkimiyeti ellerine geçiren Büveyhîler devrindeki vezîrlerin durumu hakkında da bazı kayıtlara rastlanılmaktadır. Nitekim bu asrın ortalarında vezîrlerin güneş doğmadan önce mum ve meşalelerle işlerine gittikleri, V. (XI.) asrın ortalarında da (Yâkût, *Irşâd*, V, 358), vezîrin sabahleyin, güneş doğar doğmaz makamına gidip, saat 10'da evine döndüğü, öğleye kadar yalnız kaldığı, öğleden sonra da, kendi isteğine göre hareket ettiği görülmektedir (al-Subkî, *Tabâkât*, III, 141). Yine IV. (X.) asrın başlarında pazartesi ve perşembe günleri pâdişah tarafından kabul edilmek üzere, vezîrin dört yakın iş arkadaşıyla birlikte saraya gittiği ve bu sırada kendisine yaya ve atlı olmak üzere 200 kadar askerin refâket ettiği anlaşılmaktadır (K. al-vuzarâ, s. 121). İslâm tarihinde doğrudan doğruya vezîrlik unvanı ile iş başına getirilen ilk kimse, Abbâsîler devrindeki Abû Salama Hafş b. Sulaymân al-Hallâl (ölm. 750)'dir. Büveyhîlerin, 334 (946)'te halifelerde olduğu gibi bir vezîre karşılık vezîr edinmeleri, Bağdad'daki vezîr tarafından iyi karşılanmamıştı (İbn Miskavayh, *Tacâ-rib al-umam*, VII, 125; krş. Mez, ayn. esr., s. 84). Bunlardan Azud al-Davla, vezîrlik müessesesine bir yenilik getirerek, bir yerine iki vezîr tayin etmişti. Bunlardan biri, hristiyan olan İbn Manşûr Naşr b. Hârûn, diğeri Mu'tahhar b. 'Abd Allâh'dı. 'Azud al-Davla'nın oğlu olup, Şîrâz'da büküm süren Bahâ' al-Davla de babasının izinde giderek iki vezîr tayin etmişti.

Abbâsîlerde vezîrlik, *Vazârat al-ta'vîz* ve *Vazârat al-tanfîz* olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ilki, devlet işlerini, kendi görüş ve ihtihâd ile yürütmek için seçilen vezîrin mansıbını ifâde ederdi. Bu vazifeyi üzerine alan vezîr, devletin bütün işlerini görür, sâdece 1. veliahdîliğe, 2. halifenin tayin ettiği me'murları azle, 3. Dinî liderlik (*imâmat*)'ten istifâya karışmazdı; ikincisinin vazifesi ise, halifenin verdiği bütün emirleri yerine getirmek (*tanfîz*)'ten ibâretti. Ancak işlerin fazlalığı dolayısıyla, askeriye ve maliye ile ilgili konulara bakmak üzere ayrı ayrı iki vezîr tayin edildiği halde, *Vazârat al-ta'vîz*'a sâdece tek kişi tayin edilirdi (Corci Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiye tarihi*, I, 134, 136).

IV. (X.) asrın başlarında Abbâsî vezîrlerinin büyük servetlere sâhip oldukları, âdeta küçük birer şehir mâhiyetinde olan saraylarda yaşadıkları anlaşılmaktadır (tafsilât için bk. Mez ayn. esr., s. 87 v.d.). Bu vezîrlerin arasında 'Alî b. 'İşâ gibi dindar ve çok mütevâzi bir hayat süren kimseler de vardı. Ayrıca yine bunlar arasında, bu mevkî meslek dışından gelenler de bulunurdu. Buna mukabil bu asrın sonlarına doğru, aynı zamanda Arap edebiyatında büyük edip olarak tanınmış al-Şâhib İbn

'Abdâd (ölm. 385=995), İbn al-'Amîd ([b.bk.], ölm. 360=974) gibi simalar da bulunuyordu.

V. (XI.) asrın başlarında Bağdad'da, *vazîr al-vuzarâ* lekabına rastlanmakta olup, kısa bir süre sonra bu lekabın Mısır'da da kullanıldığı görülmektedir. Aynı sıralarda Bağdad'da vezîre verilen diğer lekâplar arasında 'Alam al-Dîn, Sa'd al-Davla, Amin al-Mulk, Şaraf al-mulk gibi lekâplara da rastlanır. Hilâl al-Şâbi (*K. al-vuzarâ*, s. 3) bu devir halifelerinin vezîrleri ile Büveyhî vezîrlerinden ayrı ayrı bahseder.

Mısır'da Fâtîmîler devrinde vezîr unvanını ilk alan ve 365 (978)'te vezîr olan yahudi asıllı İbn Killis [b.bk.]'tir. Bundan sonra bir süre, bu unvanı taşıyan bir zâta rastlanmaz. al-'Azîz devrinde (365-386=975-996) ilk defa rastlanan bu unvan daha sonra halife al-Zâhir devrinde (411-427=1020-1035) tekrar görülür. Ancak bu devirde vezîrlik makamının adı *visâfa* dır.

Başlangıçta, Şam Emevîlerinde olduğu gibi, Endülüs Emevîlerinde de vezâret, fikir ve görüşlerinden faydalanmak üzere halife tarafından seçilen kimselerin ortaklaşa yürüttükleri bir vazife idi. Ancak açıkça görülmeyen bu makamı *hâcib* ("tesrifâtçı, mâbeynci") adı verilen kimseler temsil ediyordu. Sonradan *vazârat* adını alan makamın, tanınmış bir takım âilelerin inhisarında kaldığı görülmektedir (Corci Zeydân, ayn. esr., s. 134).

Daha önce bahsedildiği üzere başlangıçta vezîrlere, halife tarafından hazırlanan namzet listesindeki kimseler arasından seçildikleri halde, bilhassa Büveyhîler devrinde bu mansıb babadan oğula veya aynı âileden kimselere intikal etmeye başladı. Abbâsîlerden al-Ma'mûn'un vezîri, devletin askeri ve mülkî idâresinin başkanı mânâsına gelen *zu'l-riyâsatayn* unvanını taşıdığı halde, sâdece idâri işlerle meşguldü. Hemen hemen diğer vezîrlerin de durumu aynı olmakla beraber, bunlardan sâdece halife al-Mu'tamid'in vezîri olan al-Hâsan b. Maqlid güçlü bir kumandan olarak askeri işleri de tedvir ediyordu. Ondan sonra gelen İbn Bulbul, *zu'l-riyâsatayn* lekabını taşıyorsa da, ordu işleri ile değil, sâdece idâri işlerle meşgul olmuştur (Tabarî, III, 2110).

Vezîrlik müessesesi, Sâmânîler devrinde aşağı yukarı Abbâsî ve Büveyhîlerde olduğu gibi idi. Onlara halef olan Gaznelîler ve Karahanlılarda da vezîrlik, Abbâsîler zamanındaki hüviyetini muhafaza ediyordu. Bunlarda hükümdardan sonra devletin en yüksek mevkîni işgal eden vezîre, Hâcî-i Buzurg unvanı veriliyordu. Bu unvan sonradan Selçuklular ve Hârizmşahlarda da devam etmiştir. Ancak burada mühim eyâletlerin başında olup, vezîr unvanını taşıyan ile pâyitahtta bulunarak hükümdarı temsil eden asıl vezîri birbirine karşıturmamalıdır.

Aşağı yukarı Gaznelîler yoluyla Sâmânîlerin idâri sistemini benimsemiş olan Selçuklularda,

vezîrlik, hükümdarlıktan sonra en yüksek mansıb idi. Selçuklularda Vezîr'e Şâhib, Hâcî, ici, lala da denilirse de, vezîr tâbiri daha çok kullanılmıştır. Bunlarda vezîr, *manşûr-i vazârat* denilen bir fermanla tayin edilir ve vezâret alâmeti olarak da kendisine altın divit ile tac veya külâh verilir ve ayrıca hil'at giydirilirdi. Yanında, onun gizli yazılarını kaleme alan ve Dîvân günlerinde vezîrin *Davât-i Vazârat* denilen vezîrlik alâmeti olan diviti, önüne koyan ve onu muhafaza eden *davâtdâr* adı verilen bir me'mur vardı (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, s. 49 v.d.). Divit, Vezîrin sivil idârenin en yüksek me'muru olduğunu gösteren alâmeti idi (Râvandî, *Râhat al-Şudûr...*, II, 365; al-'Urâza *fi'l-hikâyat al-Salcûkiyya*, s. 66). Selçuklular zamanında önceleri Gaznelî devletinde yer alan me'murlar arasından seçilen vezîrlere, İran asıllı idiler (Abu'l-Kâsim Buzgânî, Abû Naşr al-Kundurî ve Nizâm-ül-Mülk gibi). Sonraları bunlar, atabeylik ve beylerbeylik gibi devletin yüksek me'muriyetlerinde bulunan kimseler arasından seçilmiş ve merkezi idâre tamamıyla onların emrine bırakılmıştır. Bununla beraber, bu mevkîye getirilenlerin bâzan nüfuzlu emîrlerin te'siriyle azil veya tayin edildikleri de olurdu. Askerî sâhada da nüfuz sâhibi olduğunu göstermek için, vezîre, kılıç da verilirdi. Vezîrin çalıştığı daîreye, *Dârü'l-vazarâ*, *Dargâh-i vazâra*, *Saray* veya *Sarâparda* (çadır) adlarının verildiği görülmektedir. Vezîr, bu daîrede başında sarığı ve üzerinde hükümdar tarafından verilmiş olan elbise (*hil'at*) ile önünde bir divit takımı olduğu halde bir minder (*dest*) üzerinde otururdu. Resmî törenlerde hükümdardan sonra gelmekle beraber, Selçuklu İmparatorluğu'na bağlı devletlerde, bu gibi merâsimlerde en ön safta bulunurdu. Büyük Selçuklular'da devletin en yüksek me'muru ve hükümdarın mutlak vekili olan vezîrdan başka, ülkenin çeşitli bölgelerinde hüküm süren Selçuklu prenslerinin yanında da birer vezîr vardı (Nâşir-i Hüsrev *Safarnâme*, s. 96; Türk. trc. Abdülvehâb Tarzî). Vezîr, sivil ve askeri bütün devlet ricâlinin ve me'murlarının başı idi ve kendisine bir vazife verilmesi dışında dâima başkentte kalır, sultanın seyahatlerine ve av partilerine katılır; ayrıca, onun askeri seferlerinde de bulunurdu. Vezîrin aynı zamanda bilgili, faziletli ve devlet idâresine hakkıyla vâkıf olması gerekirdi. Vezîr büyük Dîvân (*Dîvân-i a'lâ*)'a başkanlık eder, me'murların tayin ve azilleri ile doğrudan doğruya meşgul olur, devlet daîrelerini murakabesi altında bulundururdu. Vezîrle sultan arasındaki münâsebetleri, bir çeşit hükümdarın husûsî kaleme müdürü olan hâcib düzenlerdi. Selçuklularda bâzan vezîrin, hükümdarların tahta çıkış törenlerinde, tesrifât işleri ile de uğraştıkları görülür. Nitekim Alp Arslan'ın tahta çıkışında, bu işi Abû Naşr-i Kundurî yapmış idi.

Yeni kurulan Selçuklu devletinin hükümdarları,

bürokrasi işleri hakkında pek fazla bilgileri olmadığı için, bunları yürütecek ehliyetli kimseler bulmuşlar ve onlara eskiden olduğundan daha fazla yetkiler vermişlerdir. Nitekim Nizâm-ül-mülk bunlardan biridir. Büyük bir nüfûza sâhib olan Nizâm-ül-mülk, bürokrasi işlerinin düzgün yürütülmesinin tepeden inme bir müdâhale ile aksaması için, hükümdârı mümkün olduğu ölçüde yazılı veya şifâhî müdâhalelerde bulunmamaya iknâ etti. Fakat yine de bir irâde tebliğ edilirse, divân bu konuda bir rapor tanzim edecek ve hükümdar bu raporu dinledikten sonra irâde yerine getirilecekti. Ancak esasında idâre müstebid olduğu için bu usul, gerçekleşmedi (Barthold, *Mongol istilâsına kadar Türkistan*, hazırlayan, H. D. Yıldız, İstanbul, 1981, s. 385).

Büyük Selçukluların bir devâmı olan Anadolu Selçukluları'nda da, vezîr, vazife ve salâhiyet bakımından onlardaki gibi idi. Ancak başka eyaletler olmadığı için başka vezîr de yoktu. Vezîrlerin yazılı emirlerine *mişâl* denilirdi. Buna sonradan Osmanlılarda *buyruldu* denilmiştir. Vezîrlerin kalabalık bir maiyetleri olup, divâna veya başka yerlere bunlarla birlikte giderlerdi. Vezîrlerin gelirlerini, maaş, tevcih edilen *iktâ* [b. bk.], öşür ve ganimet payı teşkil ediyordu.

Hârizmşâhlarda da, Selçuklularda olduğu gibi, merkezî idârenin başında vezîr bulunurdu. Bunun vazife ve salâhiyetleri de hemen hemen Selçuklu vezîrlerinin aynı idi. Vezîr, *niẓām al-mulk* lakabını taşıdığı takdirde, hükümdârın yanında oturmak ve birlikte yemek yemek imtiyâzına sâhipti. Vezîrin maiyetinde divân-ı tuğra, divân-ı inşâ, divân-ı arz, divân-ı istifa, divân-ı işrâf v.b. gibi divânlar vardı. Şehzâde vezîrleri ile bazı mühim vilâyetlerde bulunan ve merkezden tâyin edilen vezîrler de, kendi bölgelerinde aynı vazifelerle mükelleftiler. Ayrıca tâbi devletlerde de Hârizmşâh'ın birer vekili bulunurdu. Buna mukabil Alâeddin Muhammed, bir ara vezîrin vazife ve salâhiyetlerini altı kişilik bir hey'ete vermişse de, iyi netice alamadığından tekrar eski usûle dönmüştür. Hârizmşâh hükümdarları umûmiyetle kültürlü insanlardı; bu sûretle devleti bizzat idâre etmek istediklerinden, onlarda Selçuklular devrindeki Nizâm-ül-mülk gibi, mevkini uzun müddet muhâfaza etmiş vezîrlere rastlanmaz.

Yine Selçuklularda olduğu gibi, Hârizmşâhlar vezîrlerinin gelirlerini de maaş, tevcih edilen *iktâ* ve öşür teşkil ediyordu (bk. mad. HÂRİZMŞÂHLAR).

İlhanlılarda da vezîrlik müessesesi mevcut olup, vezîr, *şâhib-divân* ile birlikte devletin bütün işlerinden mes'uldü. Bâzan bu vazifelerin bir kişi tarafından yürütüldüğü de olurdu. Nitekim büyük bir devlet adamı olan Şams al-Din Cuvaynî [b. bk.] ölümüne kadar vezîrlik ile *şâhib-divân*'lığı bir arada yürütmüştür. Ancak İlhanlılardan bahseden bazı eserlerde Hıva ve Şâhib-divân unvanları ile

kasdedilen kişilerin aslında vezîrle aynı kimse oldukları görülür. Diğer taraftan bu devri idrâk etmiş bulunan Aksarayî, *Muâmarat al-ahbâr*'nda, vezâreti, iki vezîrin deruhte ettiğini kaydetmektedir. Vezîrlere, altın damgalı menşûrdan başka, kemer de verilirdi. İlhanlılar divânı (divân-ı İlhanî) ile buna bağlı diğer divânlar vezîr ile şâhib-divân'ın emri altında olup, bunlara başvurmada hiç bir iş görülemezdi. Ülkenin bütün gelir ve giderleri bunların mes'ûliyeti altında idi. İdâri işlerde, azil ve tâyinlerde mutlak bir tasarrufa sâhiptiler. Sultan ile sâdece çok mühim işlerde istişâre ederlerdi; bu bakımdan vezîr, şahsî ve geniş imkânlarla mâlik olduğu gibi, gerçekte sultan ve ülkenin sâhibi idi (tafsilât için bk. al-Kalkaşandî, *Şubh al-a'sâ*, IV, 424, 426; krş. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 224 v.d.). Vezîrin birçok iktâ'ı yanında, yıllık bir buçuk milyon dinara yaklaşan maaşı ile diğer gelirleri vardı. Bu kadar geniş imkân ve salâhiyetleri yanında aynı derecede mes'ûliyet de taşıyan vezîrlerin her an ölüm tehlikesi ile karşı karşıya bulundukları görülür. Nitekim Argun Han [b. bk.] tarafından katledilen Şams al-Din Cuvaynî'den sonra vezîr olanlar arasında sâdece Hıva 'Ali Şah eceliyle ölmüştür.

Timurluların hükûmet teşkilâtı henüz yeterince aydınlanmamakla berâber, Hüseyin Baykara'nın devlet teşkilâtı, bu konuya bir dereceye kadar aydınlık getirebilir. Nitekim Herat devlet idâresinin başında, *Divân-ı buzurg-i amârat* veya *Divân-ı amârat-i Tuvâciyân*, *Divân-ı mâl* adları verilen iki divân vardı. Bunlardan birincisi, ordunun ehemmiyeti göz önünde bulundurularak vazifeleri genişletilmiş bir nevî genel kurmay mâhiyetinde idi. Ancak bu divânda çalışanlara vezîr yerine *bahşiyyân* veya *nuvîsandagân-i Türk* adları verilirdi. Vezîr unvanı ise, mâli işlerle uğraşan ve birincisinden ayırdetmek için *sart* divânı da denilen *Divân-ı mâl* da çalışanlara verilmisti. Birincisinde Türk, ikincisinde ise İranlı kâtipler bulunurdu. Birincisine *Divân-ı a'lâ* denildiğine göre, bu, ikincisi (*Divân-ı 'âlî*)'nden üstündü [bk. mad. TIMURLULAR].

İlhanlılardan sonra İran'da kurulan Kara-Koyunlu ve Ak-Koyunlu devletlerinde de vezîrlik müessesesi, İlhanlılar devrindekini aynı olup, onlarda olduğu gibi, vezîre, *Şâhib-divân* deniliyordu. Bu arada şehzâdelerin de vezîrleri vardı. Nitekim Uzun Hasan'ın oğlu olup, Fars vâlisi bulunan Halil'in iki vezîri, dört de şâhib-i a'zam'ı vardı. Merkezde bulunan Divân teşkilâtında birden fazla vezîrin bulunduğu, yazılarda hükümdar ve vezîrlerin mühürlerine ayrılan yerlerde *mevzî-i muhr-i vuzarâ* ("Vezîrlerin mühür yeri") ibâresinin bulunmasından anlaşılmaktadır. Bu vesikaların sonunda hükümdârın, arkasında ise, vezîrlerin imzaları bulunmakta idi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 294 v.dd.).

Anadolu beyliklerinin idâri teşkilâtı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla berâber, bun-

ların da devleti idâre için küçük de olsa bir *divân*'a sâhib olduklarını ve divânın başında da bir vezîrin bulunduğunu gösteren kayıtlara rastlanmaktadır. Nitekim, *Masâlik al-absâr* (nşr. Taeschner, s. 35)'da Germiyan-oğulları, Aydın-oğulları ve ayrıca Karaman-oğulları devlet ricâli arasında divân işlerinden sorumlu olan vezîrlerin de zikredildiği görülmektedir (ayrıca krş. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 151 v.d.).

Osmanlılarda vezîrlik ve vezîr-i âzamlık. Daha önceki islâm ve Türk devletlerinde olduğu gibi, Osmanlılarda da tek olduğu vakit vezîr, çok oldukları vakit ise, vezîr-i âzam hükümdârın mutlak vekili olup, vezîr veya lâlâ unvanlarına sâhipti.

Bu müessesenin, Selçuklulardan Osmanlılara, intikal etmesi pek tabiidir. Bu müessese, ilk defa Orhan zamanında (1324-1362) kurulan divân teşkilâtının başına vezîr unvanıyla bir zâtın getirilmesiyle teşekkül etmiştir. Yakın zamana kadar ilk vezîrin Halil Hayreddin Paşa yani Çandarlı Kara Halil olduğu ileri sürülmüşse de, bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlılarda ilk vezîrlere dair mutalaa, Belleten IX*, 99 v.dd.). İlk vezîr, ulemâ sınıfından gelmiş olan Alâeddin Paşa olup, bunu, yine aynı sınıftan Ahmed Paşa b. Mahmud, Hacı Paşa ve Sinâeddin Yusuf Paşa tâkip etmiştir. Bu sonuncusu, Orhan Gazi'nin son ve Murad I.'ın ilk vezîri olup, ölüm tarihi belli olmadığı için Çandarlı Kara Halil'in de hangi tarihte vezîrlığe tâyin edildiği bilinmemektedir. Osmanlılarda vezîrlerin umûmiyetle fıkâh bilginleri arasından seçildiği görülmektedir.

Orhan zamanında tek vezîr olup, divân, vezîr, kadı ve hükümdâr olmak üzere üç kişiden teşekkül ediyordu. Devlet işlerinin zamanla artması üzerine vezîrleri de artırmak gerekti. Böylece sayıları artan vezîrlerden birinin baş vezîr (*vezîr-i âzam*) olması tabii idi. Nitekim Çelebi Mehmed (805-824 = 1402-1421) ve Murad II. (824-855 = 1421-1451) devirlerinde vezîrlerin çoğaldığı ve işlerinden birinin vezîr-i âzam unvanını aldığı görülür. Murad II. zamanında, beş vezîrden üçü, başka vazifelere tâyin edilmiş, arta kalan ikisinden birisi vezîr-i âzam olmuştur (M. Fuad Köprülü, *ayn. esr.*, s. 41). İlk zamanlar vezîr-i âzama, hükümdâr tarafından "Ulu vezîr" denilir ve ona üç tuğ verilirdi. Daha önceki bazı islâm devletlerinde de olduğu gibi, vezîr-i âzam'a hil'at giydirilir ve kendisine üzerinde sultanın adı bulunan mühür (*mühr-i hümayûn*) ile divit takımı teslim edilir ve kılıç kuşatılır. Bu bakımdan da ona *şâhib-mühr* denilirdi. Seferlerde de vezîr için ayrı çadır kurulur, sancak verilir ve onu korumak için de bir sipâhi ve bir yeniçeri vazifelendirilirdi. Ayrıca daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi vezîr-i âzamların husûsî mehter takımlarının da bulunduğu görülmektedir.

Vezîr-i âzamların en büyük yardımcısı, divân

kaleminin şefi sayılan nişancı olup, vazifesi, bu makamdan çıkan bütün evrakı hazırlayıp, pâdişâha ve vezîr-i âzama arz etmektir. Bunun dışında yine onun maiyetinde henüz vazifesi açıkça belli olmayan kethüdâ ile husûsî hizmetlerinde kullandığı köleler vardı.

Vezîr, aynı zamanda beylerbeyi vazifesi de üzerine almıştı. Orhan Bey'in son devirlerinde beylerbeyilik de, vezîrlik hâline getirilmiş, bu sûretle divandaki vezîr, vezîr-i âzam olmuştur (A. Taneri, *Osmanlı imparatorluğu'nun kuruluş döneminde vezîr-i âzamlık*, s. 43).

Vezîr-i âzam pâdişâhın bir fermanı ile vazifeye başlardı. Bu usul, uzun süre devam etmiş görülmektedir. Ancak Ahmed III. devrinde kubbe vezîrlerinin lağvından sonra sadrazam tâyininde belirli usûllere başvurulmadığı ve bunun sultanın isteğine göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Vezîr-i âzam salâhiyet ve vazifeleri bakımından, islâmdaki vezâret-i tefvîz'i temsil eder. Fatih tarafından çıkarılan "*Kanunnâme-i Âl-i Osman*" da Vezîr-i âzam'ın pâdişahın sonra devletin en yüksek me'muru ve mutlak vekili olduğu kaydedilir. Buna göre, pâdişâhın mühürünü taşıyan vezîr-i âzam, devlet işlerini diğer vezîr ve defterdarlara danışarak yürüttü. Mâlî ve kazâ'î işler dışındaki bütün işleri buyrutasıyla idâre eder. Ancak mâli işlerde müstakil hareket eden baş defterdar da vezîr-i âzamla müşâvere etmeye mecburdur. Zirâ vezîr-i âzaman bu salâhiyeti, onun pâdişâhın mutlak vekili olması ile ilgilidir. Vezîr-i âzam, bazı tımarları pâdişâha arz etmeden de istediğine verebilir. Vezîr kazâ'î yetkilerine dayanarak, Divâna başvuran bir kimsenin, vergi, vakıf, kadılar ve diğer hususlarla ilgili konulardaki şikâyetlerini dinleyerek gerekeni yapardı. Onun, bu sivil yetkileri yanında ayrıca askerî salâhiyetleri de vardı. Nitekim sefere çıktığında kendisine beylerbeyi unvanı altında ordu kumandanlığı (*Serdâr*) vazifesi verilirdi.

Vezîr-i âzam, Devlet işlerini "Divân" da görürdü. Divân, her sabah namazından sonra pâdişâh veya vezîr-i âzaman başkanlığında toplanırdı. Bu toplantılar ilk devirlerde Edirne Sarayı'ndaki kubbe altında yapıldı. Öğleye kadar süren toplantılardan sonra, sultan divândakilerle birlikte yemek yedi. Fatih (855-886 = 1451-1481), bu usûlde bazı değişiklikler yaptı ve toplantıdan sonra yemek usûlü kaldırılıp, toplantılar haftanın sâdece dört gününe inhisar ettirildi. Divân'ı, sultan, vezîr-i âzam ve diğer vezîrler ile kazasker, defterdar ve nişancı teşkil etmekte idi. Hükümdârın, muhtelif konularda, Divân'da bulunanların düşüncelerine başvurduğu da olurdu. Gerekli anda vezîr-i âzam, divânı bu günler dışında da toplayabilirdi. Bu toplantılar kubbe altında yapıldığı gibi vezîr-i âzam'ın kendi konağında da olurdu. Nitekim salı ve perşembe günleri ikindiden sonra, vezîr-i âzaman konağında ya-

pılan toplantılara *ikinci divan*, çarşamba gündüzün yapılan ve İstanbul ile bilâd-ı selâse (üç şehir) denilen Galata, Eyüp ve Üsküdar kadınlarının katılmalarıyla teşekkül eden divâna ise, *çarşamba divanı* adı verilirdi. Bu son divânda daha çok haksızlığa uğrayanların (mezâlim) şikâyetleri görüldü. Ayrıca Cuma günleri sabah namazından sonra vezir-i âzam'ın konağında toplanan ve halkın çeşitli mes'elelerinin görüşüldüğü bir *cuma divanı* vardı. Buna huzur mîtrafaası adı verilirdi. Vezir-i âzam divân başkanlığı yanında, yabancı hükümdâr ve elçilerle görüşmeler de yapar, ayrıca gerekirse divân üyelerini ve devlet me'murlarını elçilik de vazifelendirebilirdi. Hükümdâr pâtiyâhtan ayrıldığı zaman vezir-i âzamı yerine *haymakam* olarak bırakırdı.

Vezir-i âzam, hükümdarla sık sık görüşür ve ona devlet işleriyle ilgili husûslarda telkinde bulunur, kendisince yerinde görülmeyen emirlerin isâbetsiz olduğunu hükümdâra hatırlatabilirdi. Ancak hükümdâr, düşüncesinde ısrar ettiği takdirde, emri kabûle mecbur olurdu.

Vezir-i âzam'ın pâdişahın divâna tâyin edeceği kimseler hakkında düşüncelerini söylemek ve devlet teşkilâtı içinde (meselâ, iç oğlan sınıfı gibi) bir başka teşkilât kurmak, yeni bir askerî sınıf ihdas etmek, yeni kanun-nâmeler hazırlamak gibi vazifeleri vardı. Umûmiyetle ilmiye mesleğinden gelmiş olan vezir-i âzamlar çok defa devrin ileri gelen fakihlerinden idiler.

Vezir-i âzamlar, gelir bakımından büyük imkânlarla sâhip olup, bunların başlıca gelir kaynaklarını, kendilerine tahsis edilen *hâss*'lar teşkil ederdi. Fâtih'in kanun-nâme'sinde tesbit edildiğine göre, Vezir-i âzamların hâsslarının yıllık geliri bir milyon iki yüz bin akça idi. Bunlar diğer Türk ve islâm devletlerinde olduğu gibi ganimetlerden de pay alırlardı. Bu arada sultan tarafından kendilerine bağışlanan mülklerle, başkaları tarafından sunulan hediyeler (esir, eşya, at ve para) de büyük bir yekûn tutardı. Lütfi Paşa'nın *Âsaf-nâme* (İstanbul, 1326)'sinde belirttiğine göre, bu yekûn XVI. asır ortalarında 2.400.000 akçaya bâliğ oluyordu. Vezir-i âzamlar, bu imkânların bir kısmı ile vakıf te'sis ederlerdi. Böylece kurdukları bu vakıflarla bir taraftan cemiyete faydalı olmaya, diğer taraftan da pâdişah tarafından bu servetin müsâdere edilmesini önlemeye çalışırlardı.

Vezir-i âzamların me'muriyet süreleri, onların vazifelerindeki başarıları ile hükümdâr tarafından tutulmalarına bağlı idi. Bu bakımdan içlerinde dört hafta gibi çok kısa bir süre bu makamda kalanlar olduğu gibi, yirmi yıl bulunanlar da vardır.

Vezir-i âzamlar, vazifelerinden ya eceli ile veya hükümdâr tarafından azledilmek veyahüt da öldürülmek sûretiyle uzaklaştırılırlardı.

Kanunî devrine kadar kullanılan vezir-i âzam tâbirinin yerini, Kanunî'den itibaren *şadr-i a'zam*, *şadr-i âli* ve *şadârât-panâh* tâbirleri almış ise de,

bunlar arasında sâdece sadrazam [b. bk.] tutunmuştur.

Kanunî'den sonra sadrazamlık adı altında devam eden vezir-i âzamlık, Osmanlı devletinin sonuna (1 teşrin II. 1922) kadar sürmüştür. Son sadrazam olan Tefik Paşa, aynı tarihte saltanatın kaldırılması ile birlikte vezifesinden ayrılmıştır.

Bibliyografya: Abû Hayyân al-Tavhîdî, *Ahlâk al-vazîrayn* (Şam, 1975); al-Şabî, *Kitâb al-Vuzarâ* (nşr. Amedroz), Leyden, 1904; al-Mâvârdî, *al-Ahkhâm al-sultânîya* (Kahire, 1324), Râvandî, *Râhat al-ğudâr*, G M N, II, 365; al-Makrizî, *al-Mavâ'iz va'l-i'tibâr fi zikr al-bîat va'l-âşâr* (Kahire, 1324-1326), I-II; al-Kalkaşandî, *Subh al-a'sâ* (Kahire, 1914-1915), IV, VI; *Âşık Paşa-zâde tarihi* (İstanbul, 1332); Corci Zeydân, *Medeniyet-i islâmiye tarihi* (trc. Zeki Megamiz), İstanbul, 1328-1329, s. 132, v. dd; *Fâtih Kanun-nâmesi* (nşr. M. Arif), TOEM, 1912, sayı 13-15; *Kanunî Süleyman Kanunnâmesi* (nşr. M. Arif), TOEM, 1914, sayı 16-19; F. Taeschner ve P. Wittek, *Die wezîrfamilie der Candarîyâde und ihre Denkmäler*, Der Islam, 1929, XVIII, 60-115; Dominique Sourdel, *Le vizirat abbâsîde* (Şam, 1960); A. Mez, *Die Renaissance des islâm* (Heidelberg, 1922); İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devleti teşkilâtına medhal* (Ankara, 1940); ayn. mll., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı* (Ankara, 1948); ayn. mll., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı* (Ankara, 1945); T. Gökbilgin, *Osmanlı müesseseleri teşkilâtı ve medeniyet tarihine genel bir bakış* (İstanbul, 1977); M. Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri* (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul, 1981; Aydın Taneri, *Osmanlı imparatorluğu'nun kuruluş döneminde vezir-i âzamlık* (Ankara, 1974); ayn. mll., *Büyük Selçuklulu imparatorluğunda vezirlik*, TAD (Ankara, 1967); V, 75-186; M. Altay Köymen, *Alpaslan zamanı hükûmet teşkilâtı*, SAD, 1981, V-VI.

(T. H.)

VEZİRKÖPRÜ. Orta Karadeniz bölgesinde Samsun vilâyeti hudutları içinde kaza merkezi olup, Samsun'un (116 km.) cenûb-i garbisindedir; Samsun'a, Havza'da birleşen bir yolla bağlanır ve Havza'dan gelen yol garba doğru devam ederek, Boyabat üzerinden Kastamonu (209 km.) ve Sinop (186 km.)'a uzanır. Şehir ve çevresinin bugünkü iskelesi Samsun olmakla beraber, kasaba eskiden Sinop'ta Karadeniz kıyısına bağlanırdı ve ayrıca beldenin 13 km. kadar şimal-i garbisinden geçen Kızıl-İrmak üzerinden sallarla Bafra'ya eşya ve ayrıca ırmak boyundaki ormanlardan da bol miktarda ağaç tomruğu taşınırdı. Kasaba, cenuptaki Merzifon ovası üzerinde yükselen Daşan (Taşan; halk ağzında Tavşan) dağından şimale doğru inerek Kızıl-İr-

mak'a karışan akarsuların geçtiği tepelik arâzi üzerinde, Akçay ve Ustazay suyu (Uluçay) arasındaki bir düzlük üzerinde kurulmuş olup, sonradan harap olmuş dört köşeli bir kalesi de vardı. Bugünkü durumda 11 mahalleden meydana gelen kasabanın deniz seviyesinden yüksekliği 330 metredir.

Kasabanın uzak geçmişi üzerinde kesin bilgilerimiz yoktur. Eski islâm kaynaklarında, buraya *şinder* denildiği söylenir. Evliyâ Çelebi, *şin* kelimesinin köprü mânasına geldiğini, buradaki köprü yıkıldıktan sonra yerine (Ustazay çayı üzerinde) büyük bir ağaç köprü kurulduğunu söyler ve bu köprüyü çam direklerinden "gâyet musanna'" yapılmış cisr-i garîb" olarak târif eder. Çarp kaynaklarından bazıları ise, kasabanın yerindeki beldenin Helenistik devirde Centûbî Paphlagonia'ya âit *Andrapa* olduğunu, M. s. 7 yılında Romalılar eline geçerek, Galatia eyâleti hudutları içine alınan bu beldeye bir aralık *Neoclaudiopolis* denildiğini kaydediler. Antoninus ile Caracalla arasındaki devirde bu şehrin Neoclaudiopolis adı ile basılmış paraları bilinir (Head, 433). Kaynakların bazılarında ise Andrapa'nın yeri şimdiki İskilip olarak gösterilir; H. Kiepert bu fikirde olmakla beraber, R. Kiepert'in haritalarında Andrapa, Vezirköprü'nün yerinde gösterilmektedir (krş. W. Ramsey, *Hist. Geogr. of Asia Minor*, London, 1890, s. 320). Bu devreden sonra Bizans hâkimiyetinde kalmış olan yöre, XI. asrın ikinci yarısında, Malazgirt muharebesini müteakıp Dânişmendîler tarafından işgal edilerek, daha sonra Sultan Mes'ud tarafından Selçuklu devletine katıldı. Bu devirde kasabanın adı *Gedegara* olarak geçmektedir. elde mevcut vakıfnâmelerde de bu böyledir. *Gedegara* (كده غره): *Cihannümâ*'daki Anadolu haritasında da böyle; İA KÖPRÜLER maddesinde *Kedegra*, XIV. asrın sonlarında Yıldırım Bayezid devrinde Osmanlı topraklarına katılarak uzun süre Amasya'ya bağlı kaldı ve yukarıda adı geçen köprü sebebiyle kasaba için Köprü adı kullanılmaya başlandı. Bayezid II. 'nin oğlu Şehzâde Ahmed'in Amasya vâililiği sırasında Alâedin Şîrvânî'nin torunlarından Tâceddin Paşa "Gedekara'nın köprü köyünde" bir câmi yaptırdı. Kasaba civârının manzarası güzel olduğundan Şehzâde Ahmed'in bir köşk yaptırıp yaz aylarını burada geçirdiği kaydedilmektedir. Böylece, zamanla kasabanın eski adı hemen hemen terk edilerek resmî kayıtlarda burası Sivas eyâletinin Amasya livâsına bağlı Köprü kazasının merkezi olarak tanındı. 1057/1058 (1647) yılı kışında bu kasabayı ziyaret eden Evliyâ Çelebi, 140 köyü olan Köprü'deki kalenin harab hâle geldiğini, halkın Celâli şerrinden taş kaleye bitişik bir toprak kale inşâ etmiş olduklarını, kalenin 4 kapısı olduğunu, çarşı ve pazarın kale dışında bulunduğunu (1.000 dükkân ile Hacı Yusuf Ağa binası olan kâgir ve sağlam bir bedesten), evlerinin altı taş, üstü tahta ve damların kiremitle örtü-

lî, içi-dışı beyaz kireç sıvalı iki katlı yapılar olduğunu kaydeder.

Osmanlı tarihinin belli bir devresine adını veren Köprülüler âilesinin kurucusu olan zat (sonradan: Köprülü Mehmed Paşa) Berat sancağının (Arnavutluk) Rudnik köyünde doğmuş olmakla beraber, İstanbul'dan sipahlilik ile Anadolu'ya çıkışında Köprü'ye yerleşmiş, Havza'nın Kayacık halkından Köprü voyvodası Yusuf Ağa'nın kızı Ayşe Hanım'la evlenmiş, konağını ve çeşitli emlakini burada yaptırmış (Tafsîlât için bk. Ali Saim Ülgen, *Köprülü Konağı*, 60. doğum yılı münâsebetiyle, *Fuad Köprülü armağanı*, İstanbul, 1953 s. 565-580) ve mâzûliyet zamanlarını da hep burada geçirmiştir [bk. mad. KÖPRÜLER]. Köprülü lekâbiyle tanınan Mehmed Paşa'nın adı bazı kereler, kasabanın eski adına göre Kedegralı diye geçmektedir. Tural'da 1069 tarihinde yaptırmış olduğunu han kitâbesinden [bk. mad. KÖPRÜLER] anlaşıldığına göre, kasabayı aynı adı taşıyan başka yerleşme yerlerinden ayırmak için Vezirköprü denilmiştir. Burası için tek başına kullanılan Köprü adı (bk. *Kâmûs al-a'lâm*) ise bugün tamamıyla terk edilmiştir.

Osmanlı devletinin Sivas vilâyetinin Amasya sancağına bağlı bir kazânın merkezi olan Vezirköprü'nün nüfusu XIX. asrın sonlarında 8.600 idi (bk. V. Cuinet ve *Kâmûs al-a'lâm*). Cumhuriyet devri başında Samsun vilâyetine bağlı bir kaza merkezi olan kasabanın 1927 sayımında nüfusu 5.440'a düşmüş bulunuyordu. Bu sayı 1975'te 11.705 (köylelikle birlikte nüfusu 67.468)'e yükselmiştir.

Vezirköprü'de bulunan başlıca yapılar, XVII. asrın ortalarında Köprülü Mehmed Paşa'nın yaptırdığı (çifte hamam, câmi, iç ve dış bedesten) ve oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın inşâ ettirdiği 1661 tarihli Taş Medrese (burası son yıllarda tâmir ettirilerek kütüphâne hâline konulmuştur)'dır.

Ayrıca 1796'da müftü Mustafa Efendi tarafından yaptırılan bir kütüphâne de vardır. 1943 zelzelesinde büyük zarar gören kasabanın çoğu ahşap olan evleri de harap olmuştur. Vezirköprü havâlisinde geçim zirâata dayanır. Hububat ve baklagillerden başka şeker pancarı, kenevir, tütün, ayçiçeği ve susam da yetiştirilir; küçük baş hayvan beslenir. İpek böcekçiliği şimdi ehemmiyetini kaybetmiş görünüyor.

Bibliyografya: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie...* I, 2134 (*Andropa* maddesi: Hirschfeld); W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, 1890, s. 360; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (nşr. Ahmed Cevdet), 1314, II. 400 v.dd.; Kâtip Çelebi, *Cihannümâ* (nşr. İbrâhim Müteferrika), s. 626; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs al-a'lâm*, 1896, V, 3905 v.d.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* (1892), I, 762 v.d.; *Samsun il yillığı* (1967), s. 382-395; EI, mad. KÖPRÜ.

(BESİM DARKOT.)

VEZİR MAĞRİBİ. [Bk. VİCAYANGAR.]

VİCAYANGAR. Cenûbî Hindistan'da bir şehir olup, Tungabhadra'nın cenûb kıyılarında 15° 20' şimal, 76° 28' şarkda kâidir. Bugün bir harâbe hâlinde bulunan bu şehir milâddan sonra 1336'larda da Dvâravatîpura'lı Vira Ballala III. tarafından veya birçok kereler onun krallığının şimal hudutlarının muhafızları olup, Varangal'li Kâkatiya krallığının subayları olan üç Hindu reis veya Dehlili Muhammed b. Tuğluk [b. bk.] tarafından te'sis edilmiştir. Bu reislerden ikisi, Harihara ve Bukka, Dekken müslümanları Muhammed b. Tuğluk'a karşı isyan hâlinde iken Vicayangar'a yerleştiler. Daha sonra Alâeddin Behmen Şah, Dekken krallığını te'sis, tahkim ve takviye işiyle meşgul iken bunlar yavaş yavaş adaya yayılıp, burayı hâkimiyetleri altına alarak Büyük Vicayangar Hindû krallığını kurdular. Tarihleri baştan başa, şimal hudutlarında bulunan müslümanlarla yaptıkları fâsılalı harplerle doludur. İlk zamanlar Büyük Dekken krallığı ile yapılan bu harpler, sonraları o krallığın harâbeleri üstüne kurulmuş diğer müslüman devletlerle sürdürülmüştür. Bu zengin Hindû krallığı, Behmenîlerin ordusunu sayı bakımından çok geride bırakan bir ordu kurmaya muvaffak oldu ise de, cesur müslümanlar daha çok başarılı idiler. Bununla beraber 225 sene süren mücadelede Büyük Hindû Devleti'ni tamamıyla mağlûb edememişlerdir. Anlaşılmazlığın zâhiri sebebi, ekseriya Krişna ve Tungabhadra nehirleri arasında uzanan toprak parçası, Raycur Dûb'a sâhip olma meselesi ise de, aslında Behmenîler Hindû komşularına hücum etmek için bir bahaneye nâdiren ihtiyaç duyuyorlardı. XVI. asrın ortalarına doğru Behmenî krallığının çöküşünden sonra müstakil müslüman devletleri, Bidjâpûr, Ahmadnagar, Gulkunda ve Bidar Sultanları, aralarındaki yıkıcı mücadele için Vicayangar Raca'sından akılsızca yardım talebinde bulundular. Hepsinden kuvvetli olan Raca, bunların dinlerine karşı takındığı hakâretâmiz tavırlar ve üstünlük gösterileriyle, onları öylesine iğrendirdi ki, hepsi onun aleyhinde birleşerek bir konfederasyon kurdular. 1564 kânun I. tarihinde Sholâpûr'da bir araya gelen Bidjâpûr, Ahmadnagar, Gulkunda ve Bidar sultanları cenûba doğru yürüyüşe geçtiler. 5 kânun II. 1565 günü Vicayangar ordusuyla Krişna'nın cenûp kıyısındaki küçük Talikota şehrinin 30 mil uzağında karşılaştılar. Vicayangar nâibi Râma Raca yakalanarak öldürüldü. Onun mızrak ucunda yükselen kesik başını gören Hind ordusu bozguna uğradı. Ricat eden orduyu Vicayangar'a kadar büyük zayıf verdirerek tâkib eden müslüman orduları, şehri zaptederek altı ay burada kaldılar. Bu zaman zarfında civardaki bâzı müstahkem mevkiileri kısmen ortadan kaldırdıktan sonra şehri de tamamıyla tahrib ettiler. Büyük Vicayangar krallığı yıkıldı. Bâzı şimal bölgeleri

komşu müslüman devletler tarafından ilhâk edildi. Cenûp bölgeleri ise, küçük Hind reislerinin hükmü altına girdi.

Bibliyografya: Muhammed Kâsim Firiştâ, *Gulşan-i İbrâhîmî* (Bombay, 1832), taşbasması; 'Ali Samnânî, *Burhân-ı Ma'âşîr*, yazma, ve trc. Wolseley Haig, *Indian Antiquary*, 1920-1923; R. Sewell, *A Forgotten Empire* (London, 1900); S. Krişnasvâmi Aiyangar, *South India and her Muhammadan Invaders* (Oxford, 1921); *A Little known Chapter of Vijayanagar History*; *Krishnadevârâya of Vijayanagar*; *Sources of Vijayanagar History* (Madras, 1919); *Cambridge History of India*, III. fasıl XVII. ve XVIII.

(T. W. HAIG.)

VİLÂYA. [Bk. VİLÂYET.]

VİLÂYET (A.), "Bir şey üzerinde hâkimiyet" mânasına *valiya*'nın mastarıdır. Bâzılarına göre ise, *şinâ'a* gibi bir isim ve her türlü iktidar için umûmî bir tâbirdir, *Curcânî* (*Ta'rifât*, s. 275), bu kelimeyi "Bir üçüncü şahıs karşısında, bu şahıs bunu istesin veya istemesin, bir kararın icrâsı" şeklinde tarif etmektedir.

I- Amme Hukûku bakımından, hükümdâr iktidârı (= *Sulţân*; İbn al-Sikkî [ölm. 243=857], *Lisân'da* mad. *Sulţân*) veya hükümdâr tarafından teslim edilen iktidar, bir vâlinin vazifesi mânasına gelir. Vilâyet, IV. sûre, 59. âyete dayandırılır: "Ey iman edenler, Allah'a itâat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sâhiplerine de itâat edin".

Vilâyetin Allah tarafından ihdas edildiği kabul olunur. Bir *Farz 'ala'l-Kifâya* olan umûmî ve husûsî vilâyet arasında bir tefrik yapılır. Umûmî Vilâyet'e hepsinden önce İmâm yahut Halife [b. bk.] sâhiptir. Mâvârdî'ye göre, umûmî vilâyete ayrıca vezir ile eyâletler için eyâlet reisleri sâhiptirler. Buna mukabil, husûsî vilâyeti ise, askerî kumandan, hâkimler, imâmlar (namaz kıldırıcı), hacca idâre edenler, maliye me'murları ve diğerleri hâizdirler. Vilâyet sâhibi, erkek ve reşit (bâliğ), akli melekeleri yerinde olmalı, bedenî hiçbir sakatlığı bulunmamalı, âdil ('*adl*) ve ilgili me'muriyeti kendi bilgisi ile idâreye ehil olmalıdır. Bundan başka bâzı me'muriyetler için diğer şartlar da mevcuttur (Meselâ kadı hür bir kimse olmalıdır).

Mecâzî mânada vilâyet, bir me'murun tâyini ve tâyin vesikası mânasına da gelir. Farklı şekilleri ile Kalkaşandî, *Şubh al-a'sâ*, 5. *Ma'hâla* (Muhtevâsına âit bilgiler, bk. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei*, Hamburg, 1928, s. 144 v.d.)'de tafsilâtî şekilde ele alınmaktadır. Buna, evvelâ Halil Sulaymân 'Abd al-Malik tarafından tatbik ve Abbâsîler devrinde bir kaide hâline gelen, *vilâyat al-ahd* adı verilen iktidardaki halife tarafından halefinin tâyin edilmesi de dâhildir; bu sebeple bugün de bir sonra tahta geçecek olan kimseye *valî al-ahd* denilir.

Ayrıca son zamanlarda Vilâyet, bir vâlinin me'muriyet sâhası için de kullanılmaya başlanılmıştır; böylece Memlûklar devrinde Mısır'da ve Suriye'de, başında *Amîr al-jabhlâna* rütbesinde bir vâlinin bulunduğu en küçük idârî bölge için kullanıldı (Kalkaşandî, *ayn. esr.*, IV, 24, 199 v.dd.). Bu tâbir İran'da eyâletlerin orta derecedeki idârî bölgeleri mânasına gelir. Bununla beraber Türkiye'de XVI. asırdanberi beylerbeyinin idâresindeki en büyük idârî bölgeler (eyâletler de denilir), daha sonra Vâlilerin idâresindeki yerler için kullanılmıştır (Türkçe telaffuz Vilâyet şeklindedir).

II- Husûsî hukuk'da vilâyete (valâya şeklinde söylenmesi âdet olmuştur, bk. *Lisân*, bu madde) kendi üzerinde bizzat tasarruf iktidârına sâhip bulunan her hür kişi sâhip bulunmaktadır (bk. meselâ *Sarâşî*, *Mabsûf*, XXIV, 157, 18, 19 v.d.). Bâzı hallerde, bu tasarruf iktidârı, bir başkasına aktarılabilir ve aktarılmalıdır. Ancak islâm hukukçuları sâdece bir vilâyetten de bahsediyorlar. Böyle bir vilâyet, bir vakıf mallarının idârecisinde, bir vasiyetnâmeyle tenfize me'mur kimsede (*Vaşı*), reşit olmayan küçük çocuklar ile ilgili olarak babada, bilhassa *Valâyat al-Nikâh* [bk. mad. NİKÂH]'da ve burada başlı başına ele alınacak olan *Valâyat al-Mâl*'da bahis mevzuudur.

a. Kendisi de vaktiyle yetim olan Peygamber daha Mekke devresinde nâzil olan sûre XVII, 34.; VI, 152. âyetlerde görüldüğü gibi dâima yetimlerin korunması lehinde hareket etmiştir: "Yetimin, malına rüşdüne erişinceye kadar, sâdece onun iyiliğine olmak üzere yaklaşınız." Medine devresinde, Yetimlere karşı adâletle (IV, 127) hareket edilmesi, hayırhâh (IV, 36, II, 83, 215) ve bir kardeş olarak muâmele yapılması (II, 219-220) ve onların Allah rızası için korunmaları (II, 177) istenmektedir. Peygamber ganîmetin beşte birini, diğerleri arasında yetimlere de ayırmıştır (VIII, 41; krş. LIX, 7). Ancak bunun esas yeri IV., 2. v.dd. âyetlerdedir: "Yetimlere (rüşdüne gelince) mallarını verin, temizi mürdara değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza (katarak) yemeyin. Çünkü bu, muhakkak büyük bir günahdır... Allah'ın sizin başınıza diktiği mallarınızı beyinsizlere (*sufahâ'*, yani para işlerinde) vermeyin. Kendilerine bunlardan yedirin, giydirin, onlara güzel söyleyin (iyi nasihatlar edin) (5). Yetimleri nikâh çağına erdikleri zamana kadar (gözetip) deneyin. O vakit kendilerinde bir akıl ve salâh gördünüz mü mallarını onlara teslim edin. Büyüyecekler (de ellerine alacaklar) diye bunları israf ile çabucak yemeyin. Kim zengin ise (yetimin malını yemeye tenezzül etmesin), kaçınınsın. Kim fakir ise, o halde örfe göre (bir şey) yesin. Artık onların mallarını teslim ettiğiniz vakit karşılarında sâhit bulundurun (6). Gerçek, yetimlerin mallarını haksız (ve haram) olarak yiyenler karnlarında ancak ateş

yemiş olurlar. Onlar çılgın bir ateşe gireceklerdir" (10).

Bu mevzu ile ilgili hadisler, sâdece *Kur'an*'daki düşüncelerin şekillendirilmesini ihtivâ etmektedirler (krş. Wensinck, *Handbook*, mad. *Vall* ve *Orphans'a* bk.)

b. Fıkıhın ana nazariyeleri:

I. *Mahcûr* (*Mahecûr*, yani hacredilmiş, kısıtlanmış), ya reşit olmayan bir yetim çocuktur veya akıl hastasıdır (*Macnûn*), yahut da müsrif (*Safih* veya *Mubazzir*)'dir. *Safih* ancak Hicret'in I. asrından II. sine geçildiği sırada ilâve edilmiştir. Gerçekte daha sonraki teknik mânada olmamakla beraber *Kur'an*'da (yk. bk.) *Safih*'den bahsedilmektedir; en eski *Kur'an* şârihleri (Mucâhid [ölm. 100=718], al-Hakam [ölm. 115=733], Kâtâda [ölm. 117=736], al-Suddî [ölm. 127=744]) bu tâbirden sâdece, kadınları ve çocukları veya bu ikisinden birini anlamaktadırlar. Tabarî, uzun açıklamalarla bu tefsire karşı çıkıp, bu mefhûmu "mülkünü kaybetme, israf etme ve mülküne kendisi tarafından verilecek zararları ve kötü idâresi sebebiyle tahdide (*hacir*) ihtiyaç olanlar" şeklinde târif etmektedir (*Tafsîr*, IV, 153). Ebû Hanîfe, *Safih* üzerinde vilâyeti reddetmiştir.

2. Baba ve büyük baba, baba olmaları itibarıyla vesâyete re'sen sâhip oldukları gibi, son arzularını bildiren bir vasiyetnâme ile, *vaşı* tâyin etmeye de salâhiyetlidirler (Bu anne de olabilir). Diğer taraftan *vaşı* (kayyım) kadı tarafından tâyin edilir. *Vaşı*'nin müslüman, reşit, ruh bakımından sağlıklı iyi şöhet sâhibi olması ve bu vazifeyi yapacak ehliyetle sâhip bulunması lâzımdır. Vesâyet dinî bir vebibedir ve ancak, kadı tarafından kabul edilen mühim sebeplerle reddedilebilir.

3. *Vaşı*'nin salâhiyetleri: *Vaşı*, vilâyeti altındaki kimsenin mal varlığını idâre etmeğe mecbur olup, bu arada vekil olarak iş görür. Buna göre onun yetkilerine, evlenme akdi, boşanma, bir vasiyet tanzimi v.s. dâhil değildir. Onun vazifesi vasiyeti altındaki kimsenin menfaatlerini temsil etmektir. O, ticârette vesâyeti altındaki şahsın mal varlığını kendi işinde olmak üzere kullanabilir. Gayr-i menkuller ancak mühim sebeplerden dolayı kadı müşâadesi ile, devir ve ferag edilebilir. O, kendisi ile vesâyeti altındaki şahıs arasında bir muâmele yapamaz; o, şahsın mal varlığından bir bağışlamada da bulunamaz.

4. Vesâyet, *vaşı*'nin veya vesâyet altındaki şahsın ölümü, sünîyetle iş idâresi sebebiyle *vaşı*'nin azli, yahut vesâyet altındaki şahsın bâliğ (*bâliğ*: kâide olarak 15 yaş ile başlar) ve reşit olması yani, kendi mal varlığını bizzat idâre edebilecek ehliyetle kavuştuktan sonra (ve şâfiîlerin görüşüne göre, imânın mânasını bilebilme, doğru yolu bulabilme ehliyetine de sâhip olmalıdır) sona erer. *Vaşı*, ayrıca vesâyeti altındaki şahsa, hesap vermeye mecburdur,

Bibliyografya: I. Kısım için bk. Mavardî, *al-Ahkkâm al-sultânîya* (nşr. Enger), Bonn, 1853; Frans. trc. E. Fagnan, *Les status gouvernementaux* (Cezayir, 1915); trc. Ostrorog, Paris, 1901 I-II. (tamamlanmamış), bilhassa giriş s. 74 v.dd.; II. Kısım için bk. Fıkıh eserlerinde *Kitâb al-Hacir* bahsi dışında; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes* (Leiden, 1910), § 44; 3. tabı (Leiden, 1925), § 52; W. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita* (Roma, 1926), I, 232 v.dd.

(HEFFENING.)

VİRD. (A., Cem'i *avrad*), tasavvufî bir istilâh olup, isim ve sıfat olarak kullanılmış ve başta gelmek, her zaman gidilen su veya yer, getirilen su, su payı, susayanların suya gitme vakti, suya giden topluluk ve develer, kuş sürüsü, ordu birliği, parça, sıtma, sıtma nöbeti v.s. mânâlara gelen bu kelime (Cavharî, *Sihâh*, Kahire, 1956, I, 546-574; Firûzâbâdî, *al-Kâmûs al-muhîf*, Kahire, 1319, I, 357; İbn Manzûr, *L A*, Beyrut, 1968, III, 456 v.dd.), bilâhare ve husûsiyle islâmiyetten sonra *Kur'an*'dan bir cüz, gecenin ibâdet için ayrılan kısmı ve her gün muayyen zamanlarda okunan *Kur'an* ve yapılan zikir sayısı mânâlarını da içine almıştır (*L A*, III, 458; al-Zabîdî, *T A*, Kahire, 1306, II, 532). *Kur'an*'da sâdece gelme, suya koşan su-suz kişi ve su içmek için gidilen yer mânâsına kullanılan *vird* kelimesi (*Kur'an*, II, 98 ve XIX, 86; krş. Kâzî Bayzâvî, *Anvâr al-tanzîl*, Kahire, 1302, I, 576 ve II, 48), hadîste de tıpkı *hizb* [b.k.] kelimesi gibi yalnız birkaç defa cüz, kısım ve *Kur'an*'dan bir parça mânâsına tekrarlanmıştır (İbn Hanbal, *Musnad*, Kahire, 1313, I, 32, 53; IV, 9, 353, 355, 381, 383, krş. Muslim, *Şahîh*, *musâfirîn*, *hadîs* 142; İbn Mâca, *Sunan*, *İkâma*, bab 177, 178; Tirmizî, *Sunan*, *Cum'a*, bab 56; Abû Dâvûd, *Sunan*, *Ramazân*, bab 8, 9 ve *tafavvû'*, bab 19; İbn al-Aşîr, *al-Nihâya fî garîb al-hadîs*, Kahire, 1965, V, 173; *L A*, III, 458 ve I, 308). İstilah olarak "*Vird*" sâlih ve müttakî bir mü'minin kılmakla mükellef olduğu beş vakit namazın dışında, her gün yapmayı taahhüt ettiği husûsî ibâdetleri için gecesinden ve gündüzünden Allah'a ayırdığı vakti ve aynı zamanda bu vakitte yapılmak üzere tarikat büyükleri tarafından âyet ve hadîslerden de bâzı parçalar alınarak meydana getirilen ve prensip olarak *hizb* diye adlandırılan husûsî dua ve salavatları da ifâde eder (krş. Abû Tâlib al-Makkî, *Kût al-kulûb*, Kahire, 1961, I, 95-108, 9 v.d., 32, 42).

Aşağıda görüleceği gibi, *vird* kelimesi *hizb* (Cem'i *Ahza'b*) ve zikir [b.k.], cem'i *Azhâr* kelimeleri yerine de kullanılmış (*L A*, I, 308; krş. IV, 310) ve zamanla birbirine muvâzî olarak her üçünün mâ-

nası genişlemiştir. *Kur'an*, belli zaman aralıklarında hatmedilmek üzere, Eshâb tarafından 7 *hizb* (kısmı)'e bölünmüş; daha sonra te'lif sırasına ve sûrelerin tertibine bakmadan onu, muhtelif hizblere, beşte birlere, onda birlere ve cüz'lere ayırma yoluna gidilmiş ve *Kût al-kulûb* (I, 96), sâhibine göre, bu son hareket, ilk defa Haccâc b. Yûsuf'un emriyle Âşim al-Cahdârî ve diğerleri tarafından yapılmıştır. Hasan Başrî ve İbn Sîrîn, *Kur'an*'ı baştan sona doğru düzenli bir şekilde okumayı âdet edinmiş, *vird* hâlinde parçalara bölerek okunmasını hoş görmemiş (*L A*, III, 358; İbn al-Aşîr, *al-Nihâya*, göst. yer.), üstelik *Kur'an*'ı beşte bir, onda bir ve cüzlere ayırmaya da karşı çıkmışlardır (*Kût al-kulûb*, I, 96).

Zamanla *vird*'in muhtevâsı ve sayısı değişik şekillerde ele alındı. Abû Tâlib al-Makkî'ye göre, işçi ve memurlarla âlim ve âriflerin *vird*'leri ve bunlar için ayırabilecekleri zaman farklıdır (*Kût al-kulûb*, I, 168). Kim vaktini bir âyet, bir rekât namaz, bir düşünce veya bir şehâdet kelimesi ile keserse, yâni onlardan birini okur veya edâ ederse, bu onun *vird* 'idir ve *Vird*'lerin en kolayı, dört rekât namaz kılmak, yahut *Kur'an*'dan bir sûre okumak, veya iyilik etmeye ve fenalıktan sakınmaya yardım husûsunda bir gayrette bulunmaktır (*Kût al-kulûb*, göst. yer.). Herhalde *vird*, en basit mânâsıyla *Kur'an*'ın yedide birinin (*E I*, mad. VİTR) veya daha az bir miktarının okunması ile kılınan 4 rekâtlik namazdır. Fakat çok erken zamanlarda gerek sünniler gerek şii (krş. *E I*, mad. VİTR; Kulaynî'nin *al-Kâfi*'sinden naklen) ve Hâricilerde (krş. Caytâlî, *al-Kanâtir al-hayrât*, III, 397-416), zâhidlik ve tasavvufa mahsus ilâve ibâdet ve âyin telakkisi ile *vird*'e uzun ve bâzan da yorucu dua ve zikirler eklendi. Bir yandan besmele, hamdele, salvele, tesbih, tekbir, tehlil, istiğfâr ve istiâzeden; diğer yandan Allah'ın isimlerinden, „Allah Hu“ lafızları ile başka güzel isimlerinden (*asmâ' al-husnâ*) meydana gelen ve zaman zaman diğer ilâvelerle de zenginleşen bu zikir ve duaların, ilâhî yolculukta alınması gereken yol için müessiriyetlerinin denenmiş olduğu, her zâhid ve mutasavvıfça kabûl edilmiştir. Peygamber; "bana bir kere salavât getirene, Tanrı on kerre merhamet eder" dediği (İbn Hanbal, *Musnad*, III, 120, 261; II, 172, 187) ve bâzı dua ve istiğfârların okunmasını tavsiye ettiği ve bizzat kendisi de okuduğu için, evrâd'a birçok salavât, dua ve istiğfâr girmiş; bunları yazarların sayısı çoğalmıştır. Daha hicrî III. ve IV. asırlarda gündüzleri 7, geceleri 5 *vird* olmak üzere, günde 12 defa *vird* okumak gerektiği ileri sürülmüş; bunların zaman, muhteva ve okunuş tarzları anlatılmıştır (*Kût al-kulûb*, I, 32-42; krş. Taşköpri-zâde, *Mavzu'ât al-ulûm*, İstanbul, 1313, II, 367 v.d., 413-430).

XII. asırda islâm dünyasındaki tarikatlar resmîleşip sayıları ve mensupları çoğalmaya başlayınca,

kendilerini âhiret ulemâsından (*ulamâ' al-Ahîrâ* veya *ulamâ' al-bâ'in*) ve Peygamber'in gerçek varislerinden sayan her tarikat piri, ilk biatteki, şii telakkisine uygun bir şekilde, dervişlerini müridliğe kabûl ederken onlara kendi tarikatına mahsus *zikir* ve *vird* telkininde bulunur. Her tarikatın *vird*'i diğerinden farklıdır (L. Massignon, *Recueil...*, 1929, s. 107, 6; bilhassa bu görüşün ortaya çıkışı husûsunda). Böylece günlük *vird*, *vird-i 'âm* ve *vird-i hâşş* olmak üzere ikiye ayrıldı: *Vird-i 'âm*, günün muhtelif anlarında, umûmiyetle sabah ve akşam namazlarını müteakıp, sık sık tekrarlanan, oldukça uzun ve felsefî bir formülden ibâret olup (*istigfâr*, *salat ü selâm*, *kelime-i tevhid* v.s.'den birkaç yüz defa, bâzı tarikatlarda binlerce defa: bk. Ziyâ al-Din Ahmed b. Muştâfâ, *Kitâb Câmî' al-üşûl*, İstanbul, 1272, s. 71), her müridin yapmak zorunda olduğu *vird*'dir. *Vird-i hâşş* (*zikir sirrî*) ise, şeyhin ilerleyen ve işin künhüne vâkıf olmaya namzet müridlerine, büyük bir gizlilik ve titizlik içinde (krş. Hasan al-Kâdirî, *İşâd al-Râğibîn*, Nahza-Tunus ta', 1339, s. 27 v.d.), telkin ettiği Allah'ın güzel isimlerinden (msl. Sanûsî'lere göre "*yâ La'îf*"; Kâdirî'lerde "*yâ Hayy yâ Kayyûm*" veya "*yâ Hannân yâ Mannân*" v.b.'dan) ibâret zikir "*vird*" dir. Buna, bu "*vird*" in (zikrin) bâzı tarikatlarda cehrî (yüksek sesle), bâzılarında hâfî (gizli ve alçak sesle) okunması, diğer bir kısmında bunlardan biri yanında zikrin kalben yapılması esasları da eklendi (al-Kalâbâzî, *al-Ta'arruf li mazhab ahl al-tasavvuf*, Kahire, 1960, bâb 47, bilhassa s. 106; krş. Abû İbrâhîm, İsmâ'il al-Buhârî, *Şarh K. al-Ta'arruf*, bâb 47, mad. *Zikr*, bilhassa sonu). Tarikata girenler, girdikleri tarikatın evrâdını tâyin olunan zamanlarda tek başına veya bağlı bulunduğu tarikat mensupları ile birlikte okumak ve buna devam etmek zorundadırlar. Tarikat mensuplarının bir araya gelerek topluca ve ezbere okudukları *vird* (eski tarikatlarda *sema*, bugün ise bâzılarında vazife) yerine *hizb*, ya da zikir kelimeleri tercih edilmiştir.

Birçok tarikat piri veya mürsidi, kendi müridleri için husûsî *vird* veya *hizb* risâleleri yazmıştır; rivâyete göre, ilk *hizb*'i, 'Abd al-Kâdir Gîlânî kaleme almış [bk. mad. HİZB] ve bilâhare bunların sayıları çoğalmıştır. Diğer taraftan Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin'in, *Macmû'at ahzâb* (İstanbul, 1298, I, 4; II, 4; III, 7) adlı eserinde Usâma ve Hasan Başrî'nin *hizb*'i ile Anas ve Uvays'in *vird*'inden de bahsedilmektedir. Tarikat büyüklerinin bu virdleri, müridlerinin mânevî derecelerine göre düzenleyip, buna uygun olarak onları tâlim ettirmeleri kaide hâline gelmiştir. Bu *vird* ve *hizb*'lerden çoğu, gün esâsına göre, yâni mürid tarafından herhangi bir gün yapılması gerekli *vird* veya *vird*'ler'den ibârettir, bir kısmı ise, haftanın muhtelif günleri için ayrı ayrı virdlerdir (Muhyî'l-Din 'Arabî, *Avrad al-usbû'îya*, III, 40-61; *Avrad ku-*

nûz al-ayyâm; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhaneli, *ayn. esr.*, III, 340-386, 564; 'Abd al-Rahmân Şarûhânî, *Avrad al-mukarrabin*, 1337, s. 9-86). Gerek hacim, gerek muhteva bakımından şahıstan şahsa değişen ve tarikattan tarikata farklılık arzeden bu virdlerin ve hizblerin pek çoğu, âit olduğu tarikatın veya yazarının adını taşımakta (*Avrad-ı Sanûsiya*, *Avrad-ı Calcalutiya*, *Hizb-i Gîlânî*, *Hizb-i Şazâlî*, *Avrad-ı Nâbulusî* v.d.) ve bâzan da muhtevâsına veya icra ettiği te'sire göre adlandırılmaktadır (*Vird al-a'zam*, *Avrad al-furkânîya*, *Hizb al-farac*, *Hizb al-fath* v.b.). Ayrıca bu vird ve *hizb*'lerde yer alan ve yine şahıstan şahsa değişen salavatlar da, isimlerini metin içinde geçen ve bâzan sık sık tekrarlanan bir kelime veya tâbirden, ya da taşıdıkları muhtevadan veya onlara atfedilen ehemmiyetten ahrılar (*Salât al-sirr*, *Salavat 'azîma*, *Salât fayziya*, *Salât zâtiya* v.s.). Dualar da, umûmiyetle isnat edildiği kişiye, icra edildikleri konu ve gayelere göre isimlendirilir (Ahmed Ziyâeddin, *ayn. esr.*, III, 543-621). Burada dikkat edilecek bir husus, aynı müellife âit tek bir eser, muhtelif isimlerle ona atfedilmiş olmasıdır ('Abd al-Kâdir Gîlânî, Ahmed Rûfâ'î, 'Alî Şazâlî v.b. ninki gibi). Diğer bir husus da evrâdın okunması ve okununca feyz alınabilmesi için, bizzat müellifin veya şeyhin izninin gerekli olduğu ve bu iznin alınabilmesi için de, muayyen şartların yerine getirilmesi keyfiyetidir. (*K. Avrad al-mukarrabin*, s. 7 v.d.).

XIV. asırdan itibaren, en mühim sünî tarikatlarının virdlerini, islâmın ilk asırlarındaki muhadislerin, hadîs ve naklide tatbik ettikleri metoda uygun bir şekilde derleyen husûsî mecmualar tanzim edildi. Bunların en eskisi, takriben 871 (1466)'de ölen Abarkuh'lu Abû'l-Futûh Hâfîz Ahmed b. 'Abd Allâh al-Tâvûsî'nin risâlesidir. 822 (1419) yılından biraz sonra kaleme alınan (krş. al-Kuşâşî, *al-Simt al-macîd*, Haydarâbâd, 1327, s. 75, 109; 'Abd al-Hayy Kattânî, *Fihris al-fahâris*, Fas, 1346, I, 337; II, 274 v.d., 306, 311) ve bilâhare sırasıyla al-Çavş al-Hindî Muhammed b. Hâfîr al-Dîn (ölm. 970=1562)'in, *al-Cavâhir al-hamsa* (Brockmann, *G A L*, II, 481; *Suppl.*, II, 616)'si, Abû'l-Mavâhib Şinnâvî (ölm. 1028=1619)'nin *Şarh 'alâ'l-Cavâhir*'i, Ahmed al-Kuşâşî (ölm. 1071=1661)'nin *al-Simt al-macîd*'i ve Hasan 'Ucaymî (ölm. 1113=1702)'nin *Risâle*'si (krş. 'Ayyûşî, *al-Rihla*, Fas, 1316, taş basması, II, 214-227; Kattânî, *ayn. esr.*, I, 336 v.d.; II, 150, 193, 195 v.d.) ile yeniden ele alınıp ikmâl edilen bu eser, Muhammed b. 'Alî al-Sanûsî (ölm. 1276=1859)'nin henüz el yazması hâlinde bulunup, Hindî Yogi'lerin vird'ine dahi yer veren ve "*Salsabil al-mu'in*" diye adlandırılan meşhur mecmuasına müncer oldu (Massignon, *ayn. esr.*, s. 169 v.dd.). Böylece muhtelif devirlerde yazılan *avrad* ve *ahzâb* mecmuaları, icâzetli hacılar vâsıtasıyla Mekke'den her tarafa götürülüp

bütün İslâm âlemine yayıldı. Bu mecmualar, umûmiyetle farklı tarikatların şeyhleri ve tasavvufî şahsî eserleri ile tanınan kişilerin ahzab ve evrad metinlerini ihtivâ ederler.

Bu vird ve hizbleri içine alan eserlerin tertip ve mâna bakımından mükemmel ve mucîz (sözü az, mânası çok) olanları bulunduğu gibi, ibâdet unsuru ve mâna bakımından oldukça fakir olanları da vardır.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında, al-Cazîre, *Hışn al-haşin min kalâm Sayyid al-mursalîn*; al-Navavî, *al-Azkar* (Beyrut, 1917), s. 57, 82 v.d.; 'Abd al-Rahmân b. Hasan b. Muhammed, *Macmû'at al-azkar*; 'Abd al-Hayy Kattânî, *Fihris al-Fahâris* (Fas, 1346), 2 cild; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-Zunûn* (İstanbul, 1943), I, 200.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

VİTR (veya *Vatr*, cem. *avtâr*), tek, çift olmayan sayı, arefe günü, kin ve zulüm gibi mânalara gelir (Fîrûzâbâdî, *al-Kâmûs al-muhtâ*, Kahire, 1319, I, 157 v.d.; trc. İstanbul, 1305, II, 734; İbn Manzûr, *L.A.*, Beyrut, 1968, V, 273 v.d.) ve aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri (*al-Mu'cam al-vasîf*, mad., *vitir*), olan bu kelime, istilâh olarak meşrûiyeti hadis ve icmâ ile sâbit olan ve İslâm âleminde geceleyin kılınan üç rekâtlı husûsî bir namazı ifâde eder. *Vitr* kelimesi, *Kur'ân*'da bu mânada geçmemekle birlikte pek çok hadîste, bilhassa her gün kılınması gerekli beş vakit namaz ile bunun tarihinin tesbitine yardım eden hadîslerde sık sık tekrar edilir (aş. bk. ve krş. al-Şavkânî, *Nayl al-avfâr fi şarh muntağa'l-ahbâr*, Kahire, 1961, III, 32-51; al-Zayla'î, *Naşb al-râya li-ahadîş al-Hidâya*, Hindistan, 1938, II, 108-137). Bu mevzû ile alakalı hususlar, şu şekilde hülâsa edilebilir.

I- a). *Vitr*'e âit hadîslerin çoğu, sâdece günde beş vakit namazın farz olduğunu kabûl ettiği halde bir kısmı da, *vitir*'i beş vakit namaza ilâve ve kılınması mecburî (vâcip) bir namaz olarak gösterir (Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, Kahire, 1313, V, 242, 315; Nasâ'î, *Sunan*, *Şalât*, bâb 6; krş. *Naşb al-râya*, II, 108-113). Bu hadîslerden anlaşıldığına ve ashabtan bâzılarının ifâdesine göre, bu namaz, Peygamber tarafından vâcip kılınmıştır. Nitekim Mu'âz b. Cabal, Suriye'ye geldiği zaman, bu ülke halkından çoğunun *vitir*'i kılmadığını görür ve bu hususta buranın vâlisi olan Muâviye'ye halkın neden *vitir* namazını kılmadığını sorar. Onun: "bu namazı kılmak müslümanlara gerekli midir?" demesi üzerine, Mu'âz: "evet" cevabını verir ve devamla Peygamber'den "Rabbim bana farz kıldığı namazlara bir namaz daha ekledi, o "*vitir*" dir. Onun kılınma vakti, yatsı namazı ile sabah namazı arasındır" meâlindeki hadîsi okur (Ahmed b. Hanbal, V, 242; Malik, *Muvatta'*, *Şalât al-vitr*, *hadîş* 7; krş. *Naşb*

al-râya, II, 113). Bu ve benzeri hadîslere uygun olarak *vitir*'in unutulduğu veya uyuya kalındığı zaman, kaza edilmesi husûsu bir kaide hâline gelmiştir ve Hanefî fakihlerine göre, bu hususta icmâ vardır (İbn Hanbal, II, 206; İbn Mâca, *Sunan*, *İkâma*, bâb 122; Malik, *ayn. esr.*, *şalât al-vitr*, *hadîş*, 20; Tirmizî, *vitir*, bâb 11; krş. Burhân al-Din al-Margînânî, *al-Hidâya*, İstanbul, 1326-1327, I, 47; 'Abd al-Ganî al-Nâbulusî, *Kaşf al-sitr 'an farâziyat al-vitr*, Kahire, 1951, s. 13). Diğer taraftan 'Ubâda b. Sâmî sâdece beş vakit namazın farz olduğunu anlatan farklı bir hadîse dayanarak, *vitir*'in vâcip (farz) olduğunu söyleyen Ensâr'dan Abû Muhammed'i yalancılıkla ithâm ederek bu namazın farz olduğunu kabûl etmemiştir (Malik, *ayn. esr.*, *vitir*, *hadîş* 7; al-Şan'ânî, *al-Muşannaf*, Beyrut, 1971, III, 5 v.d.; İbn Hanbal, V, 315 v.d., 319; krş. *Naşb al-râya*, II, 115).

Vitr'in teşekkül ve tekâmülünde göze çarpan diğer bir husus, Peygamber'in, bu namazın 5 vakit namaza, Allah tarafından ilâve edildiğini ve kılınması gerektiğini söylediğine dair rivâyetlerin bir kısmında: "ey *Kur'ân* ehli! tek rekâtı namazı kılınız; çünkü Allah tektir, teki sever" meâlindeki cümlelerin açık bir şekilde ifâde edilmiş olmasıdır (İbn Hanbal, I, 110, 148; Tirmizî, *vitir*, bâb 2; krş. Buḥârî, *Şahîh*, *da'avât*, bâb 69; Müslim, *Şahîh*, *zihr*, *hadîş* 5,6; al-Şan'ânî, *ayn. esr.*, III, 6 v.d.).

b). Ebû Hanîfe hariç, Abû Yûsuf ve Abû Muhammed ile diğer bütün mezhep sâhiplerinin bu husustaki görüşlerini belirten hadîs'in üçüncü bir merhâlesi ve hükmü, *vitir*'in, sünnet bir namaz olduğuna dair rivâyetlerde ortaya konmuştur. Bu çeşit hadîslerin pek çoğu açık bir şekilde *Vitr*'in mecburî olduğunu kabûl etmeyerek sünnet olduğu üzerinde durur. Bunlarda dikkati çeken taraf ise, bu rivâyetlerin çoğunun Ali'ye atfedilmiş olmasıdır (Ahmed b. Hanbal, I, 86, 98, 100, 115, 120, 145, 148 v.b. ve Tirmizî, *vitir*, bâb 2).

c). *Vitr* namazının vakti, hadîste gecenin muhtelif zamanları olarak gösterilmiştir (Buḥârî, *Şahîh*, *al-vitr*, bâb 2; Müslim, *Şahîh*, *Musâfirîn*, *hadîş* 136; Tirmizî, *vitir*, bâb 4; Abû Dâvûd, *Sunan*, *vitir*, bâb 8; İbn Hanbal, I, 85 v.d., 104, 137, 147; VI, 46, 100, 107; 129, 204 v.d.). Rekât sayısı da, her zaman tek olmak üzere, 1 ile 13 rakamı arasında değişir (Tirmizî, *vitir*, bâb 5-8; krş. Müslim, *Musâfirîn*, *hadîş*, 195, 121, 123, 126; Abû Dâvûd, *Taḥavvû*, bâb, 26; Malik, *Muvatta'*, *Layl*, *hadîş* 12, 19). Hadîs'te "*Vitr* tek rekâtlı bir namazdır (Buḥârî, *Şalât*, bâb 84; *tahaccud*, 10; Müslim, *Musâfirîn*, *hadîş* 146, 147, 159; İbn Hanbal, II, 5, 9 v.d., 30, 40, 75; krş. Tirmizî, *vitir*, bâb 8; Nasâ'î, *Sunan*, *Kıyâm al-layl*, bâb 40). Diğer bir takım rivâyetlerde *vitir*'in en az 3 rekât kılınması gerektiğine işaret edilir (İbn Hanbal, II, 71; *Naşb al-râya*, II, 119; *vitir*'in en az üç rekât kılınması bütün mezheplerce uygun görülmüştür (aş. bk.). Nitekim al-Zayla'î, İbn Abî Şayba'nın "*Muşannaf*" adlı eserinde Hasan al-Başri'den naklen *vitir*'in bir selâmla üç rekât olduğunda birleşildiğini söylemektedir (*Naşb al-râya*, II, 122; krş. al-Nâbulusî, *Kaşf al-sitr*, s. 13). Umûmiyetle *vitir* namazını bile bile vaktinde kılmayan bir kimse, sabah namazı vaktinde ve onun arkasından kılamaz (Malik, *Muvatta'*, *vitir*, *hadîş* 20; Tirmizî, *vitir*, bâb 12; Tayalîsî, nr. 2192). Yatsı ile sabah namazı arasındaki geniş vakit *Vitr*'e tahsis edilmiş olup (Ahmed b. Hanbal, V, 242; Tirmizî, *vitir*, bâb 1), bu vaktin herhangi bir anında bu namazı kılmak mümkün ise de, sabah namazı vaktine yakın anlarda kılınan *vitir* namazı daha makbûldür (Tirmizî, *vitir*, bâb 3; *Nayl al-avfâr*, III, 44; krş. Abû Talîb al-Makkî, *Kût al-kulûb*, Kahire, 1961, I, 67 v.d.). Ancak kendisinden emin olamayan ve uyanamayacağından korkan kimsenin, onu gecenin ilk kısmında, yâni yatsıyı müteakıp kılması daha iyidir (aş. bk.). Nitekim Abû Hurayra, Peygamber'in bir emrine uyarak onu her zaman yatmadan önce kılardı (Tirmizî, *vitir*, bâb 3; al-Şan'ânî, *al-Muşannaf*, III, 18; krş. Buḥârî, *vitir*, bâb 2; Müslim, *Musâfirîn*, bâb 162, 163; Nasâ'î, *Kıyâm*, bâb 81). Peygamber ise, *Vitr*'i gecenin muhtelif zamanlarında kılınmıştır (Mesela Tirmizî, *vitir*, bâb 4; Abû Dâvûd, *vitir*, bâb 8; al-Şan'ânî, *al-Muşannaf*, III, 17).

Ancak, bir gecede sâdece bir *vitir* kılınabilir, fazlası yasaktır (Ahmed b. Hanbal, *vitir*, IV, 23; Tirmizî, *vitir*, bâb 13).

d). Eğer mükellef olan, yolcu ise, bu süre zarfında *vitir* namazını bindiği hayvan üzerinde bile kılabilir (Buḥârî, *vitir*, bâb 5; Müslim, *Musâfirîn*, *hadîş*, 36, 38, 39; Nasâ'î, *Kıyâm al-layl*, bâb 38; Tirmizî, *vitir*, bâb 14). Farklı dahi olsa, *vitir* ile ilgili hadîsler, birçok yerde namazın rekât sayısını belirttiği gibi, bu rekâtlarda, bilhassa üç rekât olarak kılındığı zaman her rekâtında okunacak sûreleri, *Kunûl* [b. bk.] duasını bu duanın ne zaman ve hangi namazın hangi rekâtında icrâ edileceğini, rûkûdan önce mi, sonra mı okunacağını ve bunu okumak üzere alınacak tekbirin mâhiyetini ve hülâsa olarak *vitir*'in nasıl kılınması gerektiğini alışkanlık hâline getiren usûlî de zikretmiştir (Nasâ'î, *Kıyâm al-layl*, bâb 47, 48, 50, 51, 54; İbn Hanbal, I, 199, 350; Tirmizî, *vitir*, bâb 7, 9, 10 ve İbn Mâca, *İkâma*, bâb 125).

II-) *Vitr* namazının, Ebû Hanîfe tarafından vâcip, Câferiler dâhil diğer bütün mezheplerce, hattâ Abû Yûsuf ve Abû Muhammed'e göre de, müekket sünnet kabûl edilmesi dışında, muhtelif mezheplerin tesbit ettiği başlıca kaideleri, hemen hemen birbirinin aynında (al-Şan'ânî, *Kitâb al-mizan al-kubrâ*, Kahire, 1219, s. 198 v.d.), Ebû Hanîfe'nin, bu namazı önce farz, sonra sünnet ve bilâhare vâcip kabûl etmesi (al-Margînânî, *Hidâya*, I, 37; Hasan

al-Şurunbulâlî, *Marâḡi'l-falâh fi şarh Nûr al-Izâh*, İstanbul, 1327 s. 107; krş. *Nayl al-avfâr*, III, 33; al-Nâbulusî, *Kaşf al-sitr*, s. 5-8, 13 v.d.), muahhar hanefî fakihleri tarafından şöyle te'vil edilmiştir: *Vitr* namazı meşrû bir mazeret olmaksızın terk edilemeyeceği için, amel bakımından farz, meşrûiyetini inkâr eden için, inanç bakımından vâcip ve sünnetle sâbit olduğu için de sünnettir (al-Şurunbulâlî, *ayn. esr.*, s. 108; al-Nâbulusî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak Hanefiler, bu namazın meşrûiyetini ortaya koyan hadîslerin bir kısmında açık bir emir bulunduğunu (*Naşb al-râya*, II, 108, 112 v.d.; krş. *Marâḡi'l-falâh*, s. 108) ve en azından farz ile sünnet arasında bir namaz (vâcip) olduğunu kabûl etmişlerdir (al-Şurunbulâlî, *ayn. esr.*, göst. yer.; al-Hidâya, I, 47; al-Nâbulusî, *ayn. esr.*, s. 15). İmam Abû Yûsuf ve Abû Muhammed ile diğer bütün mezhep sâhipleri, bu namazı vâcip değil, müekket sünnet olarak benimsemişlerdir (al-Nâbulusî, *ayn. esr.*, göst. yer. ve krş. s. 7, 18 v.d.). Bu namazın cemâatle kılınması bütün mezheplerce yalnız Ramazan ayında meşrûdür (*Kitâb al-fihh 'alâ'l-maḡâhib al-arba'a*, Kahire, 1950, I, 247 v.d., 251).

III-) *Vitr*'e âit teferruatın mezheplerce tesbitine gelince,

a). Mâlikî mezhebinin *vitir* hakkındaki başlıca kaideleri şöyledir: *Vitr* namazı, üç rekâtlık müekket bir sünnet olup, yatsı namazından sonra kılınmalıdır. Zarûret olmadıkça onu tek bir rekât olarak kılmak mekrûhtur. Diğer mezheplerden farklı olarak Mâlikîler, tan yerinin ağarması ile sabah namazının tamamlandığı âna kadarki vakti, *vitir*'in kılınması için zarûrî vakit sayarlar ve sabah namazını kılarken, *vitir*'i kılmadığını hatırlayan bir kimse sabah namazını kesip, *vitir*'i duruma göre, bir veya üç rekât kıldıktan sonra sabah namazına devam etmenin uygun olduğunu söylerler. Ancak *Vitr*'i bu vakte te'hir etmek mekrûhtur. Sabah namazında *Kunûl* duasının okunmasını makbûl sayan Mâlikîler, *Vitr*'de bu duanın okunmasını uygun bulmazlar. Hoş karşılanmazsa bile, övrü olmayan bir kimsenin oturarak *vitir*'i kılması câiz olduğu gibi, gerektiğinde hayvan üzerinde rûkû ve sucûd ile kılması da câizdir. Meşrû mazeretle vaktinde kılınmayan *Vitr*'in kaza edileceğine dair İmâm Malik'in *Muayyât*'ında hadîs bulunmasına (*Muvatta'*, *vitir*, *hadîş* 20) ve Hanefîlerin kılınmayan *Vitr*'in kaza edilmesi gerektiğine icmâ vakî olduğunu rivâyet ederler (Nâbulusî, s. 13). Ancak muahhar Mâlikîler onun kaza edilemeyeceğini söylerler (*Kitâb al-fihh 'alâ'l-maḡâhib al-arba'a*, I, 250 v.d.).

b). Şâfiî mezhebinin tesbit ettiği kaideler ise, şöyle hülâsa edilebilir: Rekât sayısı 1 ile 11 arasında değişebilirse de, vakit daralmadıkça, en az 3 rekât kılmak tercih edilir. Niyet [b. bk.] *vitir* namazında da şarttır. Bu namazı gecenin ilk üçte birinde kılmayan kimse için en iyi vakit, teheccüd [b. bk.]

namazını müteakıf kılmasıdır. Yalnız Ramazan'ın ikinci yarısında [bk. mad. TERAVİH] vitr, kunûta uzatılır. Vitr'i üç rekât olarak kılmak isteyen kişinin, tıpkı Mâlikîler gibi, birinci rekâtta *Fatiha*'dan sonra *ihlâs* [b. bk.]'i ikinci ve üçüncü rekâtlarda ise, muavvizetâni [b. bk.] okuması sünnet telâkkî edilir (Şafiî, *Kitâb al-Umm*, Beyrut, 1973, I, 140-143; krş. *Kitâb al-fikh*, I, 249 v.d.).

c). Hanbelîlerin bu mevzuda tesbit ettiği kaideler, umûmiyetle Hanefîlerin belirttiklerine benzer (*Kitâb al-fikh*, I, 247 v.d.; krş., s. 246). Câferî mezhebinde de vitr, gece kılınan sünnet namazlarından sayılır. Gece kılınan sünnet namazı, 11 rekât olup, sekiz rekâtını gece nâfile, 2 rekâtını *namaz-ı şab* (tek rekâtın hemen önce kılınan çift rekâtli namaz) ve bir rekâtı da vitr namazı niyeti ile kılınır; bu son üçü, Vitr'in esâsını teşkil eder (Âyat Allâh al-Uzmâ Burucardî, *Tavzîh al-masâ'il, Sâzman-ı Cavidân va Mu'assasat-ı intişârât-i Farâhânî*, ts., s. 176; krş. Dahbudâ, *Luğat-nâma*, mad. VİTR).

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında, al-Ğazzâlî, *Kitâb al-vaciz* (Kahire, 1317), I, 54; ayn. mll., *İhyâ'...* (Kahire, 1302), I, 177 v.d.; *Fatâvâ 'Âlamgiri* (Kalküte, 1829), I, 155 v.dd.; Abû İshâk al-Şirâzî, *Tanbih* (nşr. Juynboll), s. 27; İbn Hacer al-Haytamî, *Tuḥfat al-muḥtâc bi-şarḥ al-Minhâc* (Kahire, 1282), I, 203 v.dd.; Abu'l-Kâsim al-Muḥakkik, *Kitâb Şarâ'it al-islâm* (Kalküte, 1255=1839), s. 25; A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammed Tradition*, bk. mad. Vitr; Lane, *Manners and Customs*, bk. fihrist, mad. Taraweeh prayers; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. v.d. Berg's beoefening v.h. moh. recht*, s. 402 v.d. (*Verspreide Geschriften*, II, 101 v.d.); Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis der mohammed-ansche wet* (Leyden, 1925), s. 75.

(A. J. WENSINCK.)

[Bu madde M. N. Şahinoğlu tarafından genişletilmiştir.]

VİZÂRA. [Bk. VEZİR.]

VUCUD. [Bk. VÜCÜD.]

VUKÖF VEYA VAKFA. [Bk. VUKÖF veya VAKFE.]

VUKÖF VEYA VAKFE, VUKÖF veya VAKFA.

Hacıların 9 zilhicce, arafe günü, öğleden sonra zevâl vaktinden başlayarak, 10 zilhicce bayram günü tanyerinin ağardığı âna kadar, bu maksatla belirli sınırlar içinde bir yerde, bir süre durarak dua etmelerini ifâde eder. Bu hareket, hacın en önemli rükûdudur. Peygamber'in, "Hac arafe'dir" (bk. al-Tirmizî, *Sunan*, Kahire, 1385=1965, V, 214; İbn Mâca, *Sunan*, Kahire, 1373=1953, II, 1003 v.d.) sözüyle Arafat'taki bu vakfe kastedilmiştir.

Arafat vakfesinin sahih olması için, ihrâma bürünmek gerekmektedir. 9 zilhicce arafe günü Arafat'a çıkmış olanlar, zevâl vaktinden itibaren gü-

neşin batmasından sonraki bir zamana kadar, orada bulunmalıdırlar. O gün güneş batmadan Arafat bölgesinden ayrılmamak lâzımdır. Herhangi bir sebeple bu bölgeden o sırada ayrılmış olanlar, güneş batmadan önce geri dönmelidirler. Herhangi bir mâzaretle ayrılmış olup da, geri dönemeyenler, ceza kurbanı keserler. Arafat'a gecikme sebebiyle ilk olarak arafe günü güneş battıktan sonra çıkmış olanlar ise, bu gecikmelerinden dolayı birşey yapmak mecburiyetinde değillerdir. Arafat vakfesinin, bayram sabahı tanyeri ağarcaya kadar uzatılması, herhalde, türlü sebeplerle yetişememiş olanlara son bir imkân sağlamaya dayanmalıdır. Ancak bu imkânı da kullanamayanlar, yâni 10 zilhicce bayram sabahı tanyeri ağarmadan önce kısa bir müddet de olsa, Arafat'ta vakfe yapamayanlar, o yıl hacca yetişmemiş sayılırlar.

Arafat vakfesi, bu bölgede bulunan Urena vâdisi dışında her yerde yapılabilir. Ancak o bölgede yer alan Namira Mescidi'nin cenup kısmı da vakfe mahallinin dışında bulunmaktadır. Bunun için gusletmiş ve abdest almış olmak, oruçlu bulunmamak (al-Buhârî, *Şahih*, II, 161), mümkünse Cabal al-Rahma'nin tepesinde bulunmak, o gün devamınca telbiye, tekbir, tesbih, salavat ve istiğfarda bulunarak, *Kur'ân* okumak, namaz kılmak, hayatta olan ve vefat eden yakınlarla ve mü'minlere duâ etmek sünnettir.

Hadis kitaplarından Peygamber'in ve Sahâbe'nin bu esaslî rükûtu şu şekilde yerine getirdikleri anlaşılmaktadır: 9 zilhicce arafe günü hacı namzetleri güneş doğduktan sonra Mina'dan Arafat'a doğru yola çıkarlar. İbn Huzayma al-Naysâbüri (ölm. 311=923), *Şahih*'inde (nşr. M. Mustafa al-A'zamî, 1400=1980, IV, 248 v.d.) Peygamber'in Mina'dan, güneş doğduktan sonra hareket edişinde, İbrâhim Peygamber'e uyduğunu gösteren rivâyetler kaydeder. Enes'ten rivâyet edilen bir hadiste, Peygamber'in Mina'dan Arafat'a doğru yol alırken, yanında tekbir getirenlere ve tehlilde bulunanlara ses çıkarmadığı anlaşıyor (İbn Mâca, *Sunan*, II, 1000; nşr. M. F. Abd al-Bâkî, I-II). Yaya olarak (şimdi ise, vâsıtalarla) ilerleyip geldikleri Arafat'ta Peygamber'in Namira vâdisine indiği ve çadırını orada kurduğu kaydediliyor (İbn Mâca, II, 1001). Namira Mescidi'nde öğle ve ikinci namazlarını, ihrâma bürünmüş oldukları halde cemâatle seferi olarak ikiye rek'at kılar ve bu esnâda bayram namazı kıldırarak olan imam tarafından iki hutbeyi dinlerler. Arafat ovasında okunan hutbenin kısa kesilmesi sünnettir (al-Buhârî, cüz, II, 162; İbn Huzayma, *Şahih*, IV, 252). Öğle ve ikinci namazlarının bu şekilde öğle vaktinden bir ezan ve iki kamet ile ardarda kılınması Ebû Hanîfe'ye göre, sâdece Arafat'a mahsustur. Dolayısıyla Arafat ovasında ve dağın eteklerinde çadırlarda bulunanlar, cemâatle veya münferiden her namazı

ayrı ayrı kendi vakitlerinde kılarlar. Fakat Şafiî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Abû Yûsuf ve İmam Muhammed, mezkûr Namira Mescidi dışında da cemâatle veya münferiden öğle ve ikinci namazlarının ard arda kılınabileceği görüşündedirler.

Namazdan sonra vakfeye geçilir. Esâsında bu bölgenin Urena vâdisi ile Namira Mescidi'nin cenup kısmı hâric, Peygamber'in bir hadisinde belirtildiği (al-Dârimî, *Sunan*, II, 56; bk. İbn Mâca, *Sunan*, II, 1002; İbn Huzayma, *Şahih*, IV, 254), üzere Arafat'ın her tarafında vakfe yapılabilirse de, bunı Cabal al-Rahmân denilen tepenin kara taşları yanında yapmak sünnet olduğundan, oraları tercih edilir. Her yılki hacı kitlesinin kalabalıklığı sebebiyle, bura yerine mümkün mertebe yakın yerler seçilmektedir. İbn Huzayma (*Şahih*, IV, 254 v.d.), bu vakfenin, İbrahim Peygamber'den kaldığına dair rivâyetler nakletmektedir.

Vakfe, zikredilen zaman içinde ve anılan yerlerde kibleye dönerek bir müddet durup, dua etmek (İbn Mâca, Peygamber'in arafe akşamı yaptığı bir duayı kaydeder, II, 1002)'ten ibâret olduğundan, bu esnada oturmak yerine, ayakta durmak daha uygundur. Hattâ bu âni, mümkünse bir tek üzerinde geçirmek (bk. al-Buhârî, cüz, II, 162) daha da makbûl sayılır. Bu esnada vakfeye niyet etmiş olmak da şart değildir. Hattâ fakihler o anda şuurun yerinde olmayışını bile bir eksiklik kabûl etmezler. Bu bakımdan belirlenmiş müddetin bir kısmında baygın veya uyku hâlinde, vakfe yapılabilen yerler içinde bulunan kimse de, hacın bu esaslî rükûnünü edâ etmiş sayılır.

Bibliyografya: Metin içinde gösterilmiştir.

(AHMED SUBHÎ FURAT.)

VUDÜ'. [Bk. ABDEST.]

VÜCÜD. VUCÜD, olmak, varolmak. Olan, varolan, Mevcûd:

Aristo metafiziğinin en umûmî adları (τὸ εἶναι, τὸ ὄν) olan vüçûd, Arapça "vcd" kökünden türemiş olup, bulmak, elde etmek, zengin olmak, varlık sâhibi olmak, yok iken varolmak, mânalarına gelir (İbn Manzûr, *LA*, III, 445; al-Zabidi, *TA*, II, 323; *Kâmûs Tercümesi*, II, 44).

Vüçûd kelimesinin mânasından, önce Elea'lı filozof Parmenides bahsetmiştir. "*Tabiata Dâir*" başlığını taşıyan küçük bir manzûmesinde, iki tür varlık kabûl edildiğini belirten filozof, "hakikatin ifâdesi olan inandırıcı yolun, varolanın varolduğu, varolmayanın varolmadığıdır" demekte ve varolmayanın var ve zarûrî sayılmasının yanlış olduğunu bildirmektedir (W. Kranz, *Antik Felsefe*, trc., S. Y. Baydur, ikinci baskı, İstanbul, 1976, s. 61).

Parmenides'in bu dualist anlayışına üçüncü bir unsur ekleyen Eflâtûn'a göre, mutlak ve mücerred olarak, ne varlık, ne de yokluk mefhumları vaz'edilebilir; sâdece izâfî varlık ve yokluk mümkündür (Platon, *Sophiste*, 249 v.d.).

Aristo'ya göre, aralarında Eflâtûn'un da bulunduğu bazı kimseler, oluşun, mutlak varolmayandan başladığını belirtirlerse de, mutlak yokluk ("adam") ile maddî yokluğu birbirinden ayırmak gerekir. Zîrâ gerçek yokolma, mutlak yokluktur; maddî yok oluş ise, ârizidir (Aristoteles, *Physique*, s. 49). Üstadın fikirlerini birçok yönden tenkid eden filozof "cevher nedir?" sorusunun, "varlık nedir?" sorusu ile aynı olduğunu belirtir. Herhangi bir nesne için "var" dediğimizde, o nesnenin mâhiyetini belirtmekteyiz; bu da cevherin kendisidir (*Metaphysique*, s. 347 v.d.). Aristoteles metafiziğinin temel mes'elesi en yüce ve tek ilim olarak metafiziğin mümkün olup olmaması ve gerek hislerle kavranan, gerekse hisler üstü olan cevherlerin bilinip bilinemesidir. Metafiziğin mümkün bir ilim olduğunu belirten filozofa göre, kelimenin en geniş mânasıyla var, sâdece cevherdir. Varlık şekilleri yalnız başlarına değil, ancak cevherle birlikte bulunurlar (*Metaphysique*, s. 642; W. D. Ross, *Aristoteles*, Paris, 1930, s. 217).

Aristo metafiziği islâm dünyasına intikal etmezden önce, kelâm bilginleri umûmî bir mefhum olarak vüçûd yerine *şay'* ve *cism* tâbirlerini kullanıyorlardı. Ancak ortaya bir mes'ele çıktı; Tanrı'ya *şay'* veya *cism* denilebilir miydi? Bu suale cevap olarak Tanrı'ya *cism* denilemeyeceği, cismin üç buuddan ibâret bulunduğu, Tanrı'nın ise, buuddan münezzehe olduğu belirtildi (Aş'arî, *Maḳālât*, İstanbul, 1928, s. 56; Şahrîstânî, *al-Milâl v'al-nihâl*, Beyrut, 1975, I, 111).

Diğer taraftan kelâmcılar için Tanrı'nın sıfatları arasında *şay'* lafzının bulunup bulunmadığı ve Tanrı'nın zâtına *şay'* denilip denilemeyeceğinin tesbiti mühimdi. Zeydiler ile Mûtezile'den Cahm b. Safvân'a göre, Tanrı'ya *şay'* denilemezdi. Diğer kelâm âlimleri ise, Tanrı'nın öteki *şay'* ler gibi olmamakla birlikte, ona *şay'* denilebileceğini belirtmekte idiler (Aş'arî, *agn. esr.*, s. 164). İmam Mâturîdî ise, Tanrı'ya *cism* denilemez, ama *şay'* denilebilir (Mâturîdî, *Kitâb al-Taḥîd*, nşr. Fathallah Hulayf, Beyrut, 1970, s. 38 v.d.) görüşündeydi.

Aristo mantığı ile birlikte *vücûd* ve *cavhar* tâbiri islâm felsefesine girince, kelâmcılar için mes'ele *cavhar* lafzının içine Tanrı'nın girip girmeyeceği oldu. Fakat Tanrı'nın *şay'* lafzı gibi, *cavhar* lafzı ile ifâdesi de müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmedi. *Mavcûd* (varolan) tâbiri ise, islâm dünyasında daha az yerleşebildi. Zîrâ müşahhas bir gerçeklik ifâde ettiği için, Tanrı'ya *ma'vûd* demek, ihyitahı davranmak gerekiyordu. İslâmın çok açık olan *taḥîd* inancı da, bu hususta mühim bir engeldi. Fakat *ma'vûd* lafzının yalnızca Tanrı'nın ma'lûm ve kendi nefsi ile kâim (*Kā'im bi-nafsihi*) olduğu mânasına geldiği belirtilmek sûretiyle bu ihtiyat ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Mûtezile ve birçok kelâm âlimi mes'eleye, *vücûd* ile *mev-*

cûd'un aynı ve mevcûdun vücuda eklenmiş (zâ'id) bir sıfat olup olmadığı açısından bakmakta idiler. Bu mes'ele kelâm tarihi boyunca tartışılmıştır.

Klasik Arap dili çalışmalarıyla ve bilhassa Yunan'dan Arapça'ya yapılan tercüme sonucunda, mevcûd kelimesinin mânası farklı yönlerde gelişti. Böylece varolan mânasında mevcûd, sâdece objektif bir hakikati değil, bunun yanı sıra o hakikati gösteren gerçekliği de ifade ediyordu. Çünkü Aristoteles metafiziği saf bir ontoloji (varlık ilmi) değil, aynı zamanda bir epistemoloji (bilgi problemi) idi [bk. EI, mad. WUDJÜD].

Aristo metafiziğinin islâm dünyasında nasıl anlaşıldığını kavrayabilmek için, bu metafiziğin mâhiyeti ile birlikte geçirdiği merhaleleri yakından takib etmek gerekir. Aristoteles, metafiziği; varolması bakımından varlığın ilmi veya varolanın değişik ifadelerinin ilmi olarak belirtmeye çalışmıştır. Husûsî ilimlerden herbiri, kendi hesabına gerçeğin bir tarafını kavrayarak, metafizik, hislerle kavranabilen ve kavranamayan mevcûd'un durumunu bütün olarak değerlendiren yegâne ilimdir. Bu sebeple bir yandan mevcûd kelimesi değişik mânalarda kullanılırken, diğer yandan metafizik herşeyi bir prensibe göre değerlendiren, en üstün ve umûmî bir ilim sayılıyordu. Sistemin ana mefhumu ise, varlık olarak mevcûd (varolan) idi. Böylece metafizik, yalnız varolan objelerle değil, aynı zamanda varolmayan (ma'dûm) nesnelerle de ilgili idi. Aristoteles, *Metafizik*'in V. kitabında *aşl*, *sabab* ve *unşûr* gibi kelimelerin başta yer aldığı bir seri târifler verir. Artık olgunlaşmış olan bu düşünür, metafiziğin husûsî mevzuunun mevcûd olmayıp, *a'râz*'larla birlikte *cavhar* (makûlât-kategoriler) olması gerektiğini kabul eder. Kategoriler nazariyesi, mevcûd yerine *cavhar*'i kabul ettiğinden, daha sonraki gelenek, filozofu *cavhar* teorisi ile tanımlar.

Yeni-Eflâtûncu felsefeye göre, Aristoteles metafiziğinin zirvesini ilâhiyât teşkil eder. Çünkü filozof, hislerle kavranabilen mevcûd'un tecrübî tasavvurundan en yüksek varlık fikrine ulaşmıştır. Fizikteki hareket etmeyen muharrik neticesi, metafizikte ezeli Tanrı, ilk *cavhar* ve en yüksek iyi (*hayr al-a'lâ*) şekline yükseldi. Böylece varlık ve düşünce bir (*Vâhid*) ile Tanrı birleşmiş oluyordu. Ancak Yeni-Eflâtûncu nazariyeye göre, *avval* ve *vâhid*, doğrusunu söylemek gerekirse, *vücûd*'un çokluğu ve bilginin üstünde idi (*Enneades*, III, 8, 10; V, 2, 1). *Avval*, kendini düşündüğü vakit, hem düşünülmüş olur, hem de varolur. Bir başka deyişle *avval*'in kendini düşünmesi, bir bilgi olduğu gibi, *mevcûd* (varolan) da onun düşüncesinin mahsûlüdür. Islâm düşünürlerinin Aristoteles'te buldukları *sudûr* (*emanation*) nazariyesi, işte bu Yeni-Eflâtûncu yorumdan kaynaklanmaktadır.

Islâm dünyasında bu Yeni-Eflâtûncu nazariyeleri *İhvân al-Şafâ* tekrarlar. Onların anladıkları

Aristoteles, Yeni-Eflâtûncu, Yeni-Pythagorasçı ve gnostik bir Aristodur. *İhvân al-Şafâ* için ana mevzu *şudûr* nazariyesidir. Onların mücerred sistemi içerisinde en üst mevki *vücûd* alır. Mutlak *mevcûd* (*al-Vücûd al-muflak*), bütün mevcûdların icad edicisidir. Varlıkların yapısıyla sayıların yapısı arasında benzerlikler vardır. Sayıların ana kaynağı bir, varlıkların ana kaynağı da Tanrı'dır. Tanrı, varlıkların illetini varetmiştir (*İhvân al-Şafâ*, *Rasâ'il*, Beyrut, ts., II, 181 v.d.; III, 201 v.d.).

Aristoteles metafiziğini sistemli olarak ele alıp, değerlendiren ilk islâm düşünürü Fârâbî [b.k.]'dir. Fakat Fârâbî de, daha önceki ve sonraki birçok islâm düşünürü gibi, Aristoteles'ten, ona âit olan eserlerinin yanı sıra, kendisine atfedilen uydurma (*manhûl*) eserlerinden de tanınıyordu. Zîrâ Eflâtûn'un *Enneade*'lerinin, IV.-VI. bölümlerinin Arapça tercümesinden ibaret olan *Theologie* (*Esoctique* veya *Seolociye-Kitab al-Rubûbiya*) ve Proclus'un bir eserinin hulâsa ve şerhinden ibaret olan *Liber de Causis* (veya *Liber Bonitates Purae*) islâm dünyasında Aristoteles'in eseri olarak kabul edilmişti. Dolayısıyla bu Yeni-Eflâtûncu fikirler Aristoteles'e mâl ediliyordu (bk. Sartre, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; *La Place d'al-Fârâbî dans l'école Musulmane*, Paris, 1934). Ancak *Theologie*'deki fikirler birbirini tutmuyordu. Fârâbî, bu çelişik fikirler arasında birlik sağlamaya çalıştı. Eflâtûn'un yazılarının birçoğunda, duyulabilir âlemdeki bütün varlıkların mücerred sûretlerinin Tanrı'da mevcûd olduğu belirtilir. Diğer sûretler bozulduğu halde bu sûretler (*muşul*) ne bozulur, ne de mahvolur. *Theologie*'nin Aristoteles'e mâl ettiği bu fikir, *Metaphysique*'de açıkça reddedilir. Fârâbî'ye göre bu konuda üç ihtimâl vardır: Ya her iki ifade birbirine çelişiktir, yahut birisi Aristoteles'in kendi fikridir, diğeri ona âit değildir veya zâhiri mânaları arasında ayrılık görülüyorsa da, gerçekte ayrılık yoktur. Ama Aristoteles'in metafizik gibi üzerinde çok durduğu bir konuda çelişkiye düşmesi uzak bir ihtimâldir. Bir kısmının düşünürüne âit olup, bir kısmının âit olmaması ise, kabul edilemez; zîrâ bu sözlerin nakledildiği eserler, çok meşhûrdur. Öyleyse bunların zâhiri mânaları arasında bir farklılık görülüyor ise de, gerçekte maksadları aynıdır (*al-Cam' Bayna Ra'yay al-Hakîmayn*, s. 31 v.d.). De Boer'e göre, Fârâbî, Aristoteles ile Eflâtûn arasında birlik sağlamaya değil, bu iki filozofun felsefi sistemleriyle islâm akâidi arasında âhenk kurmaya çalışıyordu [bk. EI, mad. WUDJÜD].

Fârâbî için asıl mes'ele, varlığın varlığı veya imkânı değil, nasıl mümkün olduğudur. Böylece o, varolan varlığı (yani mevcûdu) araştırmaya çalışır. Bütün varlıkların varlığının sebebi Allah'tır. Ezeli ve ebedî olan yegâne varlık yalnız Allah'ın varlığıdır. O, varlığını devam ettirebilmek için başka varlıklara muhtaç değildir. Tanrı'nın ne zâtı ile,

ne zâtı için, ne de zâtından olan sebebi vardır. Bu bakımdan o, ne maddedir, ne de madde ile kaimdir. Vücûdu, her türlü mevzu' ve maddeden uzaktır. Maddesi olmadığından sûreti de yoktur. Çünkü sûret ancak madde ile birlikte bulunabilir. O'nun varlığının mertebesinde olup da, o'na benzeyen hiçbir mevcûd yoktur (*al-Madinat al-fâzila*, s. 2 v.d.).

Fârâbî'ye göre, iki çeşit varlık vardır: Biri, zâtı düşünüldüğü vakit vücûdu gerekmeden varlıktır. Buna *mumkin al-vücûd* (varlığı mümkün olan) denir. İkincisi, zâtı düşünüldüğü zaman vücûdu icâbedendir ki, buna da *vâcib al-vücûd* (vücûdu vâcib, gerekli olan) denir. *Mumkin al-vücûd*, varolmak için bir illete muhtaçtır. Onu varolmayan (gayr mevcûd) olarak düşünmek muhâlî gerektirmez. *Vâcib al-vücûd*'u yok farzetmek ise, muhâlîdir. Çünkü onun varlığının illeti yoktur. Bütün eşyanın vücûdunun sebebi, o'dur (*al-Madinat al-fâzila*, s. 3-6; *Uyûn al-masâ'il*, s. 66).

Yeni Eflâtûncu geleneğe uyarak (daha doğrusu *Theologie*'nin etkisiyle) Fârâbî de, Aristoteles'e *sudûr* (*emanation*) fikri atfetmektedir. Tanrı, zâtını bildiği için ondan varlıklar *sudûr* etmiştir. Varlıkların Tanrı'dan *sudûru*, onun kendisini hayır nizamının mebdîi olarak bilmesindendir (*Uyûn al-masâ'il*, s. 66).

Fârâbî'ye göre, varlık dörde ayrılır: 1. Mutlak vücûd (*al-vücûd al-muflak* veya *Vâhid*). Bunun karşısında mutlak yokluk (*al-'adam al-muflak*) veya çokluk (*kaşrat*) yer alır. 2. Mevcûdun çeşitleri (*kaşrat* teorisi). 3. Varlığın sıfatları (kuvvet, akıl v.s.) 4. Farklı husûsî ilimlerin esasları. Varlığın taksiminden metafiziğin bölümlerine geçen düşünür, bunu da üç kısma ayırır: 1. Varolanların ilmi. 2. Sosyal ve nazari ilimler. 3. Cisme âit olmayan ve bir cisme yerleşmemiş olan varlıkların ilmi, yani Allah ve ondan *sudûr* eden şeylerin bilgisi. Her mahlûk için vücûd ve mevcûd şeklindeki taksim doğru olmakla beraber, Tanrı yalnızca *Vâcib al-vücûd*'dur. Varoluş, *Fuşûş al-hikam*'da, *vücûd* ile ifade edilirken, *Uyûn*'da *huviya* ile anlatılır (bk. İbrahim Madkour, *l'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*; ayn. mll., *la Place d'al-Fârâbî dans l'école Philosophique Musulmane*, Paris, 1934).

İbn Sînâ, vücûd konusunda hemen hemen Fârâbî ile aynı görüştedir. Aynı şekilde dualist bir anlayışa sahip olan bu filozofa göre de, vücûdu mümkün olanın (*mumkin al-vücûd*), mevcûd olmadığı düşünüldüğünde, bundan muhâl olma durumu ortaya çıkmaz. Ancak "*Vâcib al-vücûd*, öyle bir mevcûddur ki, ne zaman mevcûd olmadığı düşünülürse, bundan kendisine muhâl ârız olur. Çünkü vücûdu zarûridir" (*al-Nacât*, 225, *al-İşârât*, I, 194). Konuyu, *al-Şifâ*'da yeniden ele alan İbn Sînâ'ya göre, "vücûda dâhil olan şeyler akıldaki iki kısma bölünebilir. Birisi, kendi zâtı ile değerlendirildiği zaman vücûdu vâcib olma-

yandır. Diğerisi de, kendi zâtı ile değerlendirildiği zaman vücûdu vâcib olanıdır. Vücûdu vâcib olanın illeti yoktur, mümkün olanın ise, illeti vardır" (*al-Şifâ*, s. 194 v.d.; Muhammed al-Bahîş, *al-Cânib al-İlâhî min al-Tafkîr al-İslâmî*, Kahire, 1967 s. 459 v.d.).

İbn Sînâ'ya göre, mutlak "bir" olan Tanrı'dan zâtı bakımından bir, i'tibârî olarak çok olan bir akıl sâdır olmuştur. Bu sebeple ilk mevcûd akıldır. Daha sonra Yeni-Eflâtûncu *sudûr* ve akıllar nazariyesini tekrarlamaktadır (*al-Nacât*, s. 266 v.d.; Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938).

İbn Sînâ, Aristoteles metafiziğini *al-Şifâ*'da geniş olarak ele alıp, değerlendirir. Umûmî olarak metafiziği dörde böler: 1. Tam varolanın varlığı. 2. İlk sebepler. 3. Varlığın sıfatları. 4. Değişik husûsî ilimlerin esasları. Sonra mevcûdu, mutlak şekilde maddî olmayan varlıktan başlayarak, hareket ve sükûnet sâhibi varlığa yükselen bir seri içerisinde dörde taksim eder. Gerek Fârâbî'nin ve gerekse İbn Sînâ'nın bu taksimleri, bir yandan Yeni-Eflâtûncu anlayışı ifade ederken, diğer yandan Aristoteles'in muhtelif târiflerini düzenleme gayesini anlatır. *al-Şifâ*'nın II.-IV. bölümleri, *cavhar*, V. bölümü, bilgi, VI. bölümü varlığın esasları yani dört sebep, VII. bölümü, Eflâtûncu felsefe, VIII. bölümü, Yeni-Eflâtûncu yorum ile Aristoteles ilâhiyâtı, IX. bölüm Yeni-Eflâtûncu *sudûr* nazariyelerinin ve X. bölümü ise, metafiziğe ilâve olarak pratik felsefenin incelenmesinden ibarettir.

Kelâmcı bir bilgin olan al-Cuvaynî, kelâm geleneğine uyarak mes'eleye *şay'* ve *cism* noktasından bakar. Ona göre, *şay'*in hakikati mevcûd olmaktır. Dolayısıyla her *şay'* mevcûd *şay'*'dir (*al-Şâmil*, nşr. Helmut Klofer, Kahire, 1960 s. 34). O zaman mes'ele, Tanrı'ya *şay'* denilip denilmeyeceği noktasına döner. al-Cuvaynî bu konuda klasik tartışmaları tekrarlar.

Şehristânî, *vücûd* konusunda önce *'adam* (yok) 'in bir *şay'* olup olmadığını araştırır. Ona göre, *şay'* târif edilemeyecek kadar apaçık olduğundan, onu târif için kullanılan her kelime ondan daha kapalı olacaktır. Vücûd da böyledir. Bu iki kelimeyi başka bir kelime ile ifade etmek imkânsızdır (*Nihâyat al-İhkâm*, nşr. Alfred Guillaume, 1934, s. 151).

İsrâkî filozof Suhrevardî al-Mahtûl de, *vücûd* ve *şay'* lafızlarının târifinin yapılamayacağını, çünkü cins ve fasl diye bölünemediklerini belirtir (*Talvîhât*, nşr. Henri Corbin, İstanbul, 1944, s. 4). Her ne kadar bazı kimseler *şay'* ile *vücûd* tâbirlerinin müterâdif, bazı kimseler de mütesâvî olduğunu söylemekte iseler de, her iki görüş de yanlıştır (*al-Mahtûl* va'l-mutarâhât, s. 200 v.d.).

Aristoteles felsefeye ve dolayısıyla onun izinden giden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi islâm filozoflarına ağır tenkidler yönelmiş olan Gazzâlî, *Mahtûlât al-Fa-*

lâsifa 'de Aristocu metafiziği hulâsa eder. Eserin ilâhiyât kısmı iki mukaddime ile beş makâleye ayrılır. Birinci makâlede *vücûd* 'un kısımlarını, ikincisinde *vücûd* 'un sebeplerini, üçüncüsünde Allah 'ın sıfatlarını, dördüncüsünde Allah 'ın fiillerini, beşinci makâlede de varlığın Allah 'tan sudûrunu anlatır (*Ma'âşid al-Falâsifa*, nşr. Sulaymân Dunyâ, Kahire, 1960, s. 133 v.d.). İlimleri nazârî ve amelî olarak ikiye ayıran mütefekkir, sonra bunların her birini de üçe bölerek metafiziği nazârî ilimlerin başına yerleştirir. Nasıl fiziğin konusu âlemdaki cisimler ise, metafiziğinki de en geniş şekliyle mutlak varlıktır. Metafiziğin gayesi, yalnız varlık olması bakımından varlığın zâtı ile ilgili olan şeylerdir (*ayn. esr.*, s. 134-139). Cevher ve araz, küllî ve cüz 'i v.s. gibi.

Gazzâlî 'ye göre; akıl *vücûd* 'u tasavvur olarak idrâk edebileceği için onun hadd ve resmi ihtiyacı yoktur. Çünkü vücûdun hadd ve resmi yoktur. Hadd, cins ile faslı birleştiren târifdir; resm ise, gizlinin açık ile tanıtılmasıdır. Vücûddan daha umûmî bir lafız bulunmadığı gibi, ondan daha açık ve daha fazla bilinen bir lafız da yoktur (*ayn. esr.*, s. 140 v.d.). Vücûd ve zât tâbirleriyle ilgili olarak İbn Sînâ 'yı tenkid eden Gazzâlî 'ye göre, İbn Sînâ, *vücûd* 'un müşterek bir isim olmadığını, bu sebeple cins teşkil etmeyeceğini ve zâta sonradan katılmış (*zâ'id*.) ancak zâtan ayrılmayan umûmî lâzım olduğunu söylemekle yanlışmıştır. Bu konuda İbn Rüşd de Gazzâlî 'ye katılır (*Tahâfut al-Falâsifa*, nşr. Sulaymân Dunyâ, Kahire, 1972, s. 163, 182, 186, 197; Türk. trc., Bekir Karlıca, İstanbul, 1981, s. 84, 101, 106, 118). Gazzâlî 'ye göre Tanrı için *vücûd* 'u zarûrî olan denilmesi, Tanrı 'nın illetinin bulunmadığının dışında bir mâna ifâde etmez. Çünkü vücûd zâta eklenmiş değildir.

Gazzâlî, Tasavvufî eserlerinde ise, vahdet-i vücûd görüşü ile birleşir.

Gazzâlî 'nin, filozofları tenkidini hoş karşılamayan İbn Rüşd, zât ile vücûd arasındaki metafizik ayrımı reddederek, bu konuda İbn Sînâ 'yı tenkid eder ve Gazzâlî ile birleşir. Ona göre, vücûd zâta eklenmiş umûmî lâzım değil, nesnelerin zâtını gösteren bir nevi cinstir. Vücûd bakımından nesneler arasında hiyerarşik bir düzen vardır (*Tahâfut al-Falâsifa*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1930, s. 295, 302, 370). İbn Sînâ, *ma'vûd* kelimesini lûgat mânasına aldığından yanlışmıştır. Yunanca 'dan Arapça 'ya tercüme yapan mütercimler, Arapça 'da, Aristocu metafiziğinin temel kavramları olan, cevher, araz, kuvve ve fiil kelimelerini birlikte ihtivâ eden bir kelime bulamadıklarından *ma'vûd* tâbirini kullanmak zorunda kalmışlardır. Bu sebeple kelimenin lûgat mânasını ifâde eden hüviyet karşılığı *ma'vûd* tâbir ile, teknik mânasını ifâde eden *şay* ' ve zât karşılığı olan *ma'vûd* tâbiri birbirine karışmıştır. Halbuki *Ma'vûd* 'u teknik mânasına almak gerekir (*ayn. esr.*, s. 371 v.d.).

Tanrı ve felekler nazariyesinde Yeni-Eflâtûncu felsefenin te'sirinde bulunan İbn Rüşd, Aristocu metafiziğine dâir görüşlerini "*Ma ba'd al-tabî'a*" isimli küçük ve eksik bir eserinde hulâsa eder. İlimleri önce nazârî, amelî ilimler ve bu ikisine destek olan ilimler diye üçe böler. İlimler hakkında umûmî bilgi verdikten sonra, asıl gâyesi, *ma'vûd* 'a mevcûd olarak bakmak olan metafiziğin bölümlerine geçer. Metafizik üç kısma ayrılır: 1. *Ma'vûd* olmaları bakımından hislerle kavranan şeyler ve bunların cinsleri. 2. Cevherin esasları. 3. Cüz 'i ilimlerin kısımları (*Talhis mâ ba'd al-tabî'a*, Kahire, ts., s. 3 v.d.). Bu taksim, Fârâbî 'nin taksimi ile uyşur, ancak ikinci ve üçüncü bölümler yer değiştirmiştir. Bu değişiklik tesâdüfî değildir; zîrâ İbn Rüşd 'e göre, metafiziğin iki ana konusu nazârî ve amelî ilimler, yâni hislerle kavranabilen ve kavranamayan ob-jelerdir. Üçüncüsü bunlara yardımcı niteliğindedir.

Talhis 'in birinci makâlesinde İbn Rüşd Aristocu ve Yeni-Eflâtûncu geleneğe uygun olarak, *ma'vûd*, *huviyat*, *ca'har*, *a'râz*, *zât* ve *şay* ' gibi metafizik tâbirleri açıklar. İkinci makâlede, mevcûdun çeşitleri (yâni kategoriler) 'ni anlatır. Üçüncü makâlede varlıkla birleşen (*lavâhik*) şeylerden bahseder. Dördüncü makâlede ise, ilâhiyât mevzuunu ele alır. Beşinci makâle ya ele geçmemiş veya kaybolmuş veya had da müellif bu konuyu hiç yazmamıştır.

İbn Rüşd 'e göre, *ma'vûd* tâbiri değişik mânalarda kullanılırsa da, asıl ifâde ettiği mâna kategorilerdir. Mevcûdun ifâde ettiği her mâna için aynı zamanda *şay* ' lafzı da kullanılabilir. *Şay* ' mevcûddan daha geniş mâna ifâde eder, zîrâ *şay* ', hem doğru, hem yanlış önermeler için kullanıldığı halde, mevcûd, sâdece doğru önermeler için kullanılır (*Talhis mâ ba'd al-tabî'a*, s. 9).

İbn al-'Arabî 'de, Yeni-Eflâtûncu sudûr nazariyesi, tecellî ve feyz şeklini alır. Ona göre, kâinât Tanrı 'nın tecellîlerinden veya feyzinden ibârettir. Mutlak varlık, Allah 'tır; vücûd nur, *'adam* ise, karanlıktır (*al-Futûhât al-Makhlûya*, Kahire, 1274, I, 242). Allah 'tan başkalarının vücûdu, vehmidir. "A'yân ma'dûmdur, vücûd Allah 'a âittir, *'adam* ise, şana âittir. Allah dâimâ vardır, sen ise, yokolmaktan zâil olmazsın" (*ayn. esr.*, I, 131; II, 251, 348; Nihat Keklik, *al-Futûhât al-Makhlûya*, İstanbul, 1980, II, 404 v.d.). Allah 'tan sonra dört sıfat veya unsurun tecellîsi gelir. Bu unsurlar, birbirine bağlı olarak *'ilm*, *ma'rîfat*, *nûr*, *vücûd* ve *şuhûd* mertebelerinden teşekkül eder. Vahdet-i vücûd fikrinin temsilcisi olan İbn al-'Arabî, Vahdeti, mahsûs nesnelerin üstüne yerleştirdiği için, vahdet bütün varolanların en yüce sentezi oluyor. Şark islâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ, Garp islâm dünyasında, ise, İbn Bâcca ve İbn Rüşd, fizikî çokluğu (*kaşrat*), metafizik vahdet ile birleştirmeye çalışırken, İbn al-'Arabî, açıklanmış bir vahdet fikrini ortaya koyarak akli tasavvufu kurmaya gayret ediyordu.

Filozoflar Tanrı 'nın varlığını çeşitli izahlarla açıklamaya çalışırken, mutasavvıflar için Tanrı 'nın varlığı, güneşin şuaları gibi bizzat kendileri tarafından tecrübe edilebilir mâhiyetinde olup, ayrıca bir araştırmayı gerektirmiyordu.

Bibliyografya: Metinde geçen kaynakların dışında Aristoteles metafiziği için bk.

W. Jaeger, *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923); İslâm dünyasındaki Tanrı telakkisi için bk. A. J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane* (Med. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, C. 81, seri A, nr. 2, 1936). (BEKİR KARLIÇA.)

Y.

YATİVA. [Bk. SÂTİBE.]

YÂ°. [Bk. YÂ.]

YÂ. YÂ°, Arap alfabesinde sesizlerden *y*'yi temsil eder. Arap alfabesinin en eski tertibi olan ebced [b.bk.] dizisinde 10. harf idi. I. (VI.) asırda, şekilce birbirine benzer harflerin yan yana getirilmesiyle yapılan ilk ve bunun daha da ıslah edilmiş şekli olan dizide [bk. I A mad. VÂV] son harf olarak yer alır. *Lîn* (yumuşak) harflerden olup, dar seslileri göstermek için de kullanılmıştır (aş. bk.). Bir hecede kendisinden önceki ve sonraki harflerle bitişebilir; bitişmediği ve kelime sonunda bulunduğu zaman, şekilce başka harfle karışmaz ve noktasızdır; bitişik olarak başta ve ortada iken "b" ve benzeri harflerden altındaki iki noktayla ayrılır. Kelime başında dâima "y" sesini temsil eden *yâ*, kamerî harfler diye anılan sessizlerdendir (yâni evvelinde bulunan ta'rif harfi *al*'in *lâm*'ı telâffuzda kendini korur).

Yâ, kelime başında dâima "y" okunur. Ortada ve sonda, evvelinde kesre (yâni kısa *i*) bulunan sâkin *yâ* ise "î" sesini karşılar (: *iy=î*) ve bu husûsiyetiyle *med* (: *madd*: uzatma, çekme) harflerindendir. Kelime başında, evvelinde bir elif (yâni *hemze*) ile birlikte "î"yi temsil etmesi de bu yüzden (**iy=î*).

Fetha ile hareketli bir harfi tâkip ederek kelime sonunda yer alan, kelimenin kök harflerine ilâve edilmiş veya kök harflerinin sonuncusu olup *vav* yahut *y*'den meydana gelmiş bir takım *â*'lar da *yâ* harfiyle yazılır (meselâ şu kelimelerin sonundaki *â*'lar: *ilâ* ال, *al-mavlâ* المولى, *al-hudâ* الهدى, *al-takvâ* التقوى, *al-Muş-tafâ* المصطفى, *ra'â* رأى, *yarzâ* رضى, v.s.). Kelime ortasında veya sonunda, belli şartlarda, elif ve vâv gibi bu harf de, sâdece, üzerine hemzenin konması için yazılır. Böylece hemzenin kürsüsü olduğu zaman, noktaları konmaz.

Bünyesinde "î" sesi bulunan Farsça'ya âit metinlerin imlâsında da bu harf, yukarıda anılan şartlarda, "y" ve "î" seslerini karşılar.

Kelime başında dâima "y" sesini karşıladığına işâret edilen bu harf, Türkçe'de, hareke veya imlâ harf-

lerinden biri olarak başta, elifle birlikte, ortada yalnız, "i" ve "î" seslilerini, hattâ sonda "u" ve "ü"yi temsil etmiştir. Bu kısa seslileri, Arap imlâ sisteminde olduğu gibi, yalnız kesreye bırakan eski tarihli Türkçe metinler vardır. Sonraları bilhassa, kelime sonunda ihmâl edilmeyen "y" (: *i, î*)'nin ortada yazılması veya yazılmaması, devirlere ve bölgelere göre değişir.

Yâ harfi ince ve kalın dar yuvarlak sesliler (*u, ü*) için kelime sonunda, umûmiyetle eklerde, nâdiren yine eklerin bünyesinde olmak üzere kelimelerin son hecelerinin içerisinde kullanılmıştır. Böylece bu harfin *i, î, u, ü*, seslilerinden herhangi birine delâleti, daha önceki hecenin seslisine bağlıdır. Bu seslilerden *u* ve *ü* için de kullanıldığı yerlerin başlıcaları şunlardır: yükleme (accusatif) edatında (msl. *kol-u, göz-ü*), iyelik (mülkiyet, possessif) ekinde (msl. *su-y-u, söz-ü*), görülen geçmiş zamanın (şu hûdî mâzî) üçüncü şahıs tasrif ekinde (msl. *durul-du, göröl-dü, çözöl-düler*), soru ekinde (msl. *okudu-mu, gördün-mü*), bâzı partisip eklerinde (msl. *oku-y-ucu, gör-ücü*), iyelik ekli partisiplerde (msl. *oku-duğu, gör-düğü*), derece ve sıra sıfatlarının eklerinde (on-uncu, üç-üncü), isimlerden isim ve sıfatlar yapan bâzı eklerde (*su-cu yol-cu, süt-çü, soy-lu, köy-lü*) v.s. Bu asrın başlarında, imlâyî ıslah ve bir birliğe kavuşturma teşebbüsleri resmî bir hüviyet kazanarak devâm ederken [bk. I A mad. VÂV] üzerinde durulan hususlar arasında, bu harfin seslileri ifâde için kullanılışı ile ilgili yerler de vardı.

Ebced hesabında bu harfin sayı değeri 10'dur.

Bibliyografya: Sîbavayhi, *al-kîtab* (Bulak, 1316), 118 v.d. 404 v.d.; *al-Zaccâci*, *al-Cumal* (nşr. Mohammed ben Cheneb), Paris 1957, s. 280-285; 375 v.d.; ayn. mll., *al-Muḥkam fî nakḥ al-maṣāḥif* (nşr. İzzat Hasan), Dimşk, 1379, s. 60 v.d., 130-137, 145, 149, 165 v.d., 189; Abû 'Amr al-Dâni, *K. al-Muḥkam fî rasm maṣāḥif al-amṣār ma'a K. al-naḥḥ* (nşr. Otta Pratzl), İstanbul, 1932 (Naşriyât al-İslâmiyya li-Cam'iyat al-Mustaṣriḳîn al-Almâniyya, 3), s. 236, ve *indeks*;

Âsım Efendi, *el-Okḥânus* (İstanbul, 1272), III, 971 (son bâb, mad. *yâ*); Jean Deny, *Türk dil-i grameri* (Osmanlı lehçesi, trc. Ali Ulvi Elöve), İstanbul, 1941, paragraf nr. 150, 226, 229, 498 v.d., 519, 529-534, 542, 621, 853, 857 v.d., 869, 890; Muharrem Ergin, *Osmanlıca dersleri* (İstanbul, 1962); Faruk K. Timurtaş, *Osmanlı Türkçesi grameri* (İstanbul, 1979), s. 53 v.d., 57, 61, 64, 68, Arap yazısının menş'inden II. (VII.) asır sonlarına kadar geçen devrede "yâ" harfinin şekilce geçirdiği ilk merhaleler için bk. I A mad. ARABİSTAN (yazı), 1. levha; Salâh al-Dîn al-Munaccid, *Dirâsât fî tarîḥ al-ḥaḥḥ al-'arabî munẓu bidâyatihî ilâ nihâyat al-aṣr al-Amavî* (Beyrut, 1972), s. 118 v.d. arasındaki ve s. 124'deki cedveller; Suhaylâ Yâsîn *Aṣl al-ḥaḥḥ al-'arabî va taṭavvurühâ hattâ nihâyat al-aṣr al-Amavî* (Bağdad, 1977), eserin sonundaki cedveller; harfin daha sonraki asırlarda ve bu yazının muhtelif çeşitlerindeki gelişmiş şekilleri için msl. bk. Mahmud B. Yazır, *Eski yazıları okuma anahtarı* (İstanbul, 1942); ayn. mll., *Medeniyet âleminde yazı ve İslâm medeniyetinde ḥalem güzeli* (İstanbul, 1974); Nâci Zayn al-Dîn, *Bad'î al-ḥaḥḥ al-'arabî* (Bağdad, 1972); ayn. mll., *Muṣavvar al-ḥaḥḥ al-'arabî* (Beyrut, 1974) Bağdad, 1968 baskısından fotoğraf sûretiyle.

(NİHAD M. ÇETİN.)

YÂCÜC VE MÂCÜC [Bk. YECUC VE MECUC.]

YAEN (İsp. JAÉN, A. CAYYÂN). Aynı isimdeki Endülüs eyâletinin merkezi olup, kayalık Santa Catalina tepesinin yamacında kurulmuştur. Bu tepenin üst kısmında müslümanlar, ele geçirilmesi zor olan bir hisar yapmışlardır. Aynı şekilde şehrin etrafını da sur ile çevirmişlerdir. Günümüzde 70.000 kadar nüfusu bulunan bu şehir, zengin bir ovanın da merkezidir. al-İdrîsî bu ovada kendisini zirâate, husûsiyle ipekböcekçiliğine vermiş olan 3.000 kadar köyün bulunduğunu kaydeder. Bu zirâat şekli, merkezi Jaén olup, İspanya dağlık bölgesi (Alpujarras) ikliminin bir husûsiyetidir. Buna karşılık al-İdrîsî, bugün bölgenin esas zenginlik menba'ını teşkil eden zeytin zirâatından bahsetmez. İbn Havkâl onu İspanya'nın eski şehirleri arasında ve Auringis adıyla zikreder. Ona göre, burası, Romalı kumandan Scipion tarafından İkinci Kartaca savaşları esnâsında Anibal'in o çevredeki mağlûbiyetinden sonra fethedilmiştir. Yarımadanın Araplarca ele geçirilmesi sırasında, Kinnasrîn *Cund*'u oraya yerleşmiş; bu *Cund* Endülüs'e gelince, 'Abd al-Rahmân I. onunla münâsebet kurmuştur. 'Abd al-Rahmân II. 210 (825) yılında, Jaén vâlisi *fatâ* Maysara'ya mermer sütunlara istinad eden, beş sahınlı ve şehrin bütün manzarasına hâkim büyük bir câmin inşâ edilmesini emretmiştir. Emir Muhammed'in hükümdarlığından sonra 'Umar b. Hafsûn'un isyânı patlak

vermiş ve Yaen bölgesi, âsinin safer 278 (mayıs 891)'de Poley'de bozguna uğramasına kadar devamlı olarak kavga ve ayaklanmalara sahne olmuştu. Şehir Kurtuba emîri tarafına katılmış ise de, ertesi sene 'Umar b. Hafsûn tarafından tekrar alınarak 290 (903) senesine kadar bunun hâkimiyeti altında kalmıştır. Hilâfetin düşüşü üzerine Sulaymân al-Musta'in'in bir tâvizi neticesinde Banû Bîrzâl ve Banû İfrânlar, oraya yerleştiler. Sonra şehir, Gırnata emîri Habbûs b. Mâksan tarafından alındı. Murâbitlar hiçbir mukavemetle karşılaşmadan burayı işgal ettiler. Tamîm b. Yûsuf'un 501 (1108)'de Uclés seferine çıktığı yer burasıdır. Muvahhidler, 543 (1149)'te oraya girdiler ise de, Mürsiye kiralı İbn Mardaniş, buraya sâhip çıkarak, kayınpederi İbn Hamuşk'a teslim etti. Sayyidlerden, Yûsuf ve 'Usmân 557 (1162) yazında orayı kuşattılar ise de, alamadılar. Burasını, 564 (1169)'te Muvahhidlere bırakarak çekilen kayınpederine kızan İbn Mardaniş de, almaya muvaffak olamadı. al-İkâb (Las Navas de Tolosa) seferine girişen al-Nâşîr, umûmî karargâhını Yaen'e kurdu. Yaen vâlisi *Sayyid* 'Abd Allâh al-Bayâsî, Halife al-'Âdil'e karşı ayaklandı ve şehri büyük bir tazyikle kuşatan Castille'li Ferdinand III. ile birleşti. Fakat Ferdinand III. birçok ciddi kayıplar vererek, şehirden çekilmek zorunda kaldı; öc olarak bütün bölgeyi yakıp yıktı. Nihâyet şehrin Castille krallığına eklenmesi ancak 644 (1246)'te gerçekleşti. VII. (XIII.) ve VIII. (XIV.) asırlar boyunca, burası, Merinîler ve Gırnata Nasrî'leri tarafından birçok hücumların hedefi oldu ve dayanıklı şatosu sayesinde Castille'in müdâfaa burcu hâline geldi. al-İdrîsî ve ondan aynen nakleden İbn 'Abd al-Mun'im, şehir içindeki kaynak ve kaphcaların çeşitliliğini ve zenginliğini överler. Bu kaynakların bazıları Arap devrine kadar uzanırdı. Hattâ *Ḥammâm al-Şavv*, "Boğa Hamamı" denen birinde, bir boğanın mermerden heykeli bulunuyor ve çok eski bir tonozu örten bir kaynak, sularını büyük bir havuza akıttıyordu. Bugün katedralin yeri, âbidevi bir çeşme ile süslenmiştir. Müslümanlar devrinde Yaen'den çıkan meşhur kişiler arasında: Şâir Yahyâ al-Gazâl "Ceylân" bulunur. Bu şâir, 'Abd al-Rahmân tarafından elçi olarak İstanbul'a İmparator Théophile'in yanına gönderilmiştir. Diğer bir kimse ise, 509 (1115/1116)'da, doğduğu şehrin kadılığı yapan ve *al-Ravz al-mi'tar*'ın birkaç şiirde zikrettiği Filolog 'Abû Zarr Muş'ab'dır; bir başka meşhur kişi de, Abû Muhammed b. Ciyâr al-Cayyânî olup Murâbitlar devrinde Fas şehrinde vergi tahsildarlığı yapmıştır. Vâli, emir Yûsuf b. Taşfin'in torunu Yahyâ İbn al-Şahraviyya'ye ihânet ettiğinden, onu 540 (1146)'ta 'Abd al-Mu'min'e teslim etmiş, daha sonra idâresinde onun nüfûzundan faydalanmıştır.

Bibliyografya: İdrîsî, *Descrîp.*, metin s. 202 ve trc. s. 248; İbn 'Abd al-Mun'im,

al-Rawḍ al Miṭṭar (nşr. Lévi Provençal), metin s. 70 v.d. ve trc. s. 88 v.d.; İbn İzārî, *al-Bayān al-Mughrib*, II, metin s. 86 ve trc. s. 137; Code-ra, *Bibl. Arabico-Hispana*, V; Ind. Madoz, *Diccionario geografico*, IX, 563 v.d.; *Rawḍ al-Kirṭās*, s. 183.

(A. HURCI MIRANDA.)

YĀFĀ. [Bk. YAFa.]

YAFa. YĀFĀ, Şarkî Akdeniz'de İsrail devletinin bir liman şehri olup, denizden 38 m. irtifada kurulmuş ve başkent Tel-Aviv ile hemen hemen birleşmiş durumdadır. Eski devirde Kudüs'ün limanı [olan Yafa], Thutmosis III.'in fethettiği Filistin şehirleri listesinde Y-^{pp} olarak geçmektedir (W. Max Müller, *Mitt. VAG*, XII, 1907, I, 21, nr. 62). Amarna levhalarında ve Asurlulara adı Yapū veya Yappū, Fenike kitâbelerinde 𐤃𐤕, *Tevrat*'ta Yāfī, Yunanlılarda Ἰόνη veya Ἰόναλ'dir. *Tevrat*'ta, Yafa, Kudüs'ün liman şehri olarak görünür; mâbed inşaatı için hazırlanmış ağaç gövdelerini kural Hiram buraya sallarla getirtmiş. [Kadeş (Kodsı)'ın bir prenslik merkezi bulunduğu bölgede Ekron ile Yafa (Yoppe) arasındaki deniz sâhilinde ayrı bir kabîle yaşamakta idi. Thutmosis III., ilk seferine çıkmak üzere ordusunu Zalu'da topladığı sırada (M.ö. 19 nisan 1483), Şorohana garnizonunun muhâsara edildiği Yafa'nın cenûbundaki İraza'dan Fırat boylarına kadar uzanan sâhada yaşayan bütün kabîleler, karşı koymak için silâha sarıldılar. Bu yüzden Gazze'den itibaren Yafa'yı geçinceye kadar büyük direnişlerle karşılaşan Thutmosis III., Gazze'ye ve Yafa'dan, Kadeş yakınlarındaki Karmel geçidine kadar güçlükle ilerledi ve çok kan döküldü (M. Ş. Günaltay, *Yakın şark III. Suriye ve Filistin*, Ankara, 1947, s. 61, 79; Y. Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, Ankara, 1939, s. 179, 197, 296).] Yafa, Senaherib tarafından zapt edilmesinden (M.ö. 701) önce, Askalon kralına tâbiydi. Eski Ken'an şehri ilkin Makkabeliler ile yahudi hâkimiyetine girmişti. Yafa'daki çok eski bir bakır tanrısı kültünün, burada geçen Yunus efsânesi, Perseus ve Andromeda masalı ile muhtemelen ilgisi vardır. [Roma hâkimiyeti zamanında Hayfa ile Yafa'yı birleştiren sâhil bölgesi, merkezi bu iki liman arasında bulunan Kayseriye (Caesarea ad Mare) olan Palestine Prima adı ile bir eyâlet hâline getirilmiş idi (krş. mad. FILİSTİN).]

Halife Ebû Bekir'in emri ile Filistin seferine çıkan 'Amr b. 'Aş, 13 (634)'te Gazze'ye üç saatlik mesâfede yaptığı savaşta, bu şehri ele geçirdi ise de, eyâlet merkezi olup, Yafa'ya yakın bir yerde bulunan ve çok iyi tahkim edilmiş olan Kayseriye'yi alamadı. Ancak Ecnadeyn savaşını müteakip, yeniden Yafa ve Kayseriye üzerine yürüyen 'Amr b. 'Aş, [başkalarına göre Muâviye] 15 (636) yılında Yafa'yı zaptetti (al-Balâzuri, nşr. de Goeje, s. 138). [Müslümanlar tarafından eski idâre teşkilâtı aynen

birakıldı ve Palestine Prima eyâleti Filistin cündü adını aldı. İdâre merkezi de Kayseriye'den Lydda (Lud)'ya taşındı. Kısa bir müddet sonra da] Emevî halifesi Sulaymân b. 'Abd al-Malik'in, Yafa'nın 20 km. kadar cenûb-i şarkisinde Cund Filistin'inin yeni başkenti olan Remle'yi kurduğundan beri, Kudüs'ün bu eski limanının önemi daha da arttı. Yafa, 264 (878)'de bütün Filistin ile birlikte Ahmed b. Tolun'un idâresi altına girdi ve 292 (905)'de 'Abbâsîlerden al-Muktafi'nin eline geçinceye kadar, Mısır Tolunluların idâresinde kaldı. Ca'far b. Fa-lâh, 359 (969)'da Suriye'yi Fâtımîler'den Mu'iz için fethettikten sonra, 360 (971)'da Karmat'lar Hasan al-A'şam'ın idâresinde Yafa'ya kadar ilerleyip, buradaki Cavhar b. 'Abd Allâh [b. bk.]'in gönderdiği birlikleri (11.000 kişi) kuşattılar. Karmat'lar, 362'de Mısır'dan geri püskürtülünce, Yafa muhâsaradan kurtuldu ve kuşatılan birlikler Mısır'a çekildi. [Bekçi oğlu Afsin'in Şimâlî Suriye'de girişmiş olduğu akınlardan sonra, 1070 yılında Kurlu al-Turki adlı bir Türkmen beyinin idâresinde bulunan kalabalık Navekiye Türkmenleri ilk olarak Suriye'ye geldiler ve Filistin'de Yafa'nın cenûb-i şarkî muntikasına yerleştiler. Harâbe hâlinde bulunan Remle'yi kendilerine merkez edinen Kurlu al-Turki, Yafa civârına tamamen hâkim oldu.

1076'da Dimaşk'î, Banyas ve Yafa'yı, kendisine vereceği va'di ile, vâli İntişâr'dan alan Atsız, başarısızlıkla sonuçlanan Mısır seferinden dönüşünde Kudüs ve Remle'yi aldıktan sonra, Yafa üzerine yürüdü. Şehir kumandanı Razin al-Davla ve askeri, Sur şehrine çekildiler. Kısa bir kuşatmadan sonra, Yafa'yı ele geçiren Atsız, surlarını yıktırdı (İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul, 1953, s. 31 v.d., 36; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları*, Ankara, 1956, s. 30-33, 51 v.d., 58, 125.).]

Haçlı seferleri zamanında Yafa, üzerinde çok çekişilen bir şehirdi. Yafa'yı Kudüs krallığına tâbi bir kontluk yapan Franklar, şehri üçüncü Haçlı seferine kadar ellerinde tutabildiler (1099-1187). Vezir al-Afzal, 1101, 1105, 1113 ve 1115 yıllarında şehri Franklardan almaya boşuna uğraştı. Onun öldürülmesinden sonra Halife Manşûr 1122'de şehri kuşattı, fakat püskürtüldü, 1123'te de donanmasının, Venedik donanması tarafından imhâsi yüzünden yine başarılı olamadı. Haçlıların yakınındaki savaş (583=1187)'tan sonra, sâhil şehirlerinin çoğu Salâhaddin'e teslim oldu, bu arada Yafa da, Salâhaddin'in kardeşi al-Malik al-'Âdil'in eline geçti. Aslan Yürekli Richard, 587 (1191)'de Yafa'yı yine geri aldı. Salâhaddin, 1192'de şehri kuşatıp, zaptetti; ancak kaleyi alamadı. Kale muhafızlarının yardımına gelen kral Richard, Salâhaddin'in ordusunu şehirden çıkarıp, burasını yeniden tahkim ettirdi. Bunun üzerine Remle mütârekesinde Yafa'nın hristiyanlara âit olduğu kabul edildi.

593 (1197)'te al-Malik al-'Âdil, Yafa'yı yeniden aldı; bu esnada şehrin tahkimâtı tahrip edildiği gibi, 20.000 hristiyanın da ölmüş olduğu söylenir. Ertesi yıl Sakson ve Brabant birlikleri şehri geçici olarak ele geçirdiler ise de, 595'te yine terk ettiler. Bunun üzerine al-'Âdil, Yafa'yı bir başkına geri aldı. Dördüncü Haçlı seferi (1204)'nde şehir yeniden Frankların eline geçti. 1228'de İmparator Friedrik II., esâretten dönüşünde, 1250'de Ludvig IX. şehri yeniden tahkim etti.

Yafa, Memlûklar devrinde Dimaşk'a tâbi, dört kıyı bölgesinden biri olan Remle idâri bölgesine âit idi. Bir aralık da (Salâhaddin'in halefleri idâresinde) Gazze'ye tâbi olmuştu (*al-Dimaşkî*, nşr. Mehren, s. 230).

Baybars, 20 cemâziyelâhır 666 (8 mart 1268)'da şehre âni olarak hücum edip, burasını bir veya iki gün içinde kalesiyle birlikte fethetti (al-Remle'de Beyaz Cami'deki kitâbe, nşr. van Berchem *Inscriptions Arabes de Syrie*, Kahire, 1897, s. 57-64). Baybars, şehri bütün evleri, surları ve kalesiyle birlikte tahrip ettirdi. Yafa'da günümüze kalan bir kitâbeye göre, Camâl al-Din.... b. İshâk adında bir emir, burada şimdi hâlâ mevcut Kubbât Şayh Murâd'ı inşa ettirdi (736 = 1336; Clermont-Ganneau, *Matériaux inédits pour servir à l'histoire des Croisades*, Paris, 1876; ayn. mll., *Archeological Researches in Palestine during the years 1873/1874*, London, 1896, II, 154). 1336 yılı sıralarında İngiltere ve Fransa kırılları yeni bir haçlı seferi planladıklarında, al-Nâşir, Yafa'nın liman tesislerini, Frankların burada karaya çıkmasını imkânsız kılma için tahrip ettirdi. 1345'te aynı sebeple limandan başka, şehir de tahrip edildi (Tolkowsky, *Lourn. Pal. Orient. Soc.*, 1925, V, 82 v.dd.).

Arpa coğrafyacıları, Yafa'yı, Remle ve Kudüs'ün limanı olarak, barış zamanlarında canlı ticâretinden çok, işlek pazarlarından yararlanan küçük, iyice tahkim edilmiş bir liman şehri olarak tasvir ederler. Savaş zamanlarında Yafa, düşman istilâlarına kolayca uğrayabiliyordu. Nitekim islâm hâkimiyetinin ilk yüzyıllarında Bizans donanmasının, Marda'î [b. bk.]'lerin, Kibyraiotların saldırısına uğramıştı. Bu gibi saldırılardan korunmak için Bizanslıların Lu'lu'a'dan İstanbul'a kadar yaptıkları gibi, sâhil boyunca birçok gözetleme noktaları (Ribat) kurulmuştu. Bunlardan ateş ve duman işaretiyle, Yunan gemilerinin yaklaşmakta olduğu, başkent Remle'ye bildirilirdi. Yunan gemileri Gazze'den Arsûf'a kadar olan limanlara esir satışları için de uğrarlardı (al-Makdisî, nşr. de Goeje, s. 177).

Mercidâbık muhâbesinden (922=1516) sonra bütün Suriye Türk hâkimiyetine girdi. [Yavuz Sultan Selim, kış Şam'da geçirmekte iken, Kahire'ye gönderdiği elçilerin dönmemesi üzerine, Sinan Paşa'nın, Gazze'ye kadar olan toprakları zaptı ve Han Yunus'ta Memlûk ordusunu boz-

guna uğrattığı sırada Yafa da tahribâta uğradı. Osmanlı idâresinde Gazze sancağına bağlanan Yafa, Remle nâhiyesine tâbi olarak sâkin bir sâhil kasabası hâlinde kaldı [bk. mad. URDUN]. 932 (1525/1526)'de yapılan bir tahrirde Yafa'dan 27 evlik bir köy olarak bahsedilmekte ve Beyrut gümrüğü kanûnuna göre, senede 8.000 akça, 940-945 (1533-1539)'te 33 hane olup, 15.000 akça, 955 (1548) tarihli tahrirde ise, hane sayısının 44'e yükseldiği ve 20.000 akça vergi alındığı kaydedilmektedir. 963 (1555)'te Pâdişah hasısı olarak defterlere kaydedilmiş olan Karye-i Yafa'da, hane sayısı 10'a düşmüş, iskeleden elde edilen vergi geliri ise, 30.000 akçeye çıkmıştır (Bernard Lewis, *Jaffa in the 16th century, according to the Ottoman Tahrir registers, Necati Lugal Armağanı*, Ankara, 1968, s. 435-446)].

Harâbe hâline gelmiş olan Yafa, ancak XVII. asrın ikinci yarısında, husûsiyle limana bir rıhtım yapıldıktan sonra, yavaş yavaş yeniden kalkınmaya başladı. [1720 senesinde Kudüs'te Mescid-i Aksâ ve Kubbât al-Şahrâ'nın tâmirleri sırasında İstanbul'dan gönderilen yapı malzemeleri Yafa iskelesinden Kudüs'e taşındı. Bu münâsebetle Yafa'da küçük bir araba montaj fabrikası kuruldu (BA, *Mâliye-den müdevver defterler*, nr. 7829, s. 12 v.d.).]

Şam Paşası, 1770'ten bu yana, 19 mayıs 1776'da Memlûkların korkunç bir katliâmına uğrayan Yafa için (Bulutkapan) Ali Bey ve taraftarlarıyla mücâdele etti. [Mısır'da idâreye hâkim olan Bulutkapan Ali Bey, durumunu kuvvetlendirdikten sonra, Osmanlı Devleti'ne baş kaldırarak Suriye seferine çıktı ve Kudüs ile diğer bâzı mukaddes yerleri kendilerine vereceği va'di ile Akdeniz'de bulunan Rus donanmasından yardım istedi. Bunun üzerine Ruslar, Bulutkapan Ali Bey'i denizden desteklediler ve Yafa'yı bombardımana tâbi tuttular. Ayrıca bir Rum korsanı olan Panayotti tarafından da bombalanan Yafa, büyük bir tahribata uğradı. Şiddetli bir mukavemet gösteren şehir, açlık ve kıtlık baş göstermesi üzerine, şubat 1773'te Ali Bey'e teslim oldu (Şehabettin Tekindağ, *XVIII. yüzyılda Akdeniz'de Rus donanması ve Cezzar Ahmed Bey'in Beyrut savunması, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, İstanbul, 1968, sayı 5, s. 37-45).

Diğer bir mütegalibe olan Ebuzzehb Mehmed'in Bulutkapan Ali Bey'i bertaraf etmesi üzerine, Zahir Ömer'in eline geçen Yafa, Osmanlı hükûmetinin müsâdesi ile Mehmed Bey tarafından gönderilen bir kuvvetle işgalden kurtarıldı (Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1309, I, 304, 316; Vasıf, *Tarih*, II, 127; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 431 v.dd., 440.). Şehri Napoléon zaptettiğinde Fransızlar daha da hırçın davrandılar. Nitekim 4.000 esir kumsalda kurşuna dizildi. İşgal kuvvetleri şehre girdikten hemen sonra, Fransız ordusunda baş gösteren veba salgını, çok sayıda insan kaybına sebep

oldu. Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim Paşa, 1831'de Yafa'yı işgal ettiyse de, şehir 1840'ta yine Türklerin eline geçti. 1838'deki zelzele, birçok evi ve tahkimâtın bir bölümünü harap ettiği gibi, [13.000 kişi de enkaz altında kaldı (Mehmed Rafet, *Seyahatnâme-i Arz-ı Filistin*, s. 186 v.d.).

1865 mart sonlarından itibaren teşebbüse geçilmek suretiyle 1868'de şehirde Alman Templer cemiyeti adı ile bir koloni kuruldu. Alman Wilhelm ve Saron kolonilerinden teşekkül eden bu koloninin cenübunda yahudi, çiftçi kolonileri bulunuyordu. Şehrin ortasındaki bir tepe üzerinde buharla işleyen bir değirmen, bir kereste fabrikası ile bir zeytinyağı imâlâthânesi inşa edildi ve bir de eczâne açıldı.

Yafa-Nablus yolu üzerinde, şehre on dakika mesâfe bir otel ile bir kaç evi de Amerikalılardan satın alan Alman kolonisi, 1870'te 110 kişi iken, 1910'da ise 350 kişiye kadar yükselmiştir (Alex Carmel, *Die Siedlungen der Württembergischen Tempeler in Palästina*, 1868-1918; İbrânice'den trc. Perez Leshem, Stuttgart, 1973, s. 37, 41, 52, 76).

XIX. asrın sonlarına doğru hazırlanan İmparatorluğun inar programında, Yafa'ya, 9-10 m. derinliğinde ve 1 km. uzunluğunda bir dalgakıran seddi ile limanın cenüb tarafındaki kayalıklarda bir rıhtım yapılması planlanmış, şimalde de demiryolu istasyonunun başına ahşap bir rıhtım inşası kararlaştırılmıştı (Hayri Mutlucağ, *Yakın tarihimizde ilk sosyal ekonomik ve teknik kalkınma planı, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı, 22, s. 53). Bölgede ilk defa bir Fransız şirketi tarafından 1892'de Yafa ile Kudüs arasında 87 km. uzunluğunda bir demiryolu inşa edildi. 1918'de de İngilizler Lyd'den Yafa ve Hunter'e bağlanan 35 km. 'lik ikinci bir demiryolu hattı kurdular. Yafa-Kudüs karayolu ise, 72 km.'dir (bk. mad. KUDÜS). Yine XIX. asrın sonunda Yafa kazası, bir nahiye ve 126 köye sâhipti (Ş. Sâmî, *Kâmusu'l-âlam*, VI, 4784).

1909'da Yafa'da Filistin ofisi isminde bir teşkilât kuran yahudiler, bu ofisin teşebbüsleri sonucu, "Filistin Toprak Geliştirme Merkezi"ni meydana getirerek yerleşme faaliyetlerini sürdürmeyi başardılar. Bu teşkilât, Osmanlı hükûmetinin Şam, Beyrut ve Kudüs mutasarrıflığındaki her türlü araziye yahudilerin yerleşmelerini yasaklamasına rağmen, 1905'te yeniden başlayan yahudi göçünün iskân mes'clesini Yafa civârında gerçekleştirip, Yafa yakınlarında, 139 ev ve 1.500 nüfustan meydana gelen Tel-Aviv şehrinin temellerini attı (M. Kemâl Öke, *Siyonizm ve Filistin Sorunu, 1880-1914*, İstanbul, 1982, s. 134 v.d., 149). 1914'te Yafa'da 6.000 Rus yahudisi yaşamakta idi. Kapitülasyonların himâyesinde yabancı olarak yaşayan bu yahudiler, 7 aralık 1914'te Yafa mutasarrıfı Bahaeddin Paşa'nın şehri terketmelerini emretmesi üzerine, hepsi, Osmanlı hâkimiyetine geçmek için mürâcaat ettiler

(Howard M. Sacher, *The Emergence of the Middle East, 1914-1924*, New York, 1969, s. 192). Birinci Cihan Harbi sırasında, Türk ordusu Kanal harekâtını hazırlarken Yafa ve Kudüs halkı kıtlık içinde idi. Hattâ Cemâl Paşa tarafından Yafa halkının hayvanlarına da el konulmuştu. Kanal'da uğranılan yenilgiden sonra, İngilizler cepheye getirdikleri 350.000 askerle, Gazze ve Yafa yolu üzerinden şiddetli bir saldırıya geçtiler (Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, III/3, 196, 386, 390).].

16 Kasım 1917'de Yafa'yı İngilizler zaptetti. Birinci Dünya Harbi'nden beri şehir az gelişti (nüfusu 44.000). Ancak şehrin şimalindeki dış mahalle, 1909'da kurulan yahudi yerleşim yeri olan Tel-Aviv, modern bir şehir olmaya doğru hızla gelişerek daha sonra eski şehrin büyüklüğüne ulaştı. Şehrin, gelişen Hayfa ile rekabet edebilmesi için kayalıklarla çevrilmiş, işe yaramaz limanı yerine, modern gemilerin kullanılabileceği bir liman inşası planı çok masraflı olduğundan, şimdiye kadar gerçekleştirilememiştir. [Bugünkü İsrail devletinin yedi idârî bölgesinden birini teşkil eden Yafa'nın limanı hâlâ harap bir haldedir. 1948 savaşlarında ise, çok büyük bir tahribata uğradı. 1965'te inşa edilen Aşdad limanı, Yafa'nın yerini almıştır. Ancak şehir, bir sayfiye merkezi olarak, ehemmiyetini muhâfaza etmektedir. Dar sokakları ve eski yapıları ile zengin bir tarihe sâhip olan şehirde, dört hastahane ve bazı tarihî manastırlar bulunmaktadır. Civârında Akdeniz ikliminin bütün meyveleri bol miktarda yetiştirilmektedir. Yafa ve Gazze arasında Filistiya adı ile anılan ova, çok verimli olup, su bakımından da zengindir. Şehrin şarkında 2x4 km. genişliğinde büyük bir bahçelik mevcuttur. Narenciye bakımından ise, daha çok Yafa portakalı ile ün salmıştır. Şehirde sabun imâlâthâneleri, mobilyacılık, çimento sanâyii gelişmiş durumdadır.

1939'da, 52.700'ü müslüman, 24.700'ü yahudi olmak üzere 77.400 nüfusa sâhip olan Yafa'nın nüfusu, 1948 çarpışmalarından önce 100.000 civârında idi. Tel-Aviv ile birleştikten sonra nüfusu (1956) 370.000'i aşmıştır (*Encyclopaedia Britannica*, mad. JOPPE; Semseddin Sâmî, *Kâmus*, İstanbul, 1316, VI, 478; *La Grand Encyclopédie*, mad. Jaffa)].

Bibliyografya: al-Hârizmî, *Kitâb Şurat al-Arz* (nşr. v. Mâlik), *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, Leipzig, 1926, III, 19, nr. 251; Suhrâb, *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.* (Leipzig, 1930), V, 27, nr. 221; al-İştâhri, *BGA*, I, 55, 66; İbn Hâvkal, *BGA*, II, 111, 125, 127; al-Makdisî *BGA*, III, 54, 155, 175, 177, 192; İbn al-Fakih, *BGA*, V, 103; İbn Hurdazbih, *BGA*, VI, 79, 98; Kudâma, *BGA*, VI, 255; al-Ya'kûbî, *BGA*, VII, 329; Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1003; Safî al-Din, *Marâsid al-İftilâ* (nşr. Juynboll), III, 332; al-İdrîsî (nşr. Gildemeister, *ZDPV*,

VIII, 11; Abu'l-Fidâ (nşr. Reinaud), s. 239; İbn al-Aşir, *Kâmil* (nşr. Tornberg, Indices), II, 830; Le Strange, *Palestine under the Moslems* s. 24, 28 v.d., 39, 41, 381, 550; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (Paris, 1923), s. CV, not 10; I, 29, 56; L. Tolkowsky, *The Gateway of Palestine, A History of Jaffa* (London, 1924); ayn. mll., *Journ. Palest. Orient. Soc.*, V, 1925, s. 82 v.dd.; VI, 1926, s. 70-74; Delitzsch, *Wo lag das Paradies* (Leipzig, 1881), s. 289; P. Thomsen, *Loca Sancta* (Halle, 1907), I, 73; Beer, mad. Joppe; Pauly-Wissowa, *Realenzykl. d. klass. Altertumswiss.*, IX, 1901 v.d.; [Ali Sevim, *Suriye'de Nâvekiye Türkmenleri, Necati Lugal Armağanı* (Ankara, 1968), s. 563-567; Ramazan Şeşen, *Salahaddin devrinde Eyyûbîler devleti* (İstanbul, 1983), s. 76, 86-89; Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI'ncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zîrât ekonominin hukukî ve mâlî esasları, Kanunlar* (İstanbul, 1943), s. 217, 224; A. Layisli, *The Siftill of Jaffa and Nazareth sharin courts as a Source for the Political and Social History of Ottoman palestine, Studies on Palestine during the Ottoman Reniod* (Jerusalem, 1975)].

(E. HONIGMANN.)

[Bu madde Vahid Çabuk tarafından ikmâl edilmiştir.]

YAFES. YAFİS. Peygamber Nûh'un, *Tevrat*'ta muhtelif yerlerde adı geçen üçüncü oğludur. İbrânî dilinde נֹח olan kelime, *Kitâb-ı muhkaddes* in Richard Watts nşri (Londra, 1831, s. 6) ile Beyrut tab'ında (1870) Yâfes şeklinde yer almakta, bazı Türkçe tercümelerinde (bk. msl. Paris, 1827, s. 6) aynı şekilde geçerken diğer bazı tercümelerinde (bk. msl. İstanbul, 1874, s. 6; İstanbul, 1910, s. 7; İstanbul, 1958, s. 5) ise, Yafet olarak kaydedilmiştir.

Tekvîn (V, 32) 'de önce Nûh'un, Sâm, Hâm ve Yâfes'in babaları olduğu zikrediliyor (ayrıca bk. VI, 10). Daha sonraki bir bölümde (VII, 13), gemiye binen Nûh ve karısı ile oğulları Sâm ve Hâm'ın yanında Yâfes'in de bulunduğu kaydedilmektedir. Tufan'ın bitmesini müteâkip gemiden çıkışa temas edilen daha ileriki bir bölümde (IX, 18, 19) ise, gemiden çıkan Nûh'un oğulları arasında Sâm ve Hâm ile birlikte Yâfes'in de bulunduğu ve bunların nesillerinin yeryüzüne yayıldığı kaydediliyor. Burada ayrıca, yeniden başlıyan hayatta, Nûh, zirâatle uğraşır diktığı bağdan elde ettiği üzümün şarabından içerek sarhoş olur ve çadırında çıplak bir şekilde yatar. Babasının bu durumunu gören Hâm, dışarda bulunan iki kardeşine haber verir. Bunun üzerine Sâm ile Yâfes bir örtü alıp, çadira arkaları dönük bir halde girerek babalarını örterler. Çıplak durumunda olan babalarına, saygılarından ötürü bakmadıkları için, Yâfes ve Sâm, Nûh'un hayır duasını almışlar-

dır (X, 21-29). *Tekvîn* 'de yer alan bu son bilgilere *Tevrat* 'ın mevcut metnine karşı müslümanların duydukları haklı endişenin te'siriyle, islâmî eserlerde farklı şekillerde rastlanılır. Elimizdeki ilk eserlerden biri olan al-Tabarî (bk. *Târîh al-umam va'l-mulûk*, Kahire, 1357/1939, I, 139) tarihinde, Nûh'un sarhoş olduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmaz; sâdece bir uyku esnâsında üstünün açıldığından bahsedilerek *Tekvîn* 'deki diğer bilgilere yer verilir.

Tekvîn (X, 2, 21) 'de yukarda, zikredilenlerin dışında, Yâfes 'le ilgili görülen bilgiler arasında, Yâfes'in, Gomer, Mecuc, Maday, Yavan, Tubal, Meşek ve Tirasu adlarıyla yedi oğlu ile Senna adında büyük bir kardeşinin bulunduğu da görülür. Bu adlara Araplaşmış şekiller altında islâmî eserlerde (bk. msl. Tabarî, *ayn. esr.*, I, 142; Abû Bakr al-Kisâ'î, *Kısaş al-anbiyâ*, Ayasofya Kütüp., nr. 3350, var. 92b) rastlanır.

Tevrat 'ta mevcut rivâyetlerle Türk soyunun, Nûh'un bu oğlundan geldiği ileri sürülür. Bu iddialar, Arapça eserlere de geçmiştir (bk. msl. Tabarî, *ayn. esr.*, I, 142, 145; al-Sa'âlibî, *K. 'arâis al-macâlis*, Kılıç Ali Paşa Kütüp., nr. 757, var. 37b).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (AHMED SUPHI FURAT.)

AL-YAFİİ. [Bk. YAFİİ.]

YAFİİ. AL-YAFİİ, 'AFİF AL-DİN ABU'L-SA-ÂDA ABU'L-BARAKÂT 'ABD ALLÂH B. AS'AD B. 'ALİ B. SULAYMÂN B. FALÂH AL-ŞAFİİ, mutasavvıf ve müellif. 700 (1300/1301) 'den bir iki yıl önce Yemen 'de doğdu. Doğduğu yer kesin olarak bilinmemektedir. Önce Abû 'Abd Allâh Muhammed b. Ahmed al-Başşâl (ölm. 748=1347) ve Aden kadısı Şaraf al-Din Ahmed b. 'Alî al-Harâzî 'den ders gördü. Tahsili, şüphesiz sâdece *Kur'ân* ve fıkıh tedkiklerine inhisâr ediyordu; fakat sûfilîğe karşı temâyülleri, erken çağlarında gelişmeye başlayarak devam etti ve hayatı boyunca ona yön verdi. Daha 712 (1313) 'de ilk defa hacc için Mekke 'ye gitti ve orada, dâima başlıca şeyhi olarak kalan 'Alî al-Tavâşî 'ye intisab etti. 718 'de Mekke 'ye yerleşip, orada evlendi. Sonraki yıllarını kısmen Mekke 'de, kısmen Medine 'de geçiren al-Yafi'î, 734 (1335) 'te Kudüs ve Şam 'a seyahat etti; bu arada Mısır 'a da uğradı. Hicâz 'a dönüşünde bir müddet Medine 'de kaldıktan sonra tekrar Mekke 'ye gidip, orada ikinci defa evlendi. Daha sonra, yaşlı üstâdı al-Tavâşî 'yi ziyaret için Yemen 'e kısa bir seyahat yaptı. 747 'de hac münâsebetiyle gelen al-Subkî ile tanıştı. Nihâyet 20 cemâziyelâhır 768 (21 şubat 1367) 'de Mekke 'de vefat etti. al-Subkî vefat tarihini, muhtemel bir hata eseri, cemâziyel-evvel 767 olarak verir.

al-Yafi'î, bir çok şeyhten hurka giymişti. Haltercümesi müellifleri, onun sûfilik hayatından ve müridlerine karşı iyi muâmelesinden sitâyîle bahseder-

ler. Zâhid ve âlim olarak şöhreti daha hayatta iken çok uzaklara yayılmıştı. Hakkındaki en eski haltercümeleri kaynakları, onun *barakât* 'ından [bk. *IA* mad. BEREKET] bahsetmedikleri halde, sonraki eserler bu hususta tafsilâtı bilgi verir.

Mekke 'de geçen müsâit günleri, ona eserlerinin büyük kısmını, bilhassa sûfilîğe ve imânın esaslarına dâir olanlarını, yazmak imkânını sağladı. O, al-Aş'arî'nin fikirlerini müdâfaayı vazife edinmiş, eserleri arasında İbn Taymiyya'ya karşı yazdığı bir risâle bu sonuncunun taraftarlarının düşmanlığını üzerine çekmesine sebep olmuştu. Yâfiî'nin, İspanyali sûfî İbn al-Arabî hakkında çok müsbet bir kanâate sâhip olduğu rivâyet edilir.

al-Yâfiî'nin, bugün elde bulunan eserleri, bunların, esâsında diğer müelliflerin eserlerinden derleme sûretiyle meydana getirildiklerini ve pek az orijinal unsurları ihtivâ ettiklerini göstermektedir.

1. Muhtemelen belli başlı eseri olan *Ravz al-rayâhîn fi hikâyât al-sâlihîn* (aynı zamanda [müellifin eserine verdiği "lakap" ile] *Nuzhat al-uyûn al-navâzîr va tuhfat al-kulûb al-havâzîr fi hikâyât al-sâlihîn va l-avliyâ al-akâbir* 'i velîlerin fazilet ve kerâmetleri hakkında iki bölümü ihtivâ eden mukaddimesi ile dinî, tasavvufî beş kasidesini içine alan hâtimesi dışında, asıl kısmında, sûfilere dâir 500 *hikâya* ve menkıbe nakleder. Eserde menkıbevi rivâyetler tarihi bilgileri gölgede bırakır Farsça'ya ve Kâtip Çelebi'nin kaydına göre, Süürî (Mustafa b. Şâbân, ölm. 969=1562) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş olan *Ravz al-rayâhîn* 'in Arapça metni birçok defa basılmıştır (msl. Bulak, 1286; Kahire, 1301, 1302, 1307 v.b.). Aynı tarzda daha sonraki çalışmalara kaynak olan bu eserin birçok ihtisarlari vardır; bunların tarih itibâriyle sonuncusu, muhtemelen Yûsuf b. İsmâ'il al-Nabhânî (ölm. 1932) 'nin *Câmi' karâmât al-avliyâ* (Kahire, 1329, 2 cild) 'sıdır.

2. *Atrâf 'acâ'ib al-âyât va l-barâhîn va ardâf garâ'ib hikâyât Ravz al-rayâhîn*, müellif, 'Abd al-Kâdir al-Gilânî'nin 200 kerâmet ve menkıbesi ile diğer evliyâ ve meşâyih'e dâir 40 kadar menkıbeyi ihtivâ eden bu çalışmasını *Ravz al-rayâhîn* 'e "tek-mile" mâhiyetinde kaleme almış ve buna *Hulâsat al-mafâhîr fi 'htisâr manâkib al-Şayh 'Abd al-Kâdir va camâ'a man 'azzamahu min al-suyûh al-akâbir* adını vermiştir. Ayrıca *Asna l-mafâhîr fi manâkib al-Şayh 'Abd al-Kâdir* diye de anılan bu eser Farsça'ya (Berlin, Fars, nr. 19) ve Cava diline (trc. S. W. S. Drewer, R. Mg. A. Poerbatjaraka, Bandung, 1938 (Bibl. Javan, 8) tercüme edilmiştir.

3. *Mir'ât al-canân va ibrat al-yakzân fi ma'rifat havâdis al-zamân va taqallub ahoûl al-insân va târih mawt ba'z al-maşhûrîn al-a'yân* (tab. Haydarâbâd, 1337-1339, 9 cild) aynı zamanda hal tercü-

mesi kaynağı olan bu tarihî eser, al-Yâfiî'nin bizzat itirâf ettiği üzere, İbn al-Aş'ârî'nin tarihinden, İbn Hallikân'ın *Vafayât* 'ından ve al-Zahabî'nin *Târîh al-İslâm* adlı eserinden hulâsa edilerek hazırlanmış olup, hemen hemen yeni bir bilgi ihtivâ etmemektedir Bununla beraber, al-Zahabî'nin hal tercümelerine dâir hacimli eseri henüz neşredilmemiş için, *Mir'ât al-canân*, bir dereceye kadar ehemmiyetini korumaktadır. Yalnız, eserin sonunda müellif, bâzı Yemenî seyhlerin hal tercümelerini verirse de, oldukça tasannulu olan ifâdelerinden güçlük bâzı tarihî bilgiler çıkarılabilir. Eserin, bâzı yeni ilâvelerle, birçok telhisleri ve ihtisarlari vardır: Abû 'Abd Allâh Husayn b. 'Abd al-Rahmân al-Ahdal (ölm. 855=1451) 'in bilhassa Cenûbî Arabistan velîlerinden bahseden *Cirbâl al-zamân* 'ı ve X. (XVI.) asrın sonları, ile XI. (XVII.) asrın başlarında yaşamış bulunan 'Alî al-Kuraşî al-Sustari'nin Berlin 'de (nr. 9454) bir yazması bulunan ihtisari ile Yakub b. Seydî Ali er-Rumî (ölm. 931=1525) 'ninki (msl. Esad Efendi, nr. 2402; Üniv. Kütüp. nr. AY 4423) bunlar arasındadır.

4. *Mir'ât al-canân* 'in sonunda zikredilen *Naşr al-mahâsin al-şâliya fi fazl al-maş'ûrîh al-şufiyya aşhâb al-makâmât al-âliya* adlı eseri, al-Nabhânî (yk. bk.) 'nin *Câmi' karâmât al-avliyâ* 'sının kenârında basılmıştır (Kahire, 1329 ve nşr. İbrâhîm 'Aṭva 'Avaz, Kahire, 1961). *Ravzât al-rayâhîn* gibi zâhid sûfilere dâir menkıbeleri ihtivâ eden bu çalışması, yukarıda anılan en mühim eseri (nr. 1) 'nin ilk taslağı gibi görülmektedir. Kendi ifâdesine göre, eserin gayesi, şeriat ile tarikatın birbirleriyle âhenk hâlinde bulunabildiklerine delil hazırlamaktır. Bu sebeple kitaba ikinci bir isim, daha doğrusu, kendi tâbiriyle bir lakap koymuştu: *Kifâyat al-mu'takid fi nihâyat al-muntakid* (*Mir'ât*, IV, 335). Eser, İbn Hâcar al-Aşkalânî tarafından *Bulâğ al-tâlib fi nayl al-ma'âlib* adıyla kısaltılmıştır. (msl. Üniv. Kütüp. nr. AY 3980).

5. *Marham al-'ilal al-mu'azzila fi l-radd 'alâ a'immat al-Mu'tazila bi l-barâhîn al-kâfi'at al-mufaşşala*, Nacm al-Dîn 'Abd al-Rahmân b. Yûsuf al-İsfahânî (ölm. 750=1349) 'nin teşvikiyle yazılmıştır. Eserde, çeşitli kaynaklardan çıkardığı malzemeyi bir araya getirerek, yaşadığı devirde artık hemen hemen mevcut olmayan Müttezilî görüşleri reddetmektedir. Bu eser, E. D. Ross tarafından neşredilmiştir (I-III, Kalküte, 1910-1917, *Bibliotheca Indica*, 1246).

6. *al-İrşâd va l-tafrîz fi fazl zikr Allâh va tilâvat kitâbihi l-'azîz*. *Mir'ât* (nr. 4.) 'tan önce yazılmıştır; nitekim bu eserde adı geçen M. b. Calîl tarafından neşredilmiştir. Tirurangadı, 1909.

7. *al-İrşâd*. Allâh 'ı zikr ve tesbihin faziletiyle ilgili kırk hadisten teşekkül eder (güzel bir nüshası: Üniv. Kütüp. nr. AY 5163).

8. *al-Durr al-naẓim fi havâşş* (veya: *faẓa'il*) *al-Kur'ân al-'azîm va l-âyât va l-zikr al-hakîm*: *Kur'ân* okumanın ve duânın fazileti ile ilgili bir eser olup, basılmıştır (Kahire, 1282-1297, 1315 v.s.; Laknav, 1895 taş. bas.). Eserde önce işaret edilen iki husus, ayrıca hatim duâsı ve *Besmele* 'nin fazileti, kirâat âdâbı v.s. üzerinde de durulduktan sonra, sırasıyla bütün sûrelerin ve hattâ bâzı âyetlerin *havâşş* 'ı anlatılır, bunlarla ilgili vefk [b. bk.] 'ler verilir. Müellif, önsözünde, eserini, Muhammed b. Ahmed al-Vâdişî'nin *al-Barâk al-lâm* 'inden ve Abû Hâmid al-Gazzâlî'nin *Havvaşş al-Kur'ân va favâtiḥ al-suvar* 'inden faydalanarak yazdığını söyler. Kâtip Çelebi'ye göre (*Keşfü z-zünûn*, I, 736; krş *GAL*, Suppl., I, 913) eserin aslı, İbn al-Haşşâb al-Cavzî al-Yamanî (ölm. 650=1250) 'nin olup, al-Yâfiî'nin eseri bunun yarısı nisbetinde kısaltılmıştır. Bununla beraber mevcut nüshalarda böyle bir ihtisâra delâlet edecek herhangi bir telmih yoktur. Eserin bâzı nüshalarında görülen küçük farklar bir ihtisardan çok, müellife âit (yâni al-Yâfiî'den) küçük ilâveler ve ifâde değişiklikleri gibi redaksiyon farkı ile izâh edilecek mâhiyettedir. Diğer taraftan İbn al-Haşşâb'a isnâd edilen bâzı nüshalar (msl. Selim Ağa, nr. 141, 555), Kâtip Çelebi'deki kayıttan doğmuştur.

Kuvvetli bir edip, velûd bir müellif ve şâir olan al-Yâfiî'nin büyük, küçük, manzum, mensur çok sayıda eseri vardır (eserlerinin adları için msl. bk. Bağdadlı İsmâil Paşa, *Hadiyat al-'arifîn*, I, 465 v.d.). Hâlen mevcut olan ve belli başlıları yukarıda sayılan eserlerine şunlar da ilâve edilebilir: 9. *al-Risâlat al-Makkiyya fi tarîk sâdat al-şufiyya* (Hidiviya, VII, 12 Mecmua 8/2) 10. Camâl al-Dîn Muhammed al-Hazramî (ölm. 930=1524) tarafından yapılmış şerhi (*Şarḥ Akîdat al-Yâfiî*, Kahire, 1296) basılmış olan, *al-Akîda*; 11. *Nûr al-yakîn va işârât ahl al-tamkîn* (Gotha, 914/4); 12. *Manâkib al-imâm al-Şâfiî* (bu risâle için bk. 'Abd Allâh al-Cubûrî, *Fihrist Maḥfûfât al-'arabiyya fi Makṭabat al-Avḥâf al-'amma fi Bağdâd*, Bağdad, 1974, IV, 266); 13. al-Yâfiî'nin uzun adlar taşıyan dinî, tasavvufî kasideleri de vardır. Bunlar müstakil eserler gibi görülürse de, bir kısmı bâzı kitaplarının son bölümlerinde bulunmaktadır. Meselâ *Ravz al-rayâhîn* 'in hâtimesinde böyle 5 kasidesi vardır. Bunlardan *Muḥcat al-ascân fi zikr al-ahbâb va l-avṭân va madḥ al-Muṣṭafa min valad 'Adnân ...*, *Mir'ât al-canân* 'ın sonunda bir başka kasidesi ile (*Bahiyat al-muhayyâ fi madḥ şuyûh al-Yaman*) yer alır. *Şams al-İmân fi tavḥîd al-Rahmân ...* kasidesi, hem *ravz al-rayâhîn* 'in, hem de *al-İrşâd va l-tafrîz* 'in sonunda bulunmaktadır.]

Eserlerinin burada zikredilenleri dışında diğer bâzı yazma ve basmaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 177; Suppl., II, 227 v.d.

Bibliyografiya: İbn Hâcar al-Aşka-

lânî, *al-Durar al-kâmina*; Haydarâbâd, 1349, II, 247 v.d.; Taşköprü-zâde, *Miftâḥ al-sa'âda* (nşr. K. K. Bakrî, 'Abd al-Vahhâb Abu'l-Nur), Kahire, 1968, s. 267 v.d.; ayrıca bk. *fihrist*), Yûsuf Elyân Sarkîs, *Mu'cam al-maḥbû'ât al-'arabiyya* (Kahire, 1349/1931), II, 1952 v.d. (H. al-Ziriklî, *al-A'lâm* (Kahire, 1374=1954), IV, 198; O. Rizâ Kaḥḥâla, *Mu'cam al-mu'allifîn* (Şam, 1378=1958), VI, 34 ve bu eserlerde gösterilen yerler.

(F. KRENKOW.)

[Bu madde tashîh ve ikmâl edilmiştir.]

YÂFİS. [Bk. YÂFES.]

YA'FUR. [Bk. YA'FUR.]

YA'FUR. YA'FUR. B. 'ABD AL-RAHİMÂN (AL-RAHİM) KURAYB AL-HİVÂLÎ (değişik okunuşu hakkında krş. van Arendonk 'taki şîir: bk. *Bibl.* s. 232, not 3), Ya'furî'ler veya Hivâlî'ler hânedenânının kurucusu. Bu zâtn, eski Himyerî hükümdarı Tubba' 'nın neslinden geldiği ithiharla söylenir. Kabilenin yurdu olan Şibâm, diğer Şibâm'lardan tefrik edilmek için Şibâm Akyân veya Şibâm Kavkabân olarak isimlendirilir; coğrafyacılar, burasını iyi işlenmiş dağlık bir bölge olarak tavsif ederler. al-Mu'taşim 'in hilâfeti devrinde, yâni 227 (842) yılından önce Ya'fur, kısa sürede birbirini tâkip eden Abbâsî valilerine karşı başarılı isyan hareketini başlattı. Ya'fur, 247 (861) 'de San'a valisi Hîmyar b. Hâriş 'i mağlûp etti ve hâkimiyet sâhasını dağlık bögenin cenûbundaki Canad 'a kadar genişletti. Bizzat Yemen tarihçilerinde bol olarak bulunan müphem bilgiler, en azından şu husûsu açıkça göstermektedir: daha başlangıçtan itibaren hânedan arasında iç çekişmeler olduğu görülmektedir. 256 (870) yılında San'a hâkimi olarak ortaya çıkan Ya'fur'un oğlu Muhammed, Halîfe al-Mu'tamid tarafından da valî olarak tanınır. Fakat Muhammed, 270 (883) yılında babası ihtiyar Ya'fur'un tahrîkiyle bir köşeye itmiş olduğu oğlu İbrâhîm tarafından öldürüldü; o tarihten itibaren sahneden çekildi. Her ne kadar İbrâhîm 'in oğlu Asad, henüz o sırada San'a hâkimi ise de, Zaydî'lerin ve Karmaṭî'lerin gittikçe artan çift yanlı Alevî hareketlerinde yeni düşmanları ortaya çıkar; öyle ki, Asad 'in ancak iki halefini görmekteyiz. Tek tek bâzı genç şehzâdeler bilhassa Tihâma ve Şa'da 'nın yakınındaki dağlık bölgede sağlam bir şekilde yerleştiler.

Bibliyografiya: al-Hamdânî, *Cazîrat al-'Arab* (nşr. D. H. Müller), Leyden, 1891, I, 57, 106 v.d.; ayn. mll., *"Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Ikhl des Hamdânî"*, SB Ak. Wien, 1897, XCIV, 352 v.d.; Yakût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. F. Wüstenfeld), III, 249; IV, 544; 'Azîm al-Dîn Aḥmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naswan's* (GMS, XXIV, Leiden, 1916), s. 30; H. C. Kay, *Yaman, its Early Mediaeval History* (Londra, 1892), bk.

Index; C. van Arendonk, *De Ophomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden, 1919), s. 103 v.d. (bu eser, neşredilmemiş Yemen kaynaklarından büyük bir dikkatle faydalanılarak kaleme alınmıştır); E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie* (Hanover, 1927), s. 116.

(R. STROTHMANN.)

YAĞMA CENDAKİ. [Bk. YAĞMA CENDAKİ.] **YAĞMA CENDAKİ.** YAĞMA CENDAKİ (1196-1276 = 1782-1859), MİRZÂ ABU'L-HASAN RAHİM B. HACİ İBRÂHİM-KULİ, Kaçarlar devri (1193-1342 = 1779-1924) İran edebiyatının en büyük edip ve şâiri.

Hayatı: Mirzâ Rahîm, 1196 (1782) tarihinde, Yazd şehrinin şimalinde bulunan Candağ vilâyetinin Biyâbânâk nâhiyesine bağlı küçük bir köy olan Hür'da doğmuştur. Çocukluk yılları sıkıntı ve zaruret içinde geçen Mirzâ Rahîm, âilesinin geçimini temin için, yedi yaşlarında deve ve koyun çobanlığı yapmıştı. Bir gün o havâlinin ileri gelen toprak sahiplerinden Amîr İsmâ'il Hân ile karşılaştı. Bu karşılaşmada İsmâ'il Hân, küçük Mirzâ Rahîm'in fıtrî kabiliyetinin farkına varıp, onu, yetiştirmek üzere babasından istedi (J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht-Hollanda, 1968, s. 333; Yahyâ Aryân-pür, *Az Şabâ ta Nîmâ*, Tahran, 1350 hş., I, 109; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *Macmû'a-i âşâr-i Yağmâ-yi Candağî*, Tahran, 1357 hş., I, 2 v.d.). Böylece çocuk denemek yaşta İsmâ'il Hân'ın hizmetine giren Mirzâ Rahîm, eline geçmiş olan bu büyük fırsattan istifade ederek, birkaç sene devamlı okuma, yazma ve inşâya âit bilgilerle, okçuluk ve biniciliğe âit hünelerle öğrenmekle meşgul oldu. Kısa zamanda şiir ve inşâ sanatındaki kabiliyeti ile temâyüz etti. Bilhassa inşâdaki kabiliyetini gören İsmâ'il Hân, onu münşî-başılığa getirdi. Mirzâ Rahîm onbeş yaşlarında iken, "Macnûn" mahlâsı ile şiir yazmağa başladı (J. Rypka, ayn. esr., s. 333; Yahyâ Aryân-pür, ayn. esr., I, 110; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 4.). Bir rivâyete göre, ona şiir zevkini aşılayan eniştesi olmuştu (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., göst. yer.).

1216 (1802) tarihinde Candağ ve civârının hâkimi olan İsmâ'il Hân-i Amîrî, müstakil bir devlet kurmak arzusuyla merkezî hükûmete karşı ayaklandı ise de, sonunda mağlûb olarak Horasan'a kaçtı (Aryân-pür, ayn. esr., I, 110; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., göst. yer.).

Hâmisinin bu durumu üzerine işsiz kalan Mirzâ Rahîm Macnûn, bölgenin yeni hâkimi olan Zu'l-Fikâr Hân tarafından zorla askere alınıp, Simnân'a götürüldü. Zu'l-Fikâr Hân'ın kaba muamelelerine mâruz kalan genç şâir, çok geçmeden adı geçen serdarın, şâir ruhlu kayınbiraderi Muhammed 'Alî-i Mâzandarânî ile tanıştı ve onun delâletiyle Zu'l-Fikâr Hân'ın münşiliğine getirildi. Burada epeyce

müreffeh bir hayat sürdü ise de, 1223 (1808)'te kendisini çekemeyenlerin iftiralarmın kurbanı oldu. Bu yüzden Serdar Zu'l-Fikâr Hân, şâiri zindana attırdı ve bütün servetinin yağmalanmasını emretti. Altı ay sonra suçsuz olduğu anlaşıldı ise de, bu hâdisenin te'sirinden kurtulamayarak, mahlâsını Yağmâ olarak değiştirdi ve Zu'l-Fikâr Hân hakkında, çok ağır ve çirkin sözlerle dolu, Sardârîya adıyla manzum bir hicviye yazdı (E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1959, IV, 337; J. Rypka, ayn. esr., s. 333; Aryân-pür, ayn. esr., göst. yer.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 4-7).

Bu sûretle her şeyini kaybetmiş olan Yağmâ, derişlikte karar kılip, uzun zaman İran'da köy köy, kasaba kasaba dolaşıp durdu. Bu arada Bağdad ve Kerbelâ'da da bir müddet kaldıktan sonra, 1225 (1810) tarihinde doğduğu köye dönüp, burada evlendi. Bu evlenmeden devrinin büyük âlim ve şâirlerinden İsmâ'il Hunar (ölm. 1288=1871) doğdu. Şâir, yakınlarının bütün ısrarlarına rağmen, mâzideki çok acı hâtıraların te'siriyle köyünde ancak altı ay kalabildi ve 1226 (1811) tarihinde, ilk defa olarak, Tahran'a gitti. Burada bir tesadüf eseri olarak devrin kudretli başveziri Hâcî Mirzâ Âkâsî ve Kaçar sarayına yakınlığı ile bilinen Kâ'im-makâm Fâzil Hân-i Garrûsî (ölm. 1254=1839) ile tanıştı. Baş vezir Hâcî Âkâsî, Yağmâ'ya çok iltifat etti ve hattâ ona mürid olacak kadar bağlandı. Kâ'im-makâm Fâzil Hân-i Garrûsî ise, şâirin saraya girmesini ve hanedan mensuplarıyla tanışmasını sağladı (J. Rypka, ayn. esr., s. 333; Aryân-pür, ayn. esr., I, 110 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 8 v.d.; EI², mad. IRAN).

Tahran'da fazla kalmayan Yağmâ, Kum'a gidip orada, Serdar Zu'l-Fikâr Hân'ın kayınbiraderi Muhammed 'Alî-i Mâzandarânî ve diğer bir kaç arkadaşıyla "Ancuman-i mufâkaha" adıyla bir cemiyet kurdu. Kısa bir faaliyetten sonra bu cemiyetin âzâlarının her biri bir tarafa dağıldı. Yağmâ da Meşhed'e giderek, Mirzâ Ca'far Medresesi'nde bir müddet kaldı. Oradan Kâşân'a gidip, bu şehirde ikinci evliliğini yaptı (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, göst. yer.). Bu esnada Tahran'ı ziyaret eden Yağmâ, müridi ve başvezir olan Hâcî Mirzâ Âkâsî'nin ısrarı üzerine Kâşân eyâlet hükûmetinin vezirliğini kabul ederek, Kâşân'a döndü. Uzun yıllar bu şehirde kalan Yağmâ, devrin şöhretli şi'î müctehidi ve Mir'âc al-sa'âda'nın müellifi Mollâ Ahmed-i Narâkî (ölm. 1244=1828/1829) ile tanıştı. Aynı zamanda şâir olan ve şiirlerinde "Şafâ'î" mahlâsını kullanan (Rizâ Kulî Hân Hidâyat, *Macma' al-fuşâhâ*, nşr. Mazâhir Muşaffâ, Tahran, 1336-1340 hş., V, 700; E. G. Browne, ayn. esr., IV, 411; bilhassa nüfuz ve te'siri için bk. Hamid Algar, *Religion and State in Iran between 1785-1906, The Role of the Ulama in the Qajar Period*, California, 1969, s. 57, 63, 79, 89, 101)

Mollâ Ahmed-i Narâkî'nin dostluğunu kazanmak, şâir Yağmâ için uzun müddet Kâşân'da huzûr ve sükûn içinde yaşamayı sağladı. Ancak içtimâî yaraları acı bir şekilde dile getirme isteği, onun bütün imkânlarını yeniden kaybedip, çevresinden kopmasına yol açtı. Kâşân'ın çok eski asil âilelerinden birinde ortaya çıkan bir âile rezâletini *Hulâşat al-iftizâh* adlı manzum eseriyle ağır bir dille hicvetti. Bunun üzerine hicvedilen âile, şâirin aleyhinde faaliyette bulundu ve dinsizlikle itham edilen Yağmâ, halk tarafından linç edilmekten zor kurtuldu. Bu olup bitenlerden sonra Yağmâ tekrar dervişlik hırkasını giyerek, şehri terketti (J. Rypka, ayn. esr., s. 333; Aryân-pür, ayn. esr., I, göst. yer.; Hamid Algar, ayn. esr., s. 57, not 88; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, göst. yer.).

Yağmâ'nın bundan sonraki hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Ancak uzun seyahatlerden sonra, 1250 (1834) tarihinden önce Tahran'a gitmiş olmalıdır. Nitekim Feth Ali Şâh (saltanatı: 1212-1250=1797-1834)'ın oğlu olup, şiirlerinde "Sultân" mahlâsını kullanan Muhammed Mirzâ Seyfû'd-Devle (1228-1292=1813-1875'ten sonra), bir şiirinde, yirmi yıl Yağmâ ile birlikte bulunduğunu ve bütün bildiklerini ona borçlu olduğunu anlatmaktadır (Aryân-pür, ayn. esr., I, 112; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 25). Yine aynı şehzâde, Farsça dîvânının 1292 (1875) tarihli mukaddimesinde de kendisiyle dâima birlikte bulunduğuna temas eder (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, göst. yer.). Tahran'da geniş bir muhit edinip, nüfuzlu kimselerle de tanışan Yağmâ, Kaçar sultanı Muhammed Şâh (saltanatı: 1250-1264=1834-1848)'ın iltifatına mazhar oldu. Nitekim, bu hükümdar 1254 (1838) tarihinde, şark seferi için Herat'a gittiğinde şâir Yağmâ'yı da beraberinde götürmüştü. (Aryân-pür, ayn. esr., I, 111; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 11). Herat'tan tekrar Tahran'a dönen Yağmâ, ölümünden kısa bir süre öncesine kadar bu şehirde kalıp, başta şehzâde Muhammed Mirzâ Seyfû'd-Devle olmak üzere ilim ve irfan erbabıyla edebî faaliyetlerini sürdürerek onunla birlikte bir çok şâirin yetişmesine yardımcı oldu (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 27; Rizâ Kulî Hân Hidâyat, *Macma' al-fuşâhâ*, I, 60; Aryân-pür, ayn. esr., I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, göst. yer.). Böylece Tahran'da yirmi yıldan fazla kaldığı anlaşılan Yağmâ, nihâyet yakınlarının ısrarı ile doğduğu köye dönmüş ve orada, kısa bir müddet sonra 16 rebiulâhîr 1276 (12 teşrin II. 1859) cumartesi günü seksen yaşında olduğu halde vefat edip, İmâm-zâde Dâvûd türbesinin hazîresine gömülmüştür (Muhammed 'Alî Tabrizî, *Rayhânât al-adab*, Tebriz, 1349 hş., ikinci baskı, VI, 400; J. Rypka, ayn. esr., göst. yer.; Aryân-pür, ayn. esr., I, 111 v.d.; EI², mad. IRAN; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 13).

İslâm Ansiklopedisi

Eserleri: Yağmâ'nın bütün eserleri daha hayatta iken arkadaşı Muhammed İsmâ'il-i Tahrânî tarafından bir külliyyat hâlinde toplanmıştır. Ancak bu zâtın, fazla araştırma yapmadan, başkalarına âit olan bazı şiir veya yazıları da Yağmâ'ya âitmiş gibi külliyyat içerisine alması, Yağmâ'yı üzmüş ve gereken tashihleri yapmak üzere arkadaşı tarafından hazırlanan külliyyatın kendisine gönderilmesini istemiş ise de (Aryân-pür, ayn. esr., I, 112 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 21 v.d.; 26 v.d., 28 v.dd.), buna muvaffak olamamıştır. Külliyyat sonradan derleyeninin oğlu tarafından *Kulliyât-i Yağmâ* adıyla Tahran'da taş basması olarak basılmıştır (1283=1866). Bu neşir şâire âit olmayan pek çok şiir ve mektubu ihtivâ etmekle birlikte, daha sonra yapılan gerek tam, gerek müntejabat şeklindeki neşirlerin bir çoğunun esâsını teşkil etmiştir. Bununla beraber, Yağmâ'nın, kendisine âit olduğu halde bu neşirde bulunmayan eserleri de vardır. Son zamanlarda, Yağmâ'nın bütün eserleri tesbit ve neşredilmektedir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 78). Ancak bu araştırmalar henüz sona ermediğinden, şimdilik şâirin külliyyatının 1283 (1866) tarihli neşrinin muhteviyatı verilecek ve yeni tetkiklerle tashih edilen hatâlar gösterilecektir.

Yağmâ'nın Külliyyatta yer alan eserleri, mensur ve manzum olmak üzere ikiye ayrılır:

I. Mensur eserleri veya münşeâtı: Şâirin gerek hayatı gerek çeşitli görüşleri hakkında çok mühim mâlûmatı ihtivâ eden bu münşeâtta mektupların hiçbirisi maalesef bir tarih taşımamaktadır. Bunların bir kısmı oğullarına, bir kısmı Seyfû'd-Devle ve Bahâ'î'd-Devle gibi Kaçar şehzâdelerine, Kâânî (ölm. 1270=1854 [b. bk.]) gibi şâirlere, Fâzil Hân-i Garrûsî gibi devlet ricali ile yakın dostlarına yazılmıştır. Başkalarına âit bazı mektuplar da ona isnad edilmiştir (E. G. Browne, ayn. esr., IV, 338; Aryân-pür, ayn. esr., I, 113 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 34 v.d.) Yağmâ'ya âit olanların bir kısmı ise, şâirin ifâdesiyle "pârsî-sara=hâlis Farsça" ile yazılmıştır. Diğer bir ifâde ile, bu tarz mektuplarında kullandığı Farsça'ya o, "pârsî-nigârî=yazı Farsça'sı" demektedir. Yağmâ, bazı mektuplarında, devrinde çok revaçta ve mütedâvil olan Arapça kelime ve terkiplerin yerine Farsça'larını bilhassa tercih etmiştir. İyi bir Arapça tahsil görmemiş olması buna sebep teşkil etmiş olmalıdır. Nitekim o, Arapça bilmediğinden dolayı hayıflanmaktadır (*Kulliyât-i Yağmâ*, nşr. Mirzâ 'Abd al-Bakî Tabib, Tahran, 1283, s. 93, 127; Aryân-pür, ayn. esr., I, 114; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, ayn. esr., I, 35). Şâirin Arapça bilmeyişi, Farsça'yı bütün incelikleriyle öğrenmesine yardım etmiştir. Bu münasebetle eski şâirlerin dîvânlarını tedkik etmekle kalmamış, *Burhân-i kâfi*'i dikkatle taramış ve birçok Farsça kelime ilâvesiyle kendisi için yeni bir nüsha meydana getirmiştir

(J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, göst. yer.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, göst. yer.). Yağma, Farsça'nın, Arapça'nın yardımı olmaksızın her türlü fikri ve mefhumu ifadeye imkân vereceğine inanmıştı. Bunun neticesi olarak, bâzı mektuplarını, hiç Arapça kullanmadan "pârsî-nigârî" dediği tarzda yazmıştır. Bu tarzın devam ettirilmesi için, bilhassa oğulları İsmâ'il Hunar ve Ahmed Şafâ'î'yi teşvik etmiştir (*Kulliyât-i Yağma*, s. 56; Aryân-Pür, *ayn. esr.*, I, 114; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, göst. yer.). Fars dilini Arapça'nın te'sirinden kurtarma gayesine mâtufluk olarak yazılan bu hâlis Farsça mektuplar, Yağma'nın bütün iyi niyetine rağmen, daha sonraları bu dili bozabilecek faaliyetlerin hareket noktası olmuştur (J. Rypka, *ayn. esr.*, göst. yer.). Bu mensur kısım, şâirin matbu külliyyâtının 1-145. sayfaları arasında yer alır. Ancak sonra bu külliyyatta yer almayan birçok mektup daha tesbit edilip, bir kısmı muhtelif kimseler tarafından neşredilmiştir. Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, Yağma'nın bütün eserlerinin, tesbit ve tasnif edilerek İran'da yeniden basılacağını haber vermektedir (*ayn. esr.*, I, 78).

II. Manzum eserleri: Yağma çok şiir yazmış ve bütün nazım nev'lerinde şâirlik kabiliyetini göstermiştir. Gençliğinde Kaçar şahları medhinde yazdığı bir kaç kasîde hâric, bu nev'e hiç iltifat etmemiştir. Yazdığı iddia edilen kasîdeler (*EI²*, mad. IRAN; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 36) ise, bize kadar gelmemiştir. Zirâ o, yaratılış bakımından medih şâiri değildi. Yağma'nın manzum eserleri üç grupta incelenebilir: a. Gazeller (*Gazaliyât*) b. Hicivler (*Hicvîyât*) c. Mersiyeleler (*Marâşî*).

a. Gazeller, oldukça başarılı sayılmakla beraber, üslupları eski gazel şâirlerinin üslubunun devamından ibarettir (J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 333; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 37). Bu gazellerin hepsi 155 adet olup, matbu külliyyatta 146-183. sayfalar arasında ve "*gazaliyât-i kadîma*" adı ile yer alır (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 84-199. sayfaları arasında). Yukarıda da belirtildiği gibi, Yağma'nın matbu külliyyâtının 184-203. sayfaları arasında yer alan "*gazaliyât-i cadîda*" kısmında mevcut 79 gazel, şiirlerinde "*Sulţân*" mahlâsını kullanan Kaçar şehzâdesi Muhammed Mîrzâ Seyfî'd-Devle'ye âittir.

b. Hicivler, ekserisi hezel vâdisinde yazıldığı için, "*hazaliyât*" denilen bu hicivlerin çoğu, bayağı ve hiç de nükteli olmayan galiz küfürlerle doludur. O, hicivde de tamamen eski hiciv üstâdlarının üslubuna bağlı kalmıştır. Ancak o, içinde yaşadığı cemiyetin herkesçe bilinen içtimâî yaralarına, eskimiş ve bozulmuş müesseselerine doğrudan doğruya parmak basmak sûretiyle eski hiciv şâirlerinden ayrılır. Yağma, bu tarz şiirlerinde, ızdırab çeken bir milletin hissiyatını açık ve san'atkârane bir dille

ifade eder (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 337; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 37 v.d.). O devre kadar hiç bir hiciv şâiri, onun gibi yaşadığı cemiyetin ve devrin rezâletlerini insafsız ve merhametsizce bütün çıplaklığı ile açığa vurmamıştır. O, sahte şeyh ile sâfî, dindar ve iki yüzlü idârecileri çok ağır ve kaba ifâdelerle hicvetmiştir (J. Rypka, *ayn. esr.*, göst. yer.; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 116). Bu hezeliyatında Yağma, saygıya değer ruhların dışında, bütün dünyayı bir kahbe pazarı, dünyadaki herkesi de fahişe yaradılışlı kabûl eder. Bu yüzden muâsırları kendisine "*Zan-i kaħba*" lakabını takmışlar ve eski şiir an'anesini devam ettiren Ka'ânî gibi şâirler de ona ağır hücumlarda bulunmuşlardır (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, göst. yer.; J. Rypka, *ayn. esr.*, göst. yer.; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, göst. yer.). Şâirin bu tarz şiirleri, son derecede müstehtehardır. Yağma'nın hicivleri şunlardır:

1. *Sardârîya*, değişik vezin ve kâfiyede gazel şeklinde 45 manzûmeden müteşekkil olup, baştan başa galiz küfür ve sözlerle dolu bir eserdir. Serdar Zu'l-Fikâr Hân için nazmedilmiş olan bu eserde şâir, mahlâs olarak adı geçen serdarın çok sık kullandığı "*zan-i kaħba*" terkibini almıştır. Bu eser, son zamanlarda neşredilmiştir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 366-408, ayrıca s. 9; *Kulliyât*, s. 204-217; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 337 v.d.; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 9).

2. *Kaşşâbiya*, şekil ve muhtevâ itibâriyle *Sardârîya*'den farksız olup, şâir bu eserinde "Kaşşâb" mahlâsını kullanmıştır (*Kulliyât*, s. 218-231; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 22).

3. *Aħmedâ*, bu hicviye de şekil ve muhtevâ bakımından *Sardârîya*'den farksızdır (*Kulliyât*, s. 232-247). Yağma, bu eserinde "Aħmed" mahlâsını kullanmıştır (E. G. Browne, *ayn. esr.*, göst. yer. Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 22).

4. *Hulâşat al-iftizâh*, yukarıda da belirtildiği gibi, Kaşân'da bir âile rezâletini dile getiren mesnevi tarzında bir eser olup, hezec bahrinde ve 652 beyittir (*Kulliyât*, s. 248-265). Bu da yeniden neşredilmiştir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 203-233).

5. *Şukûh al-dalil*, mütekârip bahrinde altı günde nazmedilmiş 564 beyitlik bir mesnevidir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 22). Bu hicviye, Sayyid Kanbar Ravza-H'ân-i H'ârî için yazılmıştır; şâir onu Rustam al-Sâdât diye isimlendirir. Yağma'nın bu manzûmesi yeniden neşredilmiştir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 235-262; *Kulliyât*, s. 266-280).

6. *Âşâr-i Murâdiya*, 'Alî-Murâd Hân-i Tûnî'yi

hicvetmek için yazılmış galiz küfür ve âmiyâne sözlerle dolu 503 beyitlik bir tiyatro eseridir. Kendi sâhasında müstesnâ olduğu söylenen bu eser (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 40 v.d.) basılmamıştır.

7. *Kâzî-nâma*, Yağma'nın muasırî şiî müctehid Sayyid Mîrzâ-yi Cendakî'yi hicvetmek için yazılmış 5.000 beyitlik bir mesnevidir; sâdece 1.000 beyitlik kısmı kalmış olup (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 44 v.d.), basılmamıştır.

8. *Huccâc va a'râb*, Hezel sâhasında yazılmış 204 beyitlik bir mesnevi olup (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 46 v.d.), basılmamıştır.

9. *Eşkîk yedi hikâye*, hezel sâhasında değişik vezinlerde ve mesnevi tarzında yazılmıştır. *Kulliyât*'ta bulunmayan bu hikâyeler neşredilmiştir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 264-272).

10. *Kit'a, tercî ve rubâiler* (Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 115).

c. Mersiyeleler, bunların bir kısmı, muhareme ayında yapılan "ta'ziya" [b. bk.] merâsiminde ilâhî gibi okunan ve kendisinin icâd ettiği "*navha-i sîna-zanî*" denilen müstezat tarzında yazılmış şiirlerdir. Yaşadığı çevre ve devir, şâirin asıl kabiliyetini gösteren hiciv ve tenkide müsâit olmadığı için, Yağma dinî, felsefî ve tasavvufî fikirler ile mefhumlara sığınmak zorunda kalmıştı. Bu mersiyeleleri, geniş halk kitlelerine hitab etmek ve onların dinî hislerine tercüman olmak için yazdığından halk arasında yaygın, kelime ve istilâhlarla doludur. Yağma'nın bu şiirlerinde, tüzüntü ve ızdırab içinde hayata küsmüş ve sanki ölümlü bekler bir ruh haleti sezilir (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339 v.d.; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 333 v.d.; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 116 v.d.). Halk şiirinin te'siriyle kaleme alınan bu manzûmeler, bilhassa şekil bakımından, daha sonra yetişen mersiye şâirleri tarafından da taklid edilmiştir. Yağma'nın şiî imamları hakkında kaleme aldığı mersiyeleler ise, şekil ve muhtevâ yönünden daha ciddî bir hüviyet arzeder (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 340; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryân-pür, *ayn. esr.*, göst. yer.). *Kulliyât*, s. 282-301'deki mersiyeleler, daha sonra neşredilen (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 276-364) mersiye ve "navha" larının yarısı kadardır.

Yağma'nın, henüz mevzularına göre tasnife tâbi tutulmamış, pek çok tercî, kit'a ve rubâisi için bk. bu *Kulliyât*, s. 302-389; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 22.

Edebi şahsiyeti ve te'siri: Yağma, klasik İran nazım nev'ilerinin hemen hepsinde eser vermiş kabiliyetli bir san'atkârdır. Şiiri, gerek dil ve gerekse şekil yönünden büyük bir ustalık arz eder. Bilhassa avâmın rahatlıkla anlayacağı kelime ve istilâhları kullanması, daha sonraki şâir ve ediplere fazlasıyla te'sir ettiği gibi, her zümrenin de sevgi ve takdirini kazanmasına vesile olmuştur. Onun

içtimâî bünye üzerindeki te'siri, dil bakımından olan te'sirinden daha az değildi. O, şiir dilini tasan-nû'dan kurtarmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Yağma'nın, gençliğinde yazdığı iddia edilen birkaç kasîdenin dışında, gerek Kaçar hânedânı mensupları ve gerekse yakın dostluk kurduğu diğer bir devlet ricâli için kasîde yazmamış olması, onun bir medih şâiri olmadığını gösterir. O, şiirlerinde şekil bakımından tamamen eskilere uymuş ise de, mazmun ve muhtevâ itibâriyle onlardan ayrılır. Kendine has nazım şekli ve fikirleriyle Yağma, gelecekteki şâir ve ediplerin önderi sayılır. Eserlerinin mevzuu dikkate alındığında, cemiyetin hastalıklı bünyesinin düzelmesi uğrunda mücadele veren şâirin, başarısızlığa uğradığında, bir filozof gibi kendi ümitsizlik âlemine çekildiği görülmektedir. Yağma "Eğer bir asır sonra dünyaya gelmiş olsaydı, İran inkilâbını hazırlayan münevverlerin rehberi olurdu" (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339 v.d.; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryân-pür, *ayn. esr.*, I, 116 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvüd, *ayn. esr.*, I, 2, 38).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (ORHAN BİLGİN.)

YAĞMUR DU 'ASL. [Bk. İSTİSKÂ.]

YAHÜD (İ). [Bk. YAHUDİ.]

YAHUDİ. [Bk. YAHUDİLER.]

YAHUDİLER. *Tevrat*'ta (II. Krallar 16¹⁶; 25²⁵; Yeremya 32¹²; 34⁹) M.ö. X. asırda Şeria nehrinin garbında kurulmuş bulunan Yuda Devleti'ne mensup kişi mânâsına gelen Yahudi kelimesinin çoğul şekli, Mecus, Mecûsî, Arab, 'Arabî ve benzerlerinde görüldüğü gibi, Yahud'tur. Kelimenin ayrıca Yakub'un dördüncü oğlu Yuda (Yahuda)'ya (*Tekvin*, 29²⁵; 49⁸) mensup anlamına geldiği de rivâyet edilir. Yahudi'nin, Yahuda'nın Arapçalaştırılmış şekli olduğu da kaydedilmiştir (*Kâmûs tercümesi*, II, 70); bu durumda Yahudi, Yahuda'nın nisbe şekli olur. Arap lügatçıları Yahudi kelimesini, *Hud* sülâsî kökü içinde gösterirler. Bu, büyük bir ihtimalle *Kur'an* (II, 111)'da geçen *Hud* ile Yahudilerin kasedilişinden ileri gelmiş olmalıdır. Nitekim bununla ilgili olarak, *Kur'an*'ın en eski lügavî tefsirlerinden birinin müellifi olan Kâfeli meşhur dil âlimi al-Farrâ' (ölm. 270 = 883) yukarıda geçen âyette yer alan *Hud* kelimesiyle Yahudilerin kasedildiğini söylemekte (*Ma'ânî'l-Kur'an*, I, 73; ayrıca bk. *LA*, IV, 451; mad. *Hud*, *TA*, IX, 352 v.d.) mad. *Hud*, ve kelimenin 'Ubayy ve 'Abd Allâh kırâatinde "yahüdiyan" şeklinde okunduğunu ilâve etmektedir (ayn. yer.). Buna göre *hadâ*'nin, geniş zaman şekli olan Yahüd'un, buzağıya tapmaktan tevbe ettikleri için Yahudilere verildiği ileri sürülmektedir. Bu durumda da Yahudi, Yahud'un nisbe şekli olur. Bütün bu farklı rivâyetlere rağmen, Yahudi kelimesi Yuda bölgesinde yerleşmiş bulunan eski İsrâil halkının yeni nesilleri için kullanılmıştır.

Kavmi bakımdan karışık bir ırk olan Yahudiler, daha çok, içtimâî ve dinî bir cemâat olarak kabûl edilir. Nitekim *Tevrat*'taki mevcut bilgiler, onların daha ilk asırlarda bölgedeki Kenanlılar, Amuru, Amâlîka ve Mısırlılarla karışıklarını göstermektedir.

Rivâyetler, İsrâil-oğullarının büyük atalarının İbrahim Peygamber olduğunu ve M.ö. 1800 yıllarında, Lût Peygamber'in kabîleleri ile birlikte şimalî Mezopotamya'daki Ur-Kaadim şehriden Harran'a doğru Ârâmî klanları ile birlikte göç ettiklerini, sonra Cenûbî Filistin'e yerleştiklerini gösterir. Ancak burada büyük bir kıtlık ile karşılaşan İsrâil-oğulları, etrafdaki kabîlelerin devamlı hücum ve baskıları üzerine, başka bir yurt seçmek durumunda kalmışlar ve Mısır'a doğru göç etmişlerdi. Onların Mısır'da da pek fazla kalmadıkları, bir çok iktisadî sıkıntı üzerine geri dönerek, Lût Peygamber'in Erden nehrinin şarkındaki, İbrahim Peygamber'in ise, Lut Gölü'nün garbindaki Hebron bölgesine yerleştiği anlaşıyor; Yahudilerin kendisinden adlarını aldıkları ataları ise, İbrahim Peygamber'in torunu olan ve *İsrâil* lekâbiyla anılan Yakub Peygamberdir (krş. *Kur'an*, III. 93). Ya'kûb Peygamber'in on iki oğlu arasında kiskançlık yüzünden çıkan bir ihtilaf, kardeşleri Yusuf'un Mısır'a gitmesine ve neticede orada Hiksos hânedânından gelen bir hükümdarın nezdinde mâliye nâzırı olmasına sebep olmuştu. O sıralarda hüküm süren bir kıtlık üzerine Ya'kûb Peygamber'in diğer oğulları da Mısır'a göç etmek zorunda kalmışlar, orada kardeşleri Yusuf'tan ilgi ve yardım görerek yerleşmişlerdi. M.ö. 1580'de iktidardan ayrılıp, Suriye asıllı Hiksos hânedânının yerine, Mısırlı Firavunlar geçmiş ve İsrâil-oğulları M.ö. 1260 yılında Mısır'dan ayrılışları (*huruc*)'na kadar üç asır bir zaman büyük zorluklar içinde yaşamışlardı (krş. *Kur'an*, II, 49; VII, 103 v.d.; X, 74 v.d.). Bugünkü Yahudilerin dedeleri olan İsrâil-oğullarının târihlerinde büyük bir dönüm noktası teşkil eden Mısır'dan çıkışları sırasında başlarında Peygamber Mûsâ bulunmaktaydı. Böylece Mısır'ı terkeden İsrâil-oğulları, Sinâ yarımadasında Tih sahrasına gelmişlerdi. O sıralar buraları, son derece kuru olup, yaşamak için lüzumlu herşeyden mahrumdu. Bunun üzerine geçim için daha elverişli olan Filistin'e doğru hareket ettiler. Filistin'in Merom, Taberiye ve Lût gölleri bölgesine hücumlara başlayan ve o sıralarda İbrânîler veya İsrâil-oğulları diye anılan Yahudiler, oniki klandan teşekkül ediyorlardı (krş. *Kur'an*, II, 60; VII, 160). Yahudiler burada karşılaştıkları diğer kavimlerle amansız bir mücadeleye girdiler (krş. *Kur'an*, V, 22 v.d.). Mısır'dan döndükten sonra, Filistin'de bir birlik kuran İsrâil-oğulları, M.ö. 933'te Kudüs'e Yahuda olmak üzere iki devlete ayrıldı. Mûsâ'nın şeriatini terkeden İsrâil Devleti, şimalde yabancı istilâlar önünde ezildi ve nihâyet M.ö. 705'te Asur

kralı Sargon II. (M.ö. 727-722) tarafından ortadan kaldırıldı. Yahuda Devleti ise, M.ö. 599 senelerinde Buhtunnasr'ın Kudüs'e giderek Yahudilerin bir kısmını Bâbil'e sürmesi üzerine dağıldı. Ülke'deki diğer Yahudilerin başına getirilen Sede-kiya, taahhüt ettiği vergiyi Bâbil'e göndermeyince, Buhtunnasr Kudüs'e yeniden girip, ele geçirdiği bütün okur yazarları Bâbil'e sürdü (M.ö. 587). Ancak Yahudiler kendilerini tekrar canlandıracak olan dinî rönansa bu esâret devresinde başladılar. Bâbil, Ninova ve sonra da Filistin'i alan İran hükümdarı Kuroş, bir müddet sonra, Bâbil'de esâret hayatı yaşayan Yahudilerin memleketlerine dönerek mâbedlerini yeniden yapmalarına müsaade etti. Sürgünden dönenler memleketlerinde buldukları putperestlerle savaşarak yeni bir Yahudi cemâatinin doğmasını sağlamışlardı. İçlerinden bir kısmı da Sâmarîye'ye çekilerek oradaki yabancılarla kaynaşmış, Sâmirî [b. bk.] adını almışlardır. Yahudiler, M.ö. 450'lere doğru bahsi geçen mâbedi yeniden inşa ettikleri gibi, *Tevrat*'ı öğretmek üzere birçok sinagog ve binalar da yaptılar. Bu arada *Tevrat*'ın hâkimiyetini sağlamak için ileri gelen âilelerin temsilcilerinden teşekkül eden bir meclis kurdular. Bu meclis, *Tevrat*'ta birçok değişiklikler yaparak (*Kur'an*, II, 79), ona, *Tevrat*'a bugünküne yakın şeklini kazandırdı. Ancak Yahudiler için yeniden dirilme çağı olan bu dönemde Ârâmî dili, İbranca'nın yerini aldı. M.ö. 333'te Büyük İskender, Filistin'i alınca bu bölgeyi hâkimiyetleri altında tutan İranlılar, çekilmek zorunda kaldılar. İskender, Mısır'da İskenderiye şehrini kurup, Filistin'de bulunan Yahudilerin bir çoklarını buraya yerleştirdi. Böylece Filistin'in dışında ikinci büyük bir Yahudi kolonisi teşekkül etmiş ve İskenderiye Helen devri Yahudiliğinin merkezi olmuştu. Yahudiler bu yeni şehre yerleşmekle kalmayıp, Yunan medeniyetinin örf ve âdetlerini de benimsediler. Bu arada kendi dillerini de unutarak, Yunanca konuşup yazmağa başlamışlardı. *Tevrat*'ın, Yunanca tercümeleri bu devirden kalmaz. İskender'in istilâsı, Yahudilere, Yunanistan'a hicret imkânı da sağlamış, böylece onların diğer Avrupa ülkelerine yayılmaları için elverişli bir zemin hazırlamıştır.

Filistin'de Bizans'a bağlı olarak yaşamaya çalışan küçük Yahud Devleti ise, bir ara ayaklanınca, Kudüs, Roma İmparatoru Titus'un kumandasındaki kuvvetler tarafından tahrip edildi. Bu tahribat neticesinde âlim ve ileri gelenler öldürülmüş, dinî kitaplar yakılmıştı.

M.ö. 198'de Yuda'yı ele geçiren Selekîler, Helen kültürünün yerleşmesine de yardımcı oldular. *Tevrat*'ta, Peygamberlere isnad edilen kitaplar bu devirden kalmaz. M.ö. 63'te Kudüs'e giren Roma İmparatoru Pompeius, aldığı savaş esirlerini imparatorluğun uzak eyâletleri sayılan İspanya, Rheim ve Donom'a sürdü. İsa'nın doğduğu sı-

ralarda şehir Roma vâîleri tarafından idâre edilmekteydi.

Yahudiler, islâmiyetin yayıldığı devirde Arabistan'ın muhtelif yerlerinde Makna, Vâdi'l-Kurâ, Tayma', Fedek ve Taif'te yerleşmiş bulunuyorlardı. Bunlar, Ukaz panayırında ticârî mallarını satmak üzere Mekke'ye de geliyor, ayrıca kâhinlikle de uğraşıyorlardı. Medine'de yerleşmiş bulunan Yahudilerse, yakın bir zamanda geleceğini haber verdikleri Peygamber'e tâbi olup, düşmanlarını yok edeceklerini söyleyerek, hasımlarını tehdit ediyorlardı. Ancak bu rivâyetin (İbn Hişâm, s. 286) yanısıra onların bir sû-i kast tertip ederek öldürmek için Peygamberi beklediklerine dair rivâyetler de vardır. (İbn Hişâm, s. 1116; İbn Sa'd, I/1, s. 21).

Yahudilerin o sıralarda Mekke'de bulunmadıkları, hicretten önce Mekke'de nâzil olan 86 sûrenin hiçbirinde kendilerine âit bir hitâbın bulunmamasından da anlaşılmaktadır. Ancak Yahudilerle ilgili âyetlerin oldukça erken bir devirde inmeğe başladığı görülmektedir. Nüzul tarihi bakımından erken sayılabilecek olan *al-Naml* sûresinde (XXVII, 76), vahyolunan *Kur'an*'ın, İsrâil-oğullarının, üzerinde anlaşamadıkları mes'elelerin çoğunu açıkladığı bildirildiğine göre, onların bu yeni din karşısında mütereddit tutumları içine girdikleri düşünülebilir. Nüzul itibarıyla 49. ve 50. sırada bulunan *al-Kaşaf* (XXVIII) ve *al-İsrâ* (XVII) sûrelerinde, kendilerine gönderilen Mûsâ Peygamber'in mücadeleleri ile, onun yüklendiği ilâhî tebliğ tafsilâtıyla açıklanır. Bunların ilkinde Mûsâ'ya verilen *Tevrat*'ın, bir rahmet (âyet 43) ve İsrâil-oğulları için bir hidâyet yolu olduğu (XVII, 2) ifade edilir.

Mekke devrinde nâzil olan diğer âyetlerde Yahudilerin birçok hususta medh edildikleri görülür. Peygamber Medine'ye hicret ettiği sırada, bu şehrin takriben yarısı Yahudi idi. Tarihçiler, küçük zümreler hâlinde yaşayan bu Yahudileri, umûmiyetle Banû Kaynuka', Banû Nâdir ve Banû Kurayza adlarıyla üç gruba ayırırlar. Bunlardan Banû Kaynuka' Yahudileri, ticâret işleriyle uğraşmakta ve bilhassa kuyumculuk yapmakta idiler. Büyük hurma bahçeliklerine sahip olan Banû Nâdir, zirâatle, Banû Kurayza ise, deri işleri ile uğraşıyordu.

Tebliğ vazifesini Medine'de de ifâya devam eden Peygamber'in, burada mevcut Yahudilerin farklı davranışlarına şahit olması pek tabîi idi. İçlerinden azınlıkta olan bir kısım, islâmiyeti samimiyetle kabûl ettiği halde, diğerleri onu inkâr ediyordu (bk. *Kur'an*, II, 146). İslâm kaynaklarında Peygamber'in, *Tevrat*'taki Mûsâ'ya benzer bir şekilde tavsif ve Yahudiler tarafından "al-Nabî" veya "o peygamber" diye yâdedildiği kaydedilmektedir. Aralarında "O" dedikleri zaman ise, islâm Peygamber'i anlaşıyordu. Bilhassa Hicretten sonra nâzil olan âyetlerde, Peygamber hakkında ciddi herhangi bir şüpheleri kalmamıştı.

Yahudilerin dünyanın muhtelif taraflarına ne zaman yayıldıklarını kesin bir şekilde tesbit etmek oldukça güçtür. Bunda, onların tarihleri boyunca, devamlı olarak yerleştikleri bir yurtlarının olmayışının büyük payı vardır.

Daha önce işaret edildiği gibi, Yahuda devleti, M.ö. 599 yıllarında Buhtunnasr'ın Kudüs'ü almasıyla dağılmış ve Yahudiler Bâbil'e sürülmüşlerdi. İran hükümdarı Kuroş, Bâbil'i hâkimiyeti altına alınca, buradaki Yahudilerin bir kısmı kendi yurtlarına dönmüş, diğerleri ise yakın bölgelere yerleşmişlerdi. Büyük İskender, Mısır'da İskenderiye şehrini tesis ettiği zaman, Filistin'de bulunan Yahudilerin birçoklarını buraya yerleştirmiş; onların buralarda iskânı, kendilerine Yunanistan'a hicret imkânı da vermiş ve böylece Yahudilere, diğer Avrupa ülkelerine geçmek için müsâit bir zemin doğmuştu. Filistin'de kalanlar, M.ö. 63'te Kudüs'ü tahrib eden Roma imparatoru Pompeius'un kendilerini sürmesi üzerine Avrupa ve Asya ülkelerine dağılmışlardı. Nitekim Anadolu'yu ele geçiren Selçuklu Türkleri buraya geldiklerinde birtakım Yahudi toplulukları ile karşılaşmışlardı. Aynı şekilde Osmanlıların ilk devrinde de, muhtelif şehirlerde Yahudi cemâatine rastlanmıştı (bk. Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul, 1947, I, 9-15).

Yahudilerin, gittikleri bu ülkeler içinde sâdece halkı hristiyan olmayan yerlerde rahat edebildikleri görülmektedir. Hristiyanların Yahudilere, İsa Peygamber'in katili nazarı ile bakmaları, Orta-çağ boyunca aralarında devam etmiş olan mücadelelerin başlıca sebebi idi. Bu yüzden muhtelif dinî ve siyâsî baskılara uğrayan Yahudiler, yerleştikleri bu ülkeleri de terketmeğe mecbur kaldılar. Milâdî XI.—XIV. asırlarda başta İspanya ve Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkelerinde kilisenin hristiyanlara bu toplumla her türlü münâsebeti yasak etmesi dolayısıyla, her nevi haklardan mahrum bırakılan Yahudiler, Şimali Afrika ile Osmanlı ülkesine göç ettiler.

Bu meyanda da daha Murad II. zamanı (824-855 = 1421-1451)'ndan itibaren Türkiye'ye yerleşmeğe başlayan yahudilerin burada daha emin hayat şartları buldukları görülmektedir. Nitekim bu pâdişah zamanında, Fransa kralı Charles VI. tarafından Fransa'dan, Bavyera kralı Ludwig X. tarafından da Almanya'dan çıkarılan bir kısım Yahudinin Türkiye'ye sığındıkları anlaşılmaktadır. Fâtih İstanbul'u aldıktan sonra, Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde bulunan bazı Yahudi topluluklarını da buraya getirtmişti.

Diğer taraftan 1492'de Kristof Kolomb'un Amerika kıtasını keşfi, birçok Avrupalı ile beraber, güç durumda bulunan bir çok Yahudi'nin de bu ülkeye yerleşmesine zemin hazırlamıştı. Yahudilerin oldukça büyük kitleler hâlinde Türkiye'ye sığınmaları, daha ziyade XV. asrın başlarında oldu. Kral, Ferdinand ile eşi İsabelle'in Yahudileri, İspanya'dan çıkarma emri

üzerine, bunlar, Bayezid II. devrinde İstanbul ve Selanik'e gelip, yerleştiler. İspanya'da kalmak için götürülmüş katolikliği kabul etmiş bulunanlar da 1532'den itibaren Türkiye'ye sığınmaya başladılar. Ancak bu tarihten önce de Budapeşte'nin fethi (932=1526)'nde ve onun arkasından 1526'da Estergon, 1526'da Mohaç savaşında buralarda bulunan Yahudilerin bir bölümü, İstanbul'a getirilmiş, bir kısmı da buradan Selânik'e gönderilmişti (Peçevi, *Tarih*, I, 99; krş. Avram Galanti, *ayn. esr.*, s. 17).

Mehmed IV. zamanında ve 1191 (1782)'de Lehistan'ın taksimi üzerine bu ülkede bulunan bazı Yahudi toplulukları, buradan Edirne, İstanbul, İzmir ve Selânik gibi şehirlere nakledilmiştir. Nihâyet, 1877/1878 Rus savaşı sırasında da, Rusya'da işkencelere mâruz kalan bir grup Yahudi'nin Türkiye'ye sığındığı görülmüştür.

Yahudiler, kaybettikleri hakları, değişik yollardan hareketle elde etmekte gecikmediler. Kilisenin emirlerine saygı duymayan hristiyanlarla olan temaslarını mason locaları vâsıtasıyla geliştirdiler. Kendilerine has ticârî zekâları neticesinde, faaliyet gösterdikleri ülkelerin ticârî hayatlarına getirdikleri canlılık, İngiltere'de olduğu gibi, muvakkaten de olsa, bâzı haklarının iâdesine yardımcı olmuştu. XVIII. asrın sonlarında yapılan Fransız inkılabı da Yahudilere bâzı haklar sağlamıştı. İnkılâbın neticesi olarak, kilisenin ülke idâresindeki te'sirinin zayıflaması, onların belediye ile ilgili bâzı meclislere girmelerini de te'min etmişti.

Bununla beraber XIX. ve XX. asırların, Avrupa'da kalan Yahudiler için pek mutlu devirler olduğu da söylenemez. Onlara karşı eskiden beri sürdürülmüş olan şiddet, bu sefer aşırı milliyetçiliğin te'siriyle daha değişik bir kisveye bürünmüştür. XIX. asrın sonlarında Fransa'da Dreyfus olayı ile XX. asrın ortalarına doğru Almanya'da Nazilerin hareketlerinin temelinde bu duygu yer almaktaydı. Bunlar kadar şiddetli olmamakla beraber Polonya ve İngiltere'de de benzeri olaylar görülmüştür.

Türkiye bütün dinlere karşı olduğu gibi, müsevvilîğe karşı da musamahalı davranmış, bununla da kalmayıp ayrıca hristiyanlığa karşı onu korumuştur (bk. Avram Galanti, *ayn. esr.*, s. 22 v.d.). Nihâyet Yahudiler, 1947'de Birleşmiş Milletlerin kararı ile, Filistin'de resmî ve edebî dili klâsik İbranca olan bir İsrâil Devleti kurmayı başarmışlardır.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerin dışında, Yahudilerle Türklerin tarih boyunca olan münâsebetleri hakkında şu eserlere bakılabilir: Hikmet Tanyu, *Tarih boyunca Yahudiler ve Türkler* (İstanbul, 1976/1977), I-II (Eser dağınık olmakla beraber pek çok tafsîlât vardır); M. Kemal Öke, *II. Abdülhamîd, Siyonistler ve Filistin meselesi* (İstanbul, 1981); ayn. mll., *Siyonizm ve Filistin sorunu*, İstanbul, 1982 (Bu iki eser Hâriciye ve Başvekalet arşivleri vesikalarından geniş öl-

çüde faydalanılarak hazırlanmış olup, Filistin Yahudileri hakkında tafsîlâtı mâlûmât ihtivâ etmektedir); Avram Galanti'nin metinde geçen *Türkler ve Yahudiler* adlı kitabının dışında, bilhassa Türkiye ve İstanbul Yahudileri hakkında Fransızca yayımlanmış şu eserleri mühimdir: A. Galanté, *Histoire des Juifs D'Anatolie* (İstanbul, 1939); ayn. mll., *Documents Officiels Turcs Concernant les Juifs de Turquie* (İstanbul, 1941); ayn. mll., *Recueil de Nouveaux Documents Concernant les Juifs de Turquie* (İstanbul, 1942); ayn. mll., *Histoire des Juifs d'Istanbul* (İstanbul, 1942); ayrıca bk.: VIII. Kolordu, *Filistin Risâlesi* (Kudüs, 1331); I. Friedlaender, *The Jews of Russia and Poland* (New York, 1915); N. Bentwich, *Palestine of the Jews* (London, 1919); L. Wolf, *Notes on the Diplomatic History of the Jewish Question* (London, 1919); J. H. Adeney, *The Jews of Eastern Europe* (London, 1921); Ziya Şâkir, *Türkiye Yahudileri, Millet Mecmuası* (1947); L. Simon, *Studies in Jewish Nationalism* (London, 1960); A. Cohen, *Israel and the Arab World* (London, 1970); Théodor Fritsch, *Tarih Boyunca Yahudi Meselesi* (trc. Münir Abdurrahman), İstanbul, 1972; A. Küçük, *Dönemler ve Dönemlik Tarihi* (İstanbul, 1980).

(T. H.)

YAHYÂ S. JEAN-BAPTİSE. [Bk. YAHYÂ.]

YAHYÂ. YAHYÂ, İsrâil-oğullarına gönderilen peygamberlerden biri. Babası, peygamber Zekeriyâ, annesi ise (bk. *al-Ârâ'is al-macâlis*, s. 295; ayrıca bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 31, Bulak baskısı), *Kur'an*'da geçen İmrân'ın zevcesinin (*Kur'an*, III, 35) kardeşi İşâ idi. Tefsirlere göre Yahyâ'nın Meryem ile teyze çocukları oluşu, mevcut *İncil*'lerde (Matta, III, 13-17; Markus, I, 9-11; Yuhannâ, I, 29-37) İşâ ile Yahya'nın sıkı temaslarını da izah etmektedir. Yahya'ya bu adın verilmesinin sebebi için bk. *al-Bahr al-muhîtt*, VI, 175; *Ârâ'is al-macâlis*, göst. yer.; *Rûh al-ma'ânî*, s. 158.

Kur'an'da beş yerde zikri geçen Yahya hakkında en geniş bilgi *Meryem Sûresi*'nde yer almaktadır. Buna göre, Yahyâ'nın babası Zekeriyâ Peygamber, hayli yaşlı bulunduğu bir sırada, yerine geçecek bir yakınının olmamasından endişeye düşer. Hanımının kısır oluşu onun bu endişesini artırır; bunun üzerine Allah'a gizlice duâ ederek, sonunda Yahyâ adında bir oğlu olacağı müjdelir. Bu arada henüz küçük yaşta iken hikmet sâhibi kılınan, son derece yumuşak kalbli, günahlardan kaçınan ve anasına-babasına itâatkâr olan Yahyâ'ya, *Tevrât*'a samîmiyetle sarılması emredilir (krş. *Kur'an*, XIX, 3-14).

Diğer bâzı meziyet ve husûsiyetlerine (msl. *sayyid*, *hasûr*: şehvî duygulardan uzak) temas edilen *Âli İmrân Sûresi* (krş., III, 39 v.d.)'nde,

Yahyâ'nın İşâ Peygamber'i tasdik ettiği de bildirilir (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, VI, 371 v.d. [nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir]; *Mafâtihi al-ğayb*, II, 663 v.d.; *al-Kaşşâf*, I, 146).

Nihâyet *En'âm sûresi* (VI, 85 v.d.)'nde, onu putperestlikle mücâdele etmiş olan İbrâhim, Nûh gibi peygamberlerin yanında, babası Zekeriyâ ile İşâ ve İlyâs peygamberler arasında görmekteyiz. Bu son grubu teşkil edenlerden her birinin, sâlih birer peygamber olduğu hatırlatılır (*Tafsîr al-Tabarî*, XI, 510). Sûrede zikri geçen onsekiz peygamber arasında Nûh, Lût ve Yûnus'un dışında kalanların, İbrâhim Peygamberle sıhrî münâsebet içinde oldukları kabul edildiğine göre, Yahyâ Peygamber de onun zürriyetinden gelmiş olmalıdır. Nitekim babası Zekeriyâ Peygamber, Yâkûb hânedânına da mirasçı olabilecek bir çocuğu olması için duâ eder (*Kur'an*, XIX, 6; *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 32, Bulak neşri).

Kıyas-ı enbiyalarda, Yahyâ Peygamber'in doğumu kadar ölümü de ayrı bir yer tutar (bk. msl. *al-Ârâ'is...*, s. 294-298). Onun *Kur'an*'da belirtilmeyen, ancak muhtelif kıyas-ı enbiyalarda yer alan şehâdeti, *İncil*'lerde bulunan türlü rivayetlerle ilgili görülmektedir. Bütün bu rivayetlerden anlaşıldığına göre Yahyâ Peygamber, Melik'in sarayına mensup bir kadının zinâ teklifine boyun eğmediği için şehid edilmiştir.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(T. H.)

YAHYÂ. [Bk. YAHYÂ.]

YAHYÂ BEY, DUKAGIN-ZÂDE (?—1582). XVI. asır Osmanlı şiirinin önde gelen temsilcilerinden olup, divân ve hamse sâhibi bir şâirdir. *Divân*'ında ve *Hamse*'sinin muhtelif yerlerinde Arnavud asıllı olmasından dolayı "*sengistân* (taşlı yerden, taşlıktan)"dan kopduğunu söylemesinden kinâye olsa gerek, Muallim Nâci'nin *Esâmî*'sinden itibaren bugüne kadar "*Taşlıcalı*" diye anılmıştır. Arnavudluk'un ünlü Dukakin âilesindedir. Milliyetiyle her zaman övünmekle beraber, mücâbid Osmanlı gâzisi hüviyetini de muhafaza ederek bunu şiirlerinde büyük bir heyecanla terennüm eder. Yahyâ Bey, devşirme olarak alınıp Acemî Oğlanlar Ocağı'na getirildi. Tarihçi Âli, onun, babası gibi yeniçeri ocağından olduğunu ve kendisinin de aynı ocağa intisâb ettiğini (*Künhü'l-ahbâr*, var. 422b) söylerse de, soyu ve askerliği ile övünen şâir ve kendisiyle yakın arkadaş olan Âşık Çelebi, babasının yeniçeriliğinden bahsetmezler. Yahyâ Bey, eserlerinde de kendisinin doğrudan doğruya ocağa alındığını imâ eder.

Acemî Oğlanlar Ocağı'nda ilim ve san'ata karşı duyduğu hevesiyle temâyüz eden şâirin odabaşısı da bilgili ve hünerli bir kişi idi. Kapiya çıkıncaya kadar, bu zâtın himmeti ve kendi gayreti ile o zaman için lüzumlu bilgileri edindi. Yeniçeri Ocağı'na

geçince, buranın kâtibi Şihâbüddin Bey'e çırak oldu ve onun sayesinde yeniçerilere uygulanan teklîfâtın muaf tutuldu. Böylece birçok şâir ve nâsırla tanıştı. Sonra bölüğe çıkıp, birçok seferlere katılarak Yayabaşı pâyesine erişti. *Divân*'ında Yavuz Selim'e takdim ettiği bir kasîde (*Divân*, s. 23)'den onun Çaldıran ve Mısır seferlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Kanunî'nin cülûsundan itibaren âlimlerin meclislerine ve devrin şâirlerinin arasına girmek sûretiyle şöhreti yayılmağa başladı. *Divân*'ında ne Selim'e bir mersiye, ne Kanunî'ye bir cülüsiye vardır. Büyük bir ihtimâlle o sırada şâirliği ve şöhreti, bu iki büyük pâdişâhın etrafında bulunan şâirlerin arasına girmesini sağlayacak kadar değildi. Bizzat kendisi Kemâl Paşa-zâde'den ders okuduğunu söylemekte (*Hamse, Kitâb-ı Usûl*, var. 115a) ve Kadî Efendi'den „üstâdım" diye bahsetmektedir (*Hamse, Gencine-i râz*, var. 137a). Bu ikisi dışında, bir kasîde takdim ettiği Fenârî-zâde Muhyiddin Çelebi'den de istifade etmiştir. Ömrü Anadolu'da ve Rumeli'de bir savaştan öbürüne koymakla geçen Yahyâ Bey, Kanunî'nin, Viyana (935=1529), Alman (938=1532) seferlerinde bulunmuş, İbrâhim Paşa'nın başlattığı, pâdişâhın sonradan iltihâk ettiği I. İrakeyn seferine katılmıştır. Bu sırada Desterdâr İskender Çelebi'ye, sefer esnasında çekilen sıkıntı ve açlığı tasvir ile yiyecek ve para talebinde bulunduğu bir kasîde sundu. Kendisiyle beraber devrinin birçok şâirlerini de himâye etmiş olan İskender Çelebi'nin idâmı üzerine bir kat'a ve kaynaklarda Deli Birâder Gazâlî'ye atfedilen (bk. Âşık Çelebi ve Kınalı-zâde Hasan Çelebi tezkireleri, mad. *Gazâlî*) bir tarih düşürdü. Âşık Çelebi, Yahyâ Bey'in bu sıralarda yayabaşı olduğunu, Kemâl Paşa-zâde (ölm. 940=1534)'ye bir kasîde takdim edip, çadırında bizzat okuduğunu ve mecliste bulunanlardan sadece Hayâlî Bey'in bu kasidenin bâzı yerlerini tenkid ettiğini kaydetmektedir. Hayâlî ile ikisi arasındaki meşhur düşmanlık büyük bir ihtimâlle o sıralarda başlamıştır. Yine bu sefer esnasında İbrâhim Paşa'ya ve Şat üzerinde bir köprü kurduran Güzelce Kasım Paşa'ya da birer kasîde sundu. Kaynaklarda açıkça ifade edilmemekle beraber *Divân*'ında bulunan "su" redifli gazelden, aynı redif ve kâfiyedeki meşhur *na't*'in şâiri Fuzûlî ile bu sefer esnasında tanıştığı söylenebilir: Nazîre mecmûalarında muâsır osmanlı şâirlerinin aynı redif ve kâfiyede gazeller yazdıkları görülmektedir. Fuzûlî ile bu şâirlerden hangisinin öbürünü tanzîr ettiği ayrıca araştırmaya değer bir mevzûdur. Şâh Tahmasb'ın 954 (1548) yılında Osmanlı devletine sığınan kardeşi Elkas Mirza İstanbul'da büyük itibâr görmüş, şerefine devrin ileri gelenleri tarafından ziyâfetler verilmişti. Yahyâ Bey bu sırada sadâret makamında bulunan Rüstem Paşa'nın toyu münâsebetiyle bir kasîde sunmuştur. Rüstem Paşa ile tanışması bu kasîde ile başlar. Daha sonra

955 (1548)'te açılan II. İrâkeyn seferi dolayısıyla Kanunî'ye sunduğu bir kasidede Hayâlî Bey ile kendisini mukâyese edip, pâdişahın ona iltifâtından yakını ve hattâ Hayâlî'ye hakaret eder. O sırada kendisi sipâhî zümresine girmişti. Bu kaside üzerine selefî İbrâhîm Paşa'nın koruduğu Hayâlî Bey'i pek sevmeyen Rüstem Paşa, Yahyâ Bey'e hemen Ebû Eyyûb Ensârî mütevellîliğini verdi. Şunu da ifade etmek gerekir ki, *Divân*'ında Rüstem Paşa'ya yazılmış bir kasidesi bulunmayan Hayâlî de, ona karşı aynı hislerle dolu olmalıdır. Paşa seferden dönüşte Kapluca, hemen arkasından da Orhan Gâzî ve Bolayır mütevellîliklerini, çok geçmeden de İstanbul'daki Bayezid mütevellîliğini ilâve eder. Rüstem Paşa'nın bu görülmemiş alâkası, pâdişah tarafından kasidesi herhalde pek beğenilmiş olan Yahyâ Bey'i, Kanunî yanında husûsî bir mevki olan Hayâlî'nin yerine geçirmiş olmalıdır. Fakat saray çevresindeki şâirlerin hultûskârlık usûllerine yabancı olması, kasidelerinde doğrudan doğruya kahramanlık ve şâirliğini ileri sürerek kendisine ihsanda bulunulmasını isteyişinden belli olan şâir, Kanunî'nin 960 (1553) yılında Nahçıvan seferine giderken oğlu Şehzâde Mustafa'yı Konya Ereğlisi yakınında katletti (27 şevval 960=6 teşrin II. 1553, cuma) üzerine meşhur mersiyesini yazması yüzünden sadrazamın kendisine karşı olan fevkalâde alâkasını düşmanlığa çevirdi. Rüstem Paşa'yı azl eden pâdişah halkın hissiyatına tercümân olan Yahyâ Bey'e dokunmadı. Herhalde bu müsâmahadan cesâret alan Rahmî, Sâmî, Kara Fazlî, Fünûnî, Müdâmî, Nisâyî (bk. *Bibl.*) gibi şâirler de aynı vâdide mersiye yazdılar. Hattâ Sâmî ve Nisâyî, Yahyâ Bey'den ileri giderek pâdişahı da açıkça kadâret. Rüstem Paşa, 962 (1555) tarihinde tekrar sadâret mevkiine gelince, Yahyâ Bey'in tâlihi de tersine döndü. Düşmanları ve bilhassa Hayâlî Bey, bahsi geçen mersiye sadrazama hatırlatarak, onu Yahyâ Bey'in aleyhine çevirdiler. Şâirin, tarihçi Âlî'ye anlattığına göre (*Kunh al-ahbâr*, var. 216b ve 422b), Rüstem Paşa onu huzûruna çağırarak pâdişah ve kendisi hakkında söylediklerinden dolayı sorguya çekmiştir. Fakat onun, dolambaçlı ifâdelerle gerek pâdişah, gerek Rüstem Paşa aleyhinde söylediklerinde ısrar ettiği görülmektedir. Bunun üzerine Rüstem Paşa önce onu mütevellîlikten azl, sonra da def'alarca teftiş ettirdi. Âşık Çelebi ve Kınalı-zâde bunun sebebinin açıkça belirtmezler. Fakat kendisi *Hamse*'sinde (*Kitâb-ı Usûl*, var. 111a-b) vakıf malına el sürülmesine engel olduğu için bu âkıbete mâruz kaldığını anlatır. Tefişin sonunda Yahyâ Bey temize çıktı ise de, mütevellîlikler iade edilmedi. Birkaç kaside sunarak, doğruluğunun sâbit olduğunu, binâenaleyh mütevellîliklerin geri verilmesini istedi. Fakat azl olunarak, Âşık Çelebi'ye göre, 27 bin, Âlî'ye göre 30 bin akça zeâmet ile İzvornik sancağına sürüldü. Ancak teftiş sırasında Rüstem Paşa'ya takdim ettiği bir

kasidede fâsidlerin kurbânı olduğundan, mansıbının elinden alınmakla fakir düşüğünden yakınarak, kendi gibi kılıcıyla geçinenlere mütevellîliğin zâten yaramadığını söyleyerek, bu durumda bulunanlara verilen bir zeâmet veya bir mevki istemektedir. Herhalde İzvornik Sancağı'nda, Sava Suyu kenarındaki zeâmetin kendisine verilmesinde bu talebinin rolü olmuştur. Süleymaniye Câmii'nin 964 (1557) yılında tamamlanması üzerine Kanunî Süleyman'a her mısraî tarih olan bir kaside sundu. Bir beytinden (*Divân*, s. 27) on türlü tarih çıkmaktadır. Bir müddet sonra pâdişaha, teşbîb kısmı câmiin tasviri olan bir kaside daha sunarak, Rüstem Paşa'nın elinden aldıracağı mütevellîliklerden sonra, kendisine verilen zeâmetin tatminkâr olmadığını söylemektedir. Rüstem Paşa'nın 968 (1561)'deki ölümü üzerine *terkib-i bend* şeklinde yazdığı hicviyenin 3. bendinde, Şehzâde Mustafa'nın Konya Ereğlisi'nde katlinden sonra, 966 (1559)'da Şehzâde Bayezid ile Selim arasında Konya Ovası'nda vukû bulan Şehzâdeler Savaşı'ndan da paşayı mes'ûl tutmaktadır. Anlaşıldığına göre, o, mütevellîlikten azlinden sonra İzvornik'e gitmeyi, zamanının büyük bir kısmını İstanbul'da geçirmiştir. Rüstem Paşa'dan sonra sadâret mevkiine geçen Semiz Ali Paşa (968-972 = 1561-1565)'ya kürk isteğiyle bir kaside takdim etti ise de (*Divân*, s. 110), bütün gayretlerine rağmen gerek Kanunî'den, gerek diğer devlet ricâlinden umduğu alâkayı göremedi. İstediklerini elde edememenin üzüntüsü içinde Rumeli serhaddine giderek Yahyalı Akıncılar Ocağı'na katıldığı mukakkak gibidir (*Divân*, s. 123).

Hamse'sini ithâf ettiği ve her vesile ile büyüklüğünü övdüğü Kanunî Süleyman'a son kasidesini de Zigetvar seferi esnâsında sunmuştur. Bu kaside seferin muhtasar bir târihçesi mâhiyetindedir. Yahyâ Bey'in Kanunî'nin ölümünden sonraki hayatı durgundur. Sadece babasının ölümüne ve yeni pâdişahın tahta çıkmasına, her mısraî tarih olan bir kıt'ada (*Divân*, s. 223) ve Budin'de, Yahyalılar Ocağı'nda iken yazdığı bir murabba'da (*Divân*, s. 192) Selim II.'den bahsetmektedir. Hayâtının muhtemelen 964 (1557)'ten sonraki devresinde Gülşenî Seyhi Uryânî Mehmed Dede (*Zeyl-i Şakâyet*, s. 365 v.d.)'ye mürid olan şâir kendini tamamen tasavvufa vermiştir.

Yahyâ Bey'in ölüm tarihinde ihtilâf vardır. 982 (1574/1575)'de onunla görüşüğünü ve 983 (1575/1576) yılına kadar hayatta olduğunu haber veren Âlî, öldüğü zaman yaşının sekseni geçtiğini tahmin eder (*Kunh al-ahbâr*, var. 422b). Zigetvar seferinde Kanunî'ye sunduğu kasidede yaşının 80'e varmış bulunduğunu söylediği göz önünde tutulacak olursa, Âlî'nin işaret ettiği tarihte şâirin hemen 90 yaşında olduğu düşünülebilir. *Sicill-i Osmani* (IV, 684)'de 986 muharreminde (şubat/mart 1578) vefât ettiği kaydedilmiş ise de, eski

kaynaklar bunu te'yîd etmemektedir. İkinci bir rivâyet ise, şâirin 990 (1582)'da hayatta olduğu (*Zübdetü's-suarâ*, var. 131b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 820) ve bu yılda vefât ettiği şeklindedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 737; *Riyâzû's-suarâ*, 83b; *Kâmusu'l-â-lâm*, VI, 4793; *OM*, II, 497). *Mecelletü'n-nisâb* (var. 443b)'da h. 1000'den on yıl önce vefât ettiği yazılıdır. Bu iki rivâyetten kabul göreni 990 (1582) tarihidir. Mezarı İzvornik'de, *Osmanlı Müellifleri*'ne göre ise, İzvornik yakınında Lozniçe'dedir.

Şahsiyeti ve san'atı: Tarihçi Âlî, gazelde ve mesnevîde Yahyâ Bey'in "hâl sâhibi" olduğunu yazar (*Künhü'l-ahbâr*, 432a). *Divân* ve *Hamse*'sinde kullandığı ifâdeler kendisinin korkusuz ve atılgan bir karaktere sâhip olduğunu açıkça göstermektedir. Her vesile ile içkinin aleyhinde bulunan şâirin dindar bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. *Divân*'ının birçok yerinde ve *Hamse*'sinde devrinin siyâsî, içtimâî ve askerî husûsiyetlerini aksettiren kıymetli mâlûmat vardır. Yahyâ Bey'in sağlığında ve ölümünden sonra yazılan tezkirelerde, şüirleri ve *Hamse*'si haklı olarak övülmüştür. Tezkireciler arasında yalnız Beyânî, onun kasidelerinin hayâl ve san'at bakımından değerine dikkat etmiştir. Yahyâ Bey, ömründe belki eline hiç kılıç almamış olan Nef'i'nin, hayâlinde çizdiği muhteşem ve muzaffer savaşlarda bizzat bulunmuş, Kanunî Sultan Süleyman ile birlikte şark ve garp seferlerinin hemen hepsine katılmıştır. Kasideleri ve *Divân*'ının musammatlar kısmındaki bâzı şüirleri bu büyük pâdişahın ve muzaffer ordusunun fetih heyecânını dinî-destânî bir üslûbla terennüm etmektedir. İlk gazellerinde âşıkâne edâ görülmemekte ise de, Uryânî Mehmed Dede'ye intisabından sonra tasavvufî fikirler hâkim olmuştur. Yahyâ Bey'in dili sâde ve üslûbu akıcı olup, Türkçe kelimeleri aruz veznine uydurmak için imâlelere pek yer vermemiştir. Necâtî Bey'de başlayıp, Zâtî'de mümessilliği devam eden Türkçe düşünmek ve Türkçe'nin inceliklerini çeşitli edebî san'atlerde şüirleştirmek gayreti, Zâtî'nin çevresinde bulunan şâirlerden biri olan Yahyâ Bey'de müstesnâ bir tatbikatçı bulmuştur. Bu husûsiyetinin teşekkülünde, askerlik mesleği icâbı olarak ordu-gâhlarda ve seferler esnâsında her sınıftan insanla temâsa gelmiş olmasının herhalde büyük payı vardır.

Eserleri: Yahyâ Bey'in *Divân*'ı ile, Edirne ve İstanbul hakkında iki şehrengîzi ve beş mesnevîden ibâret bir *Hamse*'si bulunmaktadır. Yahyâ'nın "hamsesi belki de seb'ası" olduğunu söyleyen Latîfî (*Tezkire*, s. 371) onun bilinen mesnevîlerinden yalnız *Şâh u Gedâ*, *Yûsuf ve Zelîha* ile *Gencî-ne-i râz*'ın isimlerini verdikten sonra, bir de *Nâz u Niyâz*'ın varlığından bahseder. Ancak elimizde böyle bir eser yoktur. Fakat şâirin, Eyyûb vakfı mütevellîsi olduğu sırada muhâsibi bulunan Latîfî'ye böyle bir eser yazmak tasavvurundan bahsetmiş olması muhtemeldir. Onun 2.000 beyit ka-

dar *Süleymânâme* yazdığı (*SO*, IV, 643) ve Peygamber'in mucizelerinden bahseden *Gül-i sad-berg* adlı bir eseri olduğu (*OM*, II, 497) kaynağı meçhul rivâyetlerdir. Yahyâ Bey, *Gülşen-i Envâr* dışında, diğer dört mesnevisinin hiçbirinde hamse yazdığından bahsetmez. Yalnız adı geçen eserinde sırasıyla Nizâmî, Husrev, Câmî ve Nevâî'nin hamse yazdıklarını, kendisinin de hamse yazarların beşincisi olduğunu söyleyerek "*Hâtimetü'l-kitâb*" bölümünde *Hamse*'sini *Gülşen-i envâr* ile tamamladığını bildirir (*Hamse*, *Gülşen-i envâr*, var. 79b). Bir de *Divân*'ının dibâcesinde hamse sâhibi olduğunu söyler (s. 9). *Hamse*'sinin tamamı Kanunî devrinde yazılıp, ona ithâf olunmuştur. Şâir, mesnevîlerinin yazılış sırası, hattâ isimleri hakkında bilgi vermemekle beraber, hayatından ve eserlerinden bahseden en eski kaynaklardan bunu kesin olarak tesbit mümkündür. İlk kaynak olan *Sehî Bey tezkiresi*'nin bâzı yazmalarında *Şâh u Gedâ* ve *Gencî-ne-i râz* adlı iki eserden bahsedilmiştir. *Gencî-ne-i râz*'ın Sehî Bey'in tezkiresinin te'lif tarihinden iki yıl sonra tamamlandığını gözönünde tutarsak, bu bilgilerin tezkireye sonradan ilâve edildiği söylenebilir. İkinci kaynak olan Latîfî ise, bunlara *Yûsuf ve Zelîha*'yı ilâve ettiğine göre, şâirin üçüncü mesnevîsi bu kitap olmalıdır. *Kitâb-ı Usûl*'ünde, 950 (1543) yılında vefât etmiş olan Şehzâde Mehmed'den bahsedildiğine göre, mesnevî bu tarihten sonra yazılmıştır. Diğer taraftan Âşık Çelebi, şâirin, *Hamse*'sinde, önce *Şâh u Gedâ*'yı sonra *Gencî-ne-i râz*'ı nazmettiğini, bir ara hac ziyâreti dolayısıyla Yûsuf'un asıl vatânı olan Ken'an'da bulunduğunu ve o münâsebetle *Yûsuf ve Zelîha*'yı telif ettiğini söyleyip *Kitâb-ı Usûl* ile *Gülşen-i envâr*'ın da adlarını vermek sûretiyle eserlerin yazılış sırasını belirtmiştir. (*Tezkire*, var. 96a).

1. *Divân*. Yahyâ Bey, divânını üç def'a tertib etmiş olup, her def'asında şüirlerinde mühim değişiklikler yapmıştır. Nitekim Bağdad'ın fethi esnâsında İbrâhîm Paşa'ya takdim ettiği "*livâ*" redifli kasideyi de sonradan bâzı değişikliklerle Kanunî'ye sunması, bu husûsu açıkça göstermektedir. Âlî, şâirin 983 (1575/1576) yıllarında hayatta olduğunu söylerken, oğlu Âdem Çelebi'nin babasının vasiyeti üzerine önsözü (*dibâce*) kendisine getirdiğini ve şâirin, divânı, ölmeden önce tertib ettiğini söyler. Bu ifâdeye göre, divânın son tertibi 983'ten sonradır. Yahyâ Bey, Necâtî Bey gibi, önce zamanın pâdişahını (Murad III.) övdükten sonra divânını Ahmed Paşa'ya ithâf eder. *Divân* (s. 14)'ındaki ifâdesinden bu zâtın, Şam, Anadolu ve Rumeli beylerbeyliklerinde bulunmuş olan şâir Şemsî Ahmed Paşa olduğu muhakkaktır.

2. *Hamse*. 1. *Şâh u Gedâ*: Âşık Çelebi (*Tezkire*, var. 96a, 228b), Yahyâ Bey'in bu mesnevîyi sevdiği birisi için yazdığını söyler (krş. Âlî, *Kunh al-ahbâr*, var. 423b). Anlaşıldığına göre *Şâh u Gedâ*,

943'ten sonraki 1-2 yıl içinde yazılmış olmalıdır. *Riyâzü's şuarâ* (var. 39^b)'da şâir Rahmî (ölm. 975=1567/1568)'nin de İran şâiri Hilâlî'den tercüme edilmiş ve aynı adı taşıyan bir mesnevisinin bulunduğu (tek nüshası Manisa Murâdiye Kütüp., nr. 2711'de), ancak pek fazla bir rağbet görmediği, buna karşılık Yahyâ Bey'inin meşhur olduğu kaydedilir. Herhalde dilinin Türkçe ve mevzuunun mahallî oluşu dolayısıyla Yahyâ Bey'in bu eseri çok tanınmış ve övülmüştür. Eser, 1284 (İstanbul)'te basılmıştır. Hikâyenin doğuşu hakkında Âşık Çelebi'nin ve Âlî'nin söyledikleri, insana, ahlâka aykırı bir hikâye ile karşılaşılacağı intibâhı veriyorsa da, eserde bir insanın mecâzî aşka kapılması, bu aşkdan çektiği sıkıntılar ve nihâyet kalb gözü-nün açılarak hakîki aşka yönelişi mâcerâsı nakle-dilmektedir. Şâir, *Sebeb-i te'lîf* bölümünde *Şâh u Gedâ*'yı niçin kaleme aldığını uzun uzun nakleder. Kitabda, mevzuun geçtiği şehir olan İstanbul'un, Gedâ ile Şâh'ın tanıştığı Atmeydâm'ın (Sultan-ahmed Meydanı) tasviri ve Ayasofya'nın târifi en çok dikkatli çeken bölümlerdir. Yahyâ Bey de, Şeyhî (*Husrev ü Şîrin*), Hamdullah Hamdî (*Yûsuf ve Zeliha*), Fuzûlî (*Leylâ vü Mecnûn*) gelenegini tâkib ederek yer yer gazeller serpiştirmek sûretiyle hikâyeyi süslemiştir. Netice kısmın-da eseri bir haftada bitirdiğini, haklı olarak, selef-lerinden çoğunun ve muâsır şâirlerden bir kısmının yaptıklarının hilâfına İran ve Arab edebiyatından tercüme olmadığını iddîa eder. Eser bu vafından dolayı da övülmüştür.

2. *Gencine-i râz*: Yahyâ Bey, Nizâmî'nin *Mağ-zan al-asrâr*-Câmî'nin *Tuhfat al-ahrâr* mesnevileri ve Sa'dî'nin *Gülîstan ve Bostan*'ı gibi, ahlâkî ve dinî hikâyelerden teşekkül eden bu eserini, Peygamber'i rüyâsında görmesi üzerine yazdığını söyle-mektedir. Eser Kanunî'ye ithâf edilmiştir. Muhtelif mevzûlara tahsis olunan *makaleler* adı altında (*şâkr, şabr, ahlâb*'la *münâkaşa etmemek, râfîzîlik ve râfîzîler* v.s.) kırk bölüme ayrılmıştır. Her makalenin sonunda mevzû ile alakalı bir hikâye vardır. Eser, *Hamse* içinde te'lîf tarihi taşıyan tek mesnevidir. "خاموش", (*Hâmûş*) kelimesi, ebced hesabıyla 947 (1540/1541) tarihini vermektedir. Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Nûrî* (*Akşarâyî*) maddesinde bu şâirin adı geçen esere *Seb'â-i seyyâre* adında 2.000 beyitlik bir nazîre yazdığını söylemekte ise de, bu madde Üniversite Kütüphanesi'ndeki kendi el-yazısı ile yazılmış nüshada yoktur.

3. *Yûsuf ve Zeliha*: Esas itibâriyle *Kur'ân*'daki *Yûsuf Sûresi*'ne dayanan bu hikâye, İran ve Türk edebiyatlarında en çok rağbet gören bir mevzû olmuştur. Yahyâ Bey, bu eserini, *Hamse*'sinin di-ğere mesnevileri gibi, Kanunî Sultan Süleyman'a ithâf etmiştir. Yazılı sebebi olarak da genç yaşında

âşık olup terk-i diyâr ettiğini, Şâm'a, Ken'an'a ve Mısır'a giderek, orada *Yûsuf ve Zeliha* hikâye-sini yazdığını söylerse de, bunu klasik şâirlerin ek-seriyâ uydurduğu te'lîf sebeplerinden biri saymak doğru olur. Mevzû muhtemelen Yavuz Selim'in Mısır seferi sırasında (922/923=1516/1517) kafa-sında teşekkül etmiş olsa bile, te'lîfi *Gencine-i râz*'dan sonradır. Yahyâ Bey, bu eserinde kendisinden önceki *Yûsuf ve Zeliha* müelliflerinden bahsetmez. Nitekim o, eserinin tercüme olmadığını ve geçmiş şâirlerin eserlerinden yararlanmadığını iddîa eder (Eserin, Molla Câmî'nin ve Hamdullah Hamdî'ninki ile mukayesesi için bk. Yahyâ Bey'in *Yûsuf ve Zeliha Mesnevisi*, *Diriliş*, ekim, 1975, s. 22-37). Bu mesnevinin baskıları için (bk. *Bibl.*).

4. *Kitâb-ı Usûl*: Bu eserin adı, gerek bir kısım kaynaklarda, gerek son zamanlarda yazılan bâzı monografilerde "*Usûl-nâme*," şeklinde geçmekte ise de, Yahyâ Bey eserinin bir çok yerinde *Kitâb-ı Usûl* diye bahsettiğine göre, bu isme itibâr edil-melidir. Şâir, Kanunî'ye sunduğu bu eserinde, kah-ramanlara bile değer verilmediğinden ve bu arada kendi emeklerinin boşa gittiğinden yakınır. "*Ma-kam*" ve "*şu'be*" adı altında bölümlere ayırdığı eserinde, *Gencine-i râz*'da yaptığı gibi, değişik konuları mevzû edinerek, bunları çoğu kendi hayâ-tının ve müşâhedelerinin mahsûlü olan 100'den fazla hikâye, temsil ve latife ile açıklamıştır. Bu arada 7. şübenin ilk hikâyesinde Şehzâde Mehmed'in ölümü anlatılır.

5. *Gülşen-i envâr*: *Hamse*'nin sonuncu kitabı olan bu eser de, *Gencine-i râz* ve *Kitâb-ı Usûl* tarzında tertib edilmiş olup, *fasıl, akşam, mertebe* gibi baş-lıklar altında dinî ve ahlâkî hikâyeler ile temsillerden teşekkül etmiştir. Şâir, bu eserinde Şehzâde Mus-tafa'nın katline de yer verir. Süleymâniye Câmi-i'nin medhi, eserin dikkate değer parçalarındandır. Yazılı sebebi bölümünde, Yahyâ Bey, kısaca kendi hayatını anlatır.

Bibliyografya: Kaynaklar. Ahdî, *Gül-şen-i Şuarâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9598; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5959, IV; Âşık Çelebi, *Mesairü's şuarâ* (tıpkı-basım, Me-rediht-Owens), London, 1971; Beyânî, *Tezkire-tü's şuarâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2568; Kaf-zâ-de Faizî, *Züddetü's şuarâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1646; Hasan Çelebi, *Tezkiretü's şuarâ*, Üniv. Kü-tüp. nr. TY 1737; Müstakim-zâde Süleyman Sa-deddîn, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymâniye, Hâlet-Efendi, nr. 628; Riyâzî, *Riyâzu's şuarâ*, Üniv. Kü-tüp. nr. TY 6169; Şehî, *Tezkire, Heşt Behişt* (tıb-kı-hasım, Günay Kut.), Duxburg, Mass. USA; Yahyâ Bey, *Hamse-i Yahyâ*, Millet Kütüp., Ali Emîrî Ef., Manzum, nr. 986; H. Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmî* (İstanbul, 1281); Bursalı M. Tâhir, *OM* (İstanbul, 1338), II; Fâik Reşâd, *Târîh-i Edebiyat-ı Osmani* (İstanbul, 1329);

Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, 1965²), II, III; *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu* (İstanbul, 1961); Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul, 1941), I; Latîfi, *Tezkire* (İstanbul, 1314); Mecdî, *Terceme-i Şa-kâyîk-i Nu'mâniye* (İstanbul, 1269); M. Süreyyâ, *SO* (İstanbul, 1308), IV; Muallim Nâcî, *Esâmî* (İstanbul, 1308); Nev'î-zâde Atâ'î, *Şakayık Zeyli* (İstanbul, 1268); Ş. Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İs-tanbul, 1311), IV; Yahyâ Bey, *Divân* (nşr. Meh-med Çavuşoğlu), İstanbul, 1977; Yahyâ Bey, *Yûsuf ve Zeliha* (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1979.

Tedkikler. Behice, *Taşlıcalı Yahyâ Bey* (Türkiyat Enst. tez, nr. 21); Subhiye Candaş, *Şâh u Gedâ* (Türkiyat Enst. travay nr. 59); ayn. mll., *Taşlıcalı Yahyâ Bey ve Şâh u Gedâ mes-nevisinin Dört Nüsha Üzerine Tenkidli Neşri* (Tür-kiyat Enst. tez, nr. 137); Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî'nin Letâiyîfi, TDED* (İstanbul, 1970), XVIII, 25-51; ayn. mll., *Taşlıcalı Duhağın-zâde Yahyâ Bey'in İstanbul Şehr-engizi, TDED* (İstanbul, 1969), XVII, 73-108; ayn. mll., *Duhağın-zâde (Taşlıcalı) Yahyâ Bey, Diriliş* (İstanbul, eylül, 1975); ayn. mll., *Yahyâ Bey'in Yûsuf ve Zeliha Mesnevisi, Diriliş* (İstanbul, ekim, 1975); ayn. mll., *16. yüzyılda yaşamış bir kadın şâir Nisâyi, TED* (İstanbul, 1978), IX, 405-416; Halide Dolu, *Menş'inden Beri Yusuf Hikâyesi ve Türk edebiyatındaki versiyonları* (Türkiyat Enst., Doktora tezi, nr. 402); A.T. Hayyampur, *Türk ve İran Edebiyatlarında Yusuf ve Züleyhâ Mesnevi'si* (Türkiyat Enst. Doktora tezi, nr. 209).

(MEHMET ÇAVUŞOĞLU.)

YAHYÂ B. ÂDAM. [Bk. YAHYÂ B. ÂDEM.]

YAHYÂ B. ÂDEM. YAHYÂ B. ÂDAM, B. SU-LAYMÂN ABÜ ZAKARİYÂ', islâm kelâm cıısı. "Uğba b. Abü Mu'ait'in bir soyundan mevlâ olarak geldiği için al-Umavî (Navavî'deki al-Mahzûmî tes-biti bir hatâdır) nisbesini taşır; diğer nisbe olan al-Küfî, onun Küfe şehriden olduğunu veya orada oturduğunu gösterir. Babası, daha önce Küfe muhad-disleri (İbn Sa'd, VI, 233; al-Navavî) arasında zikredilmiştir. Babasının talebesi olmaması dışında, Yahyâ'nın hayatına dair hiçbir bilgi yoktur. Eski şeyhlerinin ölüm tarihlerine bakılırsa, 140 civarında veya ondan çok kısa bir süre sonra doğmuş olmalıdır. Pek de uzun süre yaşamamış olması, bu tahmine uy-gun düşmektedir. O, rebîülevvel ortaları 203 (eylül ortası 818)'de Vâsiî civarında Fam al-Şihl'de öldü. Şeyhleri arasında Abü Bakr b. 'Ayyâs, al-Hasan b. Şâlih, Süfyan al-Savri, Süfyan b. 'Uyayna, Şarik b. 'Abd Allâh ve 'Abd Allâh b. al-Mubârak zikredil-mektedir (Şeyhlerin *Kitâb al-Harâc*'in verileri ile te'yid olunmuş ayrıntılı listeleri Zahabî ve al-Navavî'de bulunmaktadır); diğer taraftan İbn Hanbel, İbn Abî Şayba, Yahyâ b. Ma'in v.b. onun talebele-

ri olmalıdırlar. Münekkidlere o, umûmiyetle güve-nilir bir kişi olarak gösterilir.

Yahyâ'nın, faaliyetinin mühim bir kısmını açıkça teşkil eden *Kur'ân*'la meşgul olması hakkında, doğ-rudan doğruya hiçbir şey bilinmemektedir. *Fihrist* (s. 30, str. 10), onu, Kisâ'î'nin *Kur'ân* kırâatinden küçük bir parça nakleden kişi diye tanıtır ve bir *Kitâb al-Kirâ'at* (s. 35, str. 17) ile *Kitâb mucarrad ahkâm al-Kur'ân* (s. 38, str. 7)'in müellifi olarak zikreder. Kâtib Çelebi (V, 136) de, birçok *kirâ'at* eserlerinin müellifleri arasında ondan bahseder. Fakat her şeyden önce Yahyâ, bir muhaddis ve (*Fihrist* ve İbn Kutayba'ye göre) hadise dayanan bir fıkıhçı olarak bilinir. *Fihrist* ona âit, büyük bir *Kitâb al-Farâiz*, *Kitâb al-harâc* ve muhtevâsı bilinmeyen *Kitâb al-Zavâl*'i zikreder. Bunlardan sâdece tek el yazması hâlinde *Kitâb al-Harâc* günümüze kadar gel-miştir. Galiba bu kitab hiç yayılmamıştır ve Kâtib Çelebi de onu zikretmemektedir. Bununla beraber, başkaları arasında al-Balâzurî, çeşitli yerlerde ondan faydalanmıştır. Yahyâ'nın *Kitâb al-harâc*'i Abü Yû-suf'un aynı adı taşıyan eserine bir cevap olup, tamamıyla hadislere dayanmaktadır. Bizzat üstad-larının görüşleri bunların karşısında geride kalır. Bu bakımdan Yahyâ'nın eseri islâmda arâzi vergisi tarihi için mühim bir kaynaktır. Sâdece, kelimenin sonraki harâç mânâsına inhisar etmemekte, arâzi ile toprak hakkındaki her türlü vergiden, netice itibâ-riyle de, taşınmaz mallar üzerinden tahsil edildiği ölçüde "Uşr"ü de içine almaktadır. Yahyâ'nın fıkıh karşısında durumu için, bilhassa karakteristik ola-rak onun hadislere verdiği ehemmiyet yanında, Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarından olan (*Fihrist*, s. 204, str. 26) al-Hasan b. Ziyâd hakkındaki güvenilir hük-mü belirtilmeğe değer.

Bibliyografya: *Fihrist*, s. 227, str. 4; İbn Sa'd, VI, 281; İbn Kutayba, *Kitâb al-Ma'ârif*, s. 258; al-Navavî, *Tahzîb*; İbn Hacer, *Tahzîb al-tahzîb*; al-Zahabî, *Tazkîrat al-huffâz*; *Le Livre de l'impôt foncier de Yahyâ Ibn Âdam* (nşr. Th. W. Juynboll), Leiden, 1896; notlar, *Fihrist*'le birlikte ikinci tabı Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire, 1347); F. Pfaff, *Historisch-kritische Untersuchungen zu dem Grundstenerbuch des Jahjâ ibn Âdam* (tez), Erlangen, 1917.

(JOSEPH SCHACHT.)

YAHYÂ B. ÂLİ. [Bk. YAHYÂ B. ALİ.]

YAHYÂ B. ALİ. YAHYÂ B. ÂLİ, B. YAHYÂ B. ABİ MANŞÜR AL-MUNACCİM, ABÜ AHMAD (856-912), eski Arap mûsikî mekte-binin en meşhur mûsikî nazariyecilerinden biri olup, mûsikî hakkında bir kısım eserleri bulunan veya mûsikî ile ilgilenen âlim bir âileye mensuptur. Büyük babası (ölm. aş. yk. 831), al-Ma'mûn'un sarayında meşhur bir münec-cimdi. İbn Hallikân'a göre, babası (ölm. 888)'nın mûsikîde husûsî bir mahâreti vardır. O, meşhur İs-

hak al-Mavşilî [b. bk.]'den dersler almış ve *Kitâb Ahbâr İshâk b. İbrâhîm (al-Mavşilî)* adlı bir kitap yazmıştır. 'Alî'nin de mûsikî nazariyesinde tanınmış bir kimse olduğu, Şâbit b. Kurra [b. bk.] gibi büyük bir mûsikî nazariyecisinin *İlm al-Mûşîkî* hakkında ona mürâcaat etmesinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde amcası, Muhammed de Mûsikî (*ginâ*) bilgisinden dolayı övülmüştü. Yahyâ b. 'Alî, 856'da doğdu ve babası gibi, halifelerden al-Mu'tamid'in işret meclisinde neş'eli bir nedîmi oldu; O, bu mesleğine, al-Mu'tamid'in kardeşi al-Muvaffak'ın hizmetinde başlamıştı. Grek edebiyat ve ilimleri (*awâ'il*)'ne olan vukûfundan dolayı, hayatını yazan birçok hal tercümesi müellifleri tarafından övülmüştür. Herhalde, kendisinin bu arada Mûtezile Mektebi'nin bir temsilcisi olarak felsefeye karşı büyük bir temâyül göstermesi de bundan gelmektedir. O, aynı zamanda kabiliyetli bir şâir ve mâhir bir mûsikî nazariyecisi olup, 912'de öldü.

al-Fihrist'e göre, Yahyâ b. 'Alî'nin en meşhur kitabı *Kitâb al-Bahîr* olup, melez şâirlerden bahsediyordu. Kendisinin bitiremediği bu eseri, oğlu tamamladı. al-Mu'tazid [b. bk.] ve al-Muktafi [b. bk.]'den önce yazılan şiirlerinden nümûneler, al-Mas'ûdî tarafından muhafaza edilmiştir. Abu'l-Farac al-İsfahânî [b. bk.], Yahyâ'nın *Kitâb al-nağam* ("melodiler -veya nota- kitabı") unvanlı bir risâlesinden sitâyîle bahseder. Bu risâle, muhtemelen, bize kadar gelen ve tek nüshası British Museum'da bulunan *Risâla fi'l-Mûşîkî* adlı eseridir. Bu sonuncusu, al-Kindî'nin, Berlin Staatsbibliothek'de bulunan *Risâla fi iczâ' habariyat al-Mûşîkî* adlı eseriyle birlikte, eski Arap mektebi mûsikî nazariyesini, Abu'l-Farac'ın *Kitâb al-ağânî*'sinin sahifelerini dolduran ve teknik ıstılahları biraz aydınlatan tek eserdir. Son derece ehemmiyetli olan bu risâlenin neşri, bu satırların müellifi tarafından hazırlanmak üzere olup, mûsikî hakkında yazan şark müellifleri kulliyâtının bir cildini teşkil edecektir. Bu risâlenin sahifelerinde icrâlar (*macârî*) içinde sese âit (*aşvât*) muhtelif parçaların melodilerinin te'lif edildiği [bk. mad. MÜSİKİ] taksimler (*farâ'îk*)'le birlikte, "parmak usûlleri" (*aşabi'*)'nin tam bir açıklaması da bulunmaktadır.

Onun, Abû Ca'far al-Tabarî Mektebi'nin *fağhihi* olan oğlu Abû'l-Hasan Ahmed, bir müellif olarak meşhur oldu. 'Alî b. Hârûn (ölm. 963) adlı bir yeğeni *Risâla fi'l-farğ bayn İbrâhîm b. al-Mahdî va İshâk al-Mavşilî fi'l-Çinâ* (İbrâhîm b. Mahdî ile İshâk al-Mavşilî'nin mûsikîdeki farkları) adlı bir eser yazdı: 'Alî b. Hârûn'un bir oğlu *Kitâb muhtâr fi'l-ağânî* adlı bir eser derledi.

Bibliyografiya: *Kitâb al-ağânî*, Bulak tabı, VIII, 26 v.d.; IX, 26, XV, 159; XVIII, 175 v.d.; *al-Fihrist* (nşr. Flügel), s. 143 v.d.; İbn al-Kiftî (nşr. Lippert), s. 122, 364; İbn Hallikân, *Biogr. Dict.*, II, 312; *Vafayât* (Bulak tabı, 1882),

I, 506; al-Mas'ûdî, *Murûc*, VIII, 206, 222, 238; Collangettes, *Étude sur la musique arabe* (JA, teşrin II-kânun I, 1904), s. 405; temmuz ağustos, 1906), s. 162-168; Farmer, *History of Arabian Music*, bk. *fihrist*; ayn. mll., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (bk. *fihrist*).

(H. G. FARMER.)

YAHYÂ B. HÂLİD. [Bk. YAHYÂ B. HÂLİD.]

YAHYÂ B. HÂLİD, ABÜ 'ALÎ YAHYÂ B. HÂLİD AL-BARMAKÎ. Abbâsî veziri. Doğum tarihi olarak 115 (733) veya 119 (737) yılları gösterilir. Genç yaşında babasının idârî ve askerî faaliyetlerine katılmış, bu sâyede tecrübe sâhibi olmuştur. Yahyâ'nın ilk resmî vazifesi, 158 (774/775) yılında Azerbaycan vâililiğine tayin edilmesiyle başlar. Daha sonra Ermenîye vâililiği de ona verilmiştir. Halife al-Mahdî, 161 (777/778)'de Yahyâ'yı bu sırada 13 yaşlarındaki oğlu Hârûn'a mürebbî tayin etti. Müstakbel halife Hârûn ile Yahyâ arasındaki yakın münâsebetler böylece başlamış oluyordu. Hârûnürreşid'in Yahyâ'ya "baba" diye hitap etmesi, bu yakın münâsebetlerden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Yahyâ'nın oğlu Ca'far [b. bk.] ile Hârûn arasındaki dostluk da dört beş yıl birlikte tahsil yapmış olmalarından ileri gelmektedir. Yahyâ, 162 (779) yılında Hârûn'un kumandası altında yapılan Anadolu gazâsına ordunun erzak ve zahîresinden mes'ul kişi olarak katıldı. Bu sefer sırasında Hârûn küçük yaşta olduğundan gerçek kumandan Yahyâ'nın babası Hâlid b. Barmak idi. 38 günlük bir muhâsaradan sonra Samâlû zaptedildi. Ertesi yıl Fırat'ın garbındaki eyâletlerin vâililiğine tayin edilen ve muhtemelen hâlâ Yahyâ'nın idâresinde bulunan Azerbaycan ve Ermenîye de idâresine verilen Hârûn'un *Divân al-Rasâ'il*'inin başına Yahyâ getirildi. Bu vaziyet halife al-Mahdî'nin ölümü (22 muharrem 169=4 ağustos 785)'ne kadar devam etmiştir. al-Mahdî'nin ölümü Bağdad'da karışıklıkların çıkmasına sebep oldu. Askerî birlikler maaşlarının ödenmesinin geciktiğini ileri sürerek, al-Rabî b. Yûnus'un evini muhâsara edip, kapılarını ateşe verdiler. Bu sırada Hârûn ve Yahyâ, Bağdad'da bulunuyorlardı. Hârûn'un annesi Hayzurân Yahyâ'ya karışıklıkların bastırılması vazifesini verdi. Yahyâ, askerlere iki yıllık maaşlarını ödemek sûretiyle karışıklığı önledi ve oğlu al-Fazl'ı, Curcân'da bulunan yeni halife al-Hâdî'ye göndererek Bağdad'a gelmesini sağladı.

Yeni halife al-Hâdî, babası tarafından ikinci sırada veliaht tayin edilmiş olan kardeşi Hârûn'u azlederek yerine kendi oğlu Ca'far'ı veliaht yapmak istiyordu. Devlet erkânının çoğu Ca'far'ın veliahtlığını kabul etti. Fakat Hayzurân ile birlikte hareket eden Yahyâ, Ca'far'ın küçük olduğunu ileri sürerek halifenin bu teklifine karşı çıktı, hattâ Hârûn'u da veliahtlık hakkından vazgeçmemesi için ikna etti. Bunun üzerine Hârûn ve Yahyâ hapsedil-

diler, Yahyâ'nın öldürülmesine karar verildi. Bununla beraber bu plan, Hârûn'a baskı yapılarak hilâfet haklarından vazgeçirildikten sonra, uygulanacaktır. Hârûn bu son baskılara da boyun eğmedi, Yahyâ'nın öldürüleceği gece (14 rebiul-evvel, 170=25 eylül 786) al-Hâdî öldü (veya öldürüldü) ve böylece Yahyâ da kurtuldu.

Hârûnürreşid halife olunca, hayatı pahasına kendisini destekliyen Yahyâ b. Hâlid'i vezir tayin etti. Böylece Abbâsî tarihinde Bermekîler'in iktidar devri (*Sultân Âl Barmak*) başlıyordu. Yahyâ'ya karşı hürmet hisleriyle dolu olan Hârûn, ona hemen hemen her işte tam bir salâhiyet verdi (al-Cahşi-yârî, *Kitâb al-vuzarâ*, 211).

Hârûnürreşid, hilâfetinin ilk yıllarında devlet idâresini annesi al-Hayzurân ve Yahyâ'ya bırakmıştı. Yahyâ, işleri al-Hayzurân'ın emirlerine göre yürütüyordu. al-Hayzurân'ın ölümü (173=789/790) nden sonra iktidar tamamıyla Yahyâ'nın eline geçti. Yahyâ, vezirliğinin ilk yıllarında makamını oğullarıyla paylaşıyordu. Bu, Abbâsî tarihinde ilk defa görülen bir uygulama idi. Yahyâ ve oğulları her gün öğleye kadar birlikte şikâyetleri dinliyorlar ve diğer işleri müzâkere ediyorlardı. Kaynaklar al-Fazl ve Ca'far için de vezir unvanını kullanmaktadırlar (Dominique Sordel, *Le Vizirat Abbaside*, Şam, 1959, I, 135 v.d.). *Divân al-Hatam* hâric, bütün divanlar Yahyâ'ya bağlı idi. 171 (787/788)'de Abu'l-Abbâs Fazl b. Sulaymân al-Tusi'nin ölümüyle boşalan *Divân al-Hatam* de, Yahyâ'ya bağlandı ve Tabarî (III, 605 v.d.)'nin ifâdesiyle iki vezirlik (*Vizâratân*) onda birleşti. Fakat *Divân al-Hatam* zaman zaman el değiştirecek ve kendi oğulları al-Fazl ile Ca'far'a verilecektir.

Yahyâ b. Hâlid, idârî kadrolar üzerinde mutlak bir tasarrufa sâhipti. Merkezdeki yüksek me'murları bizzat tayin ve azl ettiği gibi, vâlilerin tayininde de halifeye telkin ve tavsiyelerde bulunuyordu. Yahyâ'nın 17 yıl devam eden iktidarında en büyük yardımcıları oğulları olmuştur. Bunlardan Muhammed ve Müsâ'nın ehemmiyetli mevkilere getirilmediği görülmektedir. Fakat diğer oğulları al-Fazl ve Ca'far, idârede, büyük bir nüfuz sâhibi idiler. Halifenin süt kardeşi olan al-Fazl, 176 (792/793)'da Cibâl, Taberistan, Dunbâvand, Kumis, Ermenîye ve Azerbaycan vâililiğine tayin edilerek, Ali evlâdından Yahyâ b. 'Abd 'Allâh'ın isyanını bastırması ve onu esir alıp, Bağdad'a göndermiştir. Ertesi yıl Horasan vâililiğine getirilen al-Fazl, bu eyâletteki huzursuzlukları gidermiş, Belht'te yeni bir kanal açtırmış, câmiler ve kervansaraylar inşâ ettirmiştir. Ayrıca bölge sâkinlerinden teşkil ettiği kuvvetli bir ordunun bir kısmını da Bağdad'a göndermiştir. 179 (795/796) yılında Bağdad'a dönen al-Fazl, 181 (797)'de babasının halife ile birlikte hacca gitmesi üzerine ona vekâlet etti. Bu arada halifenin oğlu Muhammed al-Amîn'e mürebbîlik yaptı. Hak-

kında kaynaklarda çeşitli hikâyeler anlatılan ve halifenin yanından hemen hiç ayrılmayan Ca'far, merkezde kalarak, kendisine verilen vâililikleri, vekilleri vâsitasıyla idâre ediyordu. Hattâ bir ara Fırat'ın garbındaki bütün eyâletlerin idâresi ona verildi. 180 (796)'de Suriye'de çıkan bir isyanı bastırmağa me'mur edilince, kısa bir süre Bağdad'dan ayrıldı. *Berid* [b. bk.] teşkilâtı ile bütün eyâletlerdeki doküma sanâiyi ve darphânenin idâresi de ona verildi. 176 (792/793)'dan itibaren sikkelerde halifenin adı yanında, onun adına da yer verilmesi, muhtemelen bundan ileri gelmektedir. Diğer taraftan 182 (798)'den itibaren de halifenin ikinci oğlu 'Abd Allâh al-Ma'mûn'un mürebbîliğine tayin edildi. Yahyâ, Hârûnürreşid üzerinde, babası ve kardeşinden daha te'sirli idi.

Yahyâ b. Hâlid'in 17 yıl vezirlik yaptığı Hârûnürreşid devri, Abbâsî hilâfetinin en parlak devresi olarak kabul edilmektedir. Bunda, Yahyâ'nın da rolü olmuştur. Merkezî idârede mutlak iktidar sâhibi olan Yahyâ, devletin iktisâdî, sosyal ve kültürel bakımdan gelişmesinde de mühim hizmetler de bulunmuştur. Âlimleri ve san'atkârları himâye ederdi. Sarayı, çeşitli ilim ve edebiyat erbâbının bir toplantı yeri idi. Yahyâ bu toplantılardaki konuşmalara bizzat katılıyordu. Bu meclislere katılanlar arasında, 'Alî b. al-Hayşam, Muhammed b. al-Huzayl, Hişâm b. al-Hakam al-Küfî, Mu'tamir b. al-Sulaymân gibi ileri gelen kimseler vardı. Yahyâ, meşhur gramerci Sibavayh'i de himâye ettiği gibi, eski Yunan, Hind, İran eserlerinin Arapça'ya tercümelerinin yapılmasını da teşvik etmiş ve bu faaliyetleri desteklemiş, meşhur tabib Bahtîşû [b. bk.]'nın Bağdad'a getirilerek halifenin husûsî doktoru olmasını sağlamıştır. Yahyâ ve oğullarının cömertliği, halk arasında darb-ı mesel hâline gelmiştir.

Yahyâ b. Hâlid, 186 (802) yılında Hârûnürreşid ile birlikte hacca gitti. Halifenin oğulları al-Amîn ve al-Ma'mûn ile birlikte al-Fazl ve Ca'far de bu kafiye katılmıştı. Hac dönüşünde al-Anbâr yakınındaki al-'Umr mevkinde bir kaç gün kalmak için durulduğu sırada, önce Ca'far'ın kâtibi Anas b. Abi Şayh, aynı günün gecesi (30 muharrem veya 1 safer 187=28/29 kânun II. 803) halifenin emri ile Ca'far idam ve Yahyâ ile diğer oğulları tevkif edildi. Bermekîler'in diğer yakınları ve taraftarları yakalanarak idam veya hapsedildiler. Âileden yalnız Muhammed b. Hâlid'e dokunulmadı. Aynı zamanda Muhammed b. Hâlid'in kiler dışında, Bermekîler'in bütün mallarına elkonuldu. Böylece Abbâsî halifeliğine 17 yıl hizmet eden Bermekî âilesine son verilmiş oluyordu.

Kaynaklar Yahyâ'nın hapsedilmediğini, yalnız gözaltına alındığını ifâde etmektedirler. Hattâ halife ona istediği yerde kalabileceğini bildirdi. Yahyâ önce al-Anbâr'da kalmak istedi ise de, oğullarının Rakka'ya gönderilmesi üzerine, o da onlarla birlikte gitmek istedi ve bu isteği yerine getirildi.

Yahyâ ve oğulları, Rakka'da Dayr al-Kâ'im'de hapsedildiler. Onun hapishane hayatı üç yıl devam etmiştir. Bu süre zarfında halifenin zaman zaman onunla ilgilendiği ve hattâ ziyaretine gittiği anlaşılmaktadır. Yahyâ 3 muharrem 190 (29 teşrin II. 805) tarihinde vefat etti.

Bibliyografya: Bermekî âilesiyle ilgili bütün kaynaklar için bk. L. Bouvat, *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*, Paris, 1912; Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 936*, Şam 1959/1960, I, 127-181.

(HAKKİ DURSUN YILDIZ.)

YÂHYÂ PİR 'ALÎ. [Bk. NEVÎ.]

YÂHYÂ B. ZAYD AL-ĞUSAYNÎ. [Bk. YAHYÂ B. ZEYD HÜSEYNÎ.]

YÂHYÂ B. ZEYD HÜSEYNÎ. YÂHYÂ B. ZAYD AL-ĞUSAYNÎ, Zayd b. 'Alî [b. bk.]'nin oğlu. Babası, Kûfe'li şii'ler tarafından sürüklendiği ayaklanmada öldükten (122=740) sonra, genç Yahyâ Kûfe'de emniyette değildi. Yahyâ, şehri hemen mi terketti, yoksa kendisini aramadan vazgeçilinceye kadar burada mı saklandı, bu konuda değişik haberler vardır. Sonunda birkaç taraftarı ile birlikte Horasan'a kaçtı.

Mağâtîl al-Tâlibîn'e göre, Yahyâ, Medâin'den Rey'e, sonra da Serahs'a gitti; burada Yazid b. 'Amr al-Taymî (*Umdat al-Tâlib*: b. 'Umar al-Tamimî) adlı birinin yanında altı ay kaldı. Burada Hâricîler (*al-Muḥakkima*) kendisiyle işbirliği yapmayı denemişler, ama Yazid'in tavsiyesine uyan Yahyâ bunlarla ilişki kurmadı. Serahs'tan Belh'e gelen Yahyâ'yı, burada al-Hârîş b. 'Amr b. Dâvûd (*Mağâtîl*, s. 62; *al-İfâda*, var. 12b; al-Cariş b. 'Abd al-Rahmân al-Şaybânî) misafir etti.

Yahyâ'nın davranışlarından haberdar olan Yûsuf b. 'Umar [b. bk.], Horasan vâlisi Naşr b. Sayyâr'a, Yahyâ'yı yakalamak emrini verdi. Bunun üzerine Belh kumandanı Alevî'yi saklandığı yerden alıp, Naşr'a gönderdi, bu da onu Merv'de hapsedetti. İbn 'Umar, Yahyâ hakkında fikrini sorunca, Halife al-Valîd II., Naşr'a, Yahyâ ve taraftarlarına cezâ verilmemesini ve serbest bırakılmalarını yazdı. Naşr, isyancı davranışlarda bulunmaması ihtarı ve Halife'ye gitmesi emriyle Yahyâ'yı serbest bıraktı, kendisine yol parası ve binek hayvanları verdi. Naşr'ın emirlerine uyan Serahs, Tus ve Abrahâşır (yâni Nişâpûr) kumandanları Yahyâ'nın buralarda kalmasına müsaade etmediler. Böylece Yahyâ hudut şehri Beyhak'a vardı. İbn 'Umar'dan korktuğundan olsa gerek, daha da garba gitmemeyi tercih etti. *al-İfâda* (var. 13a, aşağıda) 'ye göre burada kendisine uyulmasını isteyen çağrısı (*da'va*) yayınladı. 70 kişi kendisine biat etmiş olmalıdır. Yahyâ, bundan sonra küçük bir grupla, yolda bir kervandan binek hayvanları alarak Abrahâşır kumandanı 'Amr b. Zurârâ'ya karşı yürüdü. Düşmanlarının sayıca üstünlüğüne rağmen, başarıyla savaştı. Yâkût (nşr. Wüs-

tenfeld, I, 630 'a) göre, Zurârâ, Nişâpûr yakınındaki Buhtanîkân köyünde vurulup öldü ve karargâhında Yahyâ'nın eline birçok binek hayvanı geçti. Bundan sonra Yahyâ, Herat bölgesini geçerek Cûz-cân'a girmeyi başardı. Burada birçok taraftar kazandı. Fakat çok geçmeden, Naşr'ın gönderdiği Salm b. Ahvaz kumandasında kuvvetli bir süvari birliği önüne çıktı. Arguva (?) köyünde üç gün süren şiddetli bir savaştan sonra Yahyâ, taraftarlarıyla birlikte kılıçtan geçirildi (muhtemelen ramazan 125=temmuz 743'te).

'*Umdat al-tâlib*'e göre, bu sırada Yahyâ 18 yaşındaydı; başka kaynaklar ise, yaşını 28 olarak gösteriyorlar. Yahyâ'nın başı Şam'a gönderilerek burada teşhir edildi. Gövdesi Cûz-cân'ın merkezi olan Anber'in (Anbâr; krş. Yâkût, I, 367, 370) kapısına asıldı ve Ebû Müslim [b. bk.]'in taraftarlarımla aşağıya indirilip gömülünceye kadar orada kaldı. Yahyâ'nın türbesi, bir ziyaret yeri oldu.

Yahyâ'nın ölümü ve cesedine edilen hakaretler, Horasan şii'lerini pek çok üzdü. "Yahyâ için intikam" sözü, Yahyâ'nın öldürülmesinde ilgisi olanları astıran Ebû Müslim'in taraftarlarının parolalarından biri oldu.

Zeydiler, Yahyâ'yı imamlarından biri sayarlar.

Bibliyografya: al-Tabarî (nşr. de Goeje), bk. *Fihrist*; al-Ya'kûbî (nşr. Houtsma), II, 392, 397 v.d.; ayn. mll., *Kittâb al-buldân*, BGA, VII, 302; İbn Kutayba, *Kittâb al-ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), s. 111; al-Mas'ûdî (Paris, 1871), VI, 2 v.dd. 79; Abu'l-Farac al-İsfahânî, *Mağâtîl al-tâlibîn* (Tahran, 1307), Taş. bsm. s. 61-64 (Fahîr al-Dîn Ahmed al-Nacafi, *al-Muntahab fi'l-marâşî va'l-huṭab*, Bombay, 1311, Taş. bsm. s. 182-191 kenarında); İbn Muhanna' al-Hasanî, '*Umdat al-tâlib fi ansâb al-Abî Tâlib* (Bombay, 1318), Taş. bsm. s. 230 v. dd.; aşağıda Hamd Allâh Mustavfî, *Ta'riḥ-i Guzida*, GMS (London, 1910), XVI/11, 283 v.d.; Abu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm al-Hasanî, *Kittâb al-Maṣâbiḥ*, Cod. Ambr., yeni seri, A 55, var. 51a-52b; Abû Tâlib al-Baḥḥânî, *al-İfâda fi ta'riḥ al-a'immat al-sâda* (Leiden, el. yaz. Or. 1974), var. 12a-14b; Hamid b. Ahmed al-Maḥallî, *al-Ḥadâ'iq al-var-diya fi manâkib a'immat al-Zaydiyya* (Münih, el. yaz., Ar. 86, var. 82 v.d.; G. Van Vloten, *De Opkomst der Abbasiden in Chorasán*, tez (Leiden, 1890), s. 60 v. dd.; J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Abh. GW. Gött., yeni seri, Berlin, 1901), V, 3, 97 v.d.; ayn. mll., *Das Arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902), s. 211, 311; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912), s. 74, 107; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden, 1919), s. 30 v.d., 32, 37.

(C. VAN ARENDONK.)

YÂKÜB. [Bk. YÂKÜB.]

YÂKÜB. YÂKÜB, İsrâîl-oğullarına gönderilmiş bir peygamber olup, *Kur'an*'da muhtelif vesilelerle zikredilirken seçeresi de ortaya çıkmaktadır. Buna göre Ya'kûb, İshak Peygamber'in Refeka'dan olan oğludur (*Tafsîr al-Kurtubî*, IX, 130). İshak ise, büyük kardeşi İsmail ile birlikte İbrâhîm Peygamber'in oğlu bulunmaktadır (krş. *Kur'an*, II, 133, 136, 140). Nitekim kendisi de, oğlu Yûsuf'a, hânedânından Allah'ın lûtfuna mazhar olan âilesi mensuplarını hatırlatırken, "ataları İbrâhîm ve İshak...",ı (XII, 6) da zikreder.

Kur'an'da Ya'kûb, kendisine vahiyde bulunulan (krş. IV, 163; ayrıca bk. II, 136; III, 84) bir peygamber olarak geçmektedir. al-Tabarî, *Kur'an*'daki ilgili âyetin (II, 136) nüzûl sebebinin açıklarken, hangi peygamberlere inanılması gerektiğini soran Yahudi topluluğuna, Peygamber'in İbrâhîm, İsmail, İshak, al-Asbât, Mûsâ ve İsâ arasında Ya'kûb'u da zikrettiğini kaydeder (bk. *Tafsîr*, III, 110). Bu görüşlerin yanısıra, dedesi ve oğulları ile birlikte zikredildiği diğer bir âyet (krş. II, 132)'e göre, İbrâhîm ve torunu Ya'kûb Peygamber, oğullarına, Allah'ın kendileri için din olarak islâmı (*Tafsîr al-Tabarî*, III, 93 v.d.; *al-Baḥr al-muḥîṭ*, I, 399 v.d.,) seçtiğini söylemişlerdir. Bütün bunlar onun muayyen bir topluluğa gönderilmekle kalmayıp, islâmın tebliğiyle vazifelendirilmiş peygamberlerden biri olduğunu göstermektedir (ayrıca bk. *Kur'an*, XII, 38).

Kur'an'da "muḥsin", (krş. VI, 84), "sâlih", (krş. XXI, 72; XXIX, 27), amel ve ilimde kuvvetli (: *ulî'l-aydî va'l-abṣâr*, XXXVIII, 45) ve "muḥlis", (XXXVIII, 46) gibi sıfatlarla geçen Ya'kûb Peygamber'in, al-Asbât diye anılan (krş. II, 136, 140; III, 84; IV, 163) oğulları arasında sâdece *Kur'an*'da kendi adına bir sûre bulunan Yûsuf zikredilir. Bu sûrede topluca "Yûsuf'un kardeşleri", (krş. XII, 7, 58) diye anılan, ayrıca Ya'kûb'un oğulları Yûsuf'un ana baba bir kardeşi Bünyâmîn'e (krş. *Kur'an*, XII, 8; *Tafsîr al-Tabarî*, XV, 562 v.d.; XII, 59; *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 155; XII, 76; *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 184), Rûbîl veya Şam'un (krş. III, 10; *Tafsîr al-Tabarî*, XV, 564 v.d.) ve Yahûdâ'ya (krş. XII, 96; *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 258) işaret edilir. Kaldıkları Filistin'de başgösteren kutluk üzerine, zahîre yardımı almak üzere Yûsuf'un mâliye nâzırı (krş. *Kur'an*, XII, 55) bulunduğu bir sırada, Mısır'a gelen (krş. *Kur'an*, XII, 65) Ya'kûb'un oğulları arasında (krş. *Kur'an*, XII, 59) Bünyâmîn yoktu. Bundan dolayı bekledikleri yardımı alamayan Ya'kûb-oğulları ikinci sefer babalarının pek sevdiği küçük kardeşleri Bünyâmîn'i de birlikte getirdiler.

Fakat Bünyâmîn mürettep bir hırsızlık suçuyla Mısır'da Yûsuf'un yanında alıkonur; bu hâdise üzerine büyük bir üzüntü içindeki Ya'kûb Pey-

gamber'in iki gözüne ak (krş. *Kur'an*, XII, 84) düşer. Ancak Ya'kûb, oğlu Yûsuf'un gönderdiği gömleğini yüzüne sürmesi ile sağlığına kavuşacak ve âilesi ile birlikte Mısır'a gelerek bir süre burada kalacaktır. Onun bütün bunlara rağmen Mısır'ın putperest hayatından memnun olmadığı (krş. *Tafsîr al-Tabarî*, III, 93; *Mağâtîl al-ğayb*, I, 743; *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, I, 400) görülüyor.

Ya'kûb Peygamber'in Mısır'a gelmeden önce, Filistin'de deve ve koyun besleyerek geçimini temin ettiği (krş. *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 275), Mısır'a âilesinden seksen altı kişiyle geldiği, nihâyet Firavun'un tazyikleri sonunda, buradan ayrılırken İsrâîl-oğullarının 600.000'i bulduğu (diğer rivayetler için bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 276 v.d.) kaydedilmektedir. Yûsuf'un Mısır'da M.ö. 1700-1580 seneleri arasında hüküm süren Hiksôs hânedânına mensup bir Firavun'un mâliye nâzırı olduğu (bk. M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, 1979, I, 503 v.d.) göz önünde tutulursa, burada onyedî sene kaldığı rivâyet edilen babası Ya'kûb Peygamber'in (*Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 275) mezkûr tarihler arasında 147 yaşında bulunduğu bir sırada vefat ettiği kabûl edilebilir. Kendisinin babası İshak Peygamber'in yanına gömülmesini vasiyet ettiği için, Filistin'e götürülüp defnedildiği rivâyet ediliyor (*Tafsîr al-Kurtubî*, II, 136).

Kendisine İsrâîl lekabı verilen Ya'kûb Peygamber'in, yukarıda zikredilenlerin dışında Lâvî, Zaylun, Yaşûr, Dân, Naftâlî, Câd ve Âşûr ile sayıları onikiyi bulan oğulları (bk. *Tafsîr al-Kurtubî*, IX, 130) Benî İsrâîl'in temelini teşkil ederler.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (AHMET SUPHÎ FURAT.)

YÂKÜB. [Bk. SAFFÂRİLER.]

YÂKÜB BEY. [Bk. GERMİYÂN-OĞULLARI.]

AL-YÂKÜBÎ. [Bk. YÂKÜBÎ.]

YÂKÜBÎ. AL-YÂKÜBÎ, AHMED B. ABÎ YÂKÜB B. CA'FAR B. VAHB B. VÂZİH AL-KÂTİB AL-'ABBÂSÎ, Arap tarihçi ve coğrafyacısı olup, ve daha sonra âilenin al-'Abbâsî neslinin kendisine borçlu olduğu Şâlih'in babası al-Manşûr'un azadlı kölesi olan Vâzih'in soyundan gelmektedir. Ya'kûbî, Mısır Vâlisi iken, 169 (785)'daki al-Fahh savaşın da mağlûb olup, firar eden İdrîs b. 'Abd Allâh'a yardım için hayatını veren ceddi gibi şii idi, fakat İmâmî'lerin mutedil bir kolu olan Mûsaviyya'ye mensuptu. Gençliğini Ermenîye'de ve başarılarını husûsî bir kitapta methederek anlattığı (*Târîḥ*, II, 537/5) Horasan'daki Tâhirî'lerin hizmetinde geçirdi. 259 (872) yılına kadar cereyan eden hâdiseleri içine alan umûmî tarihini henüz şarkta bulunduğu bir sırada yazmış olmalıdır. Bu esere, husûsiyle, alâka duyduğu Benî İsrail tarihiyle başlar, 'İsâ ve Havarîlerin, Suriye, Asur, Bâbil hükümdarlarının, Hindlilerin, Yunanlıların, Romalıların, İranlıların, Türkler de dâhil şimâl kavimlerinin, Çinlilerin,

Mısırlıların, Berberlerin, Habeşilerin, Becâların, Zencilerin ve nihâyet Câhiliye Devri Araplarının tarihiyle devam eder. Birinci kısmın hemen hemen iki misli genişliğinde olan ikinci kısmı, Peygamber'in doğumu ile başlar ve islâm tarihi, 259 (872) yılına kadar gelir. Hâdiseleri izahında aslâ te'sirinde kalmadığı şii temâyülünden başka her hükümdârın tahta geçişini kesin olarak burçların vaziyeti ile belirtmesi, onun astrolojiye olan alâkasını gösterir. Eseri kaynak olarak kıymetlidir; çünkü tamâmen al-Tabarî'ye bağlı rivâyetleri kontrol etmeğe imkân verir; konuşmalara ve mektuplara karşı duyduğu alâka, onu sık sık mevzû dışına çıkmaya zorlasa da, eseri yine de önemlidir; ayrıca kaynaklarını belirtmediği gibi ve kendi devri ile ilgili hâdiseler hakkında verdiği bilgiler de kısa ve zayıf notlardan ibârettir. Th. Houtsma, Cambridge yazmasına dayanarak eserin neşrini yapmıştır. (*İbn Wâdhîh qui dicitur al-Ja'qûbî historiae*, 2 cilt, Leiden, 1883); bunun dışında İstanbul'da Topkapı Sarayı'nda (*RSO*, IV, 708) bir nüshası daha bulunduğu bilinmektedir. krş. M. J. de Goeje, *Über die Geschichte der Abbasiden von al-Ja'qûbî*, *Travaux de la 3^{ème} session du congr. internat. des or.*, Petersburg ve Leiden, 1879, II, 153-166; M. Klamroth, *"Der Auszug aus den Evangelien bei dem arab. Historiker Jaqûbî"*, *Festschr. zur Einweihung des Wilhelmshausen in Hamburg*, 1885; ayn. mill., *"Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbî"*, *ZDMG*, XL, 189-233, 612-838, XLI, 415-442.

Ya'qûbî, Tâhirî'lerin yıkılmasından sonra Mısır'a gitti ve burada 248 (897) yılında öldü. Uzun zamandan beri kaynak araştırmalarına ve bilhassa seyyahlarla yaptığı görüşmelere dayanarak malzeme topladığı coğrafi eseri *Kitâb al-Buldân*'ı, 278 (891)'de burada kaleme aldı. Husûsiyle topoğrafya ve istatistiğe alâka duymuştur. Mesâfeleri günlük yolculuklar şeklinde kısa olarak verir; buna karşılık toplanan vergilerin gösterilmesine bilhassa dikkat eder. Eserine Bağdad ve Sâmerrâ'nın geniş bir tasviri ile başlar, daha sonra da İran, Turan ve Şimâlî Afganistan'ın anlatılmasıyla devam eder. Bunu Garbî ve Cenûbî Arabistan ile birlikte Kûfe, Şarkî Arabistan ile birlikte Basra'nın tasviri tâkip eder. Şarkî Arabistan hakkında verilen bilgiler, Hindistan, Çin ve Bizans İmparatorluğu hakkındaki bilgiler gibi kaybolmuştur. Suriye askerî ordugâhları ile birlikte Suriye'nin tasvirini, Mısır, Nûbe ve Magrib'inkiler tâkip eder. Kitab, istiklâlini kaybedip Horasan ile birleştiği ve halife al-Manşûr'un ölümüne kadarki Sicistan vâli ile Tâhirî'lerin sonuna kadar Horasan hakkındaki bir bölünle sona erer. Üslûbu açık ve sâde olup, aynı devirdeki diğer coğrafyacıların zevkle anlattıkları masallara yer verilmez. bk. M. J. de Goeje, *Specimen e literis orientalibus exhibens descriptionem al-Magh-*

ribi sumtam e libro regionum al-jaqubii (Leiden, 1860); *Kitâb al-boldân auctore Ahmed İbn abi Ja'qûb İbn Wâdhîh al-Kâtib al-Ja'qûbî* (nşr. M. J. de Goeje), *BGA*, VII, Leiden, 1892. Coğrafyasında zikredilen Bizans İmparatorluğu ve Afrika'nın fethi tarihi ile ilgili eserler kaybolmuştur.

Bibliyografya: Yakût, *İrşâd al-arib* (nşr. Margoliouth), II, 156; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians* (Kalküte, 1930). s. 125 v.d.

(C. BROCKELMANN.)

YAKÜT AL-MUSTA'SİMİ. [bk. YAKUT MÜS-TA'SİMİ.]

YAKUT MUSTA'SİMİ. YAKÜT AL-MUSTA'SİMİ, YAKÜT B. 'ABD ALLAH AL-MUSTA'SİMİ AL-TAVAŞİ, ABU'L-MACD CAMÂL AL-DİN (?-1298). İslâm dünyasında hat tarihinin mühim merhalelerinden birini temsil eden büyük san'atkâr. Bâzan Abu'l-Durr künyesi (msl. İbn Kaşîr, *al-Bidâya*, XIV, 6) ile anılırsa da, bunun bâzı karıştırmalardan doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bir rivâyete göre, Amasyalıdır. Müstakim-zâde (*Tuhfe-i hattâtîn*, I, 575), bunu şüphelerle karşılar. Türk veya Rum asıllıdır (bununla beraber Habeş asıllı olduğu da söylenir: Kâzî Ahmed, *Gulzâr-ı hunar*, s. 57; Habîb Efendi, *Hat ve hattâtân*, s. 275'te nakledilen ve talebelerinden Sayyid Haydar'ın, oğluna, Yakût'u kasededererek, "Benim gibi yazamazsan bâri çalış, bu siyah gibi yazasın" dediğine dair bir rivâyet, Habeş asıllı oluşu ile birleştirilebilir de, talebelerinden birinin Yakût hakkında böyle konuşabilmesi mümkün değildir). Son Abbâsi halifesi al-Musta'sım (640-656=1242-1258)'ın kölelerinden olup, küçüklüğünden itibaren bu halife tarafından yetiştirilmiş ve nisbesini de ondan almıştır. Hadım (*favâşî*) idi. Zamanının mütedâvil ilimleri yanında bilhassa sağlam bir dil ve edebiyat tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Halifeden, çok yakınlık gördüğü için hem refah, hem de itibâr içinde yaşamıştır. Rivâyete göre, Hulagu Bağdad'a girdiği zaman (656=1258) bir minâreye gizlenmiş, kan, ateş ve yağma ile geçen günleri burada, beraberinde götürdüğü malzeme ile yazı yazarak geçirmişti (bu hâdiseyi temsil eden bir minyatürün iki ayrı nüshasından alınmış sûretleri için bk. *Gulzâr-ı hunar*, levha, 1, 2). Hattâ kâğıdı bittiği için yanında bulunan beyaz ince keten (*mişkâlî ba'labakkî*) bir mendil üzerine de yazmıştı Kâzî Ahmed, (*Gulzâr-ı hunar*, s. 80), Şâh İsmâil'in oğlu Abu'l-Fath Bahrâm Mirzâ'nın kütüphanesinde muhafaza edilen bu vesikayı gördüğünü kaydeder: Mir Mun-şî'ye bu yazıyı verirler, o da çalışmalarında bundan örnek olarak faydalanmıştır.

Hayatının daha sonraki yılları hakkında da açık bilgi yoktur. Ancak, yazılarının fereğ kayıtlarından, Bağdad'dan ayrılmadığı, onun şahsiyetiyle Bağ-

dad'ın daha bir müddet hat san'atının merkezi olmakta devam ettiği anlaşılmaktadır. Moğol istilâsının fırtınalı günlerini atlattıktan sonra, gerek Hulagu'nun, gerekse Abaka Hân'ın zamanında (663-680=1265-1282), diğer hâzî âlim ve san'atkârlar gibi tekrar itibâra kavuşmuş olan Yakût'un, bilhassa 'Alâ' al-Dîn al-Cuvaynî (ölm. 681=1282) ve kardeşi Şams al-Dîn al-Cuvaynî (ölm. 685=1286) gibi devlet adamlarının takdir ve himâyelerini kazandığı muhakkaktır. Muhitinden büyük bir saygı gördüğü, muhtelif yerlerden gelen talebelerinin olduğu, kendisinden hat dersi alanlar arasında mühim şahsiyetlerin çocuklarının bulunduğu bilinmektedir (İbn Râfî', *Muntaḥab al-muhtâr*'dan naklen: Bahcat al-Aşarî, *Tahkikât va ta'likât...*, s. 83). İstinsâh ettiği mushaflardan günümüze kadar gelenlerin taşıdıkları târihler bile, hayatının olgunluk ve yaşlılık devrelerini Bağdad'da yalnız san'atına hasreterek geçirmiş olduğunu açıkça göstermektedir.

698 (1298) yılında Bağdad'da vefât ettiği zaman, her hâlde yaşı bir asra yaklaşmış bulunuyordu. Ölümü için 667, 690, 696 tarihleri de verilmekle beraber, doğrusu yukarıda anılan yıl olmalıdır. Müstakim-zâde (*ayn. esr.*, göst. yer.), onun, 551 ve 584 tarihini taşıyan yazılarından bahsederek 180 yıl yaşadığını söyler. Yine 584 tarihli mushafının Sultan Selim Türbesi'nde bulunduğu Habîb Efendi (*ayn. esr.*, s. 53) de temas eder; bununla beraber, 667'de 80 yaşında vefât ettiğini yazar. Bütün bunlar bâzı tarih hatalarından veya başka Yakût'larla karıştırmalardan doğmuş olmalıdır.

Hat san'atı tarihinin belli başlı merhalelerinden biri olan Yakût, kendisinden öncekilerle sonrakiler arasında büyük bir halkadır. Aşağıda belirtileceği gibi, bir mektebi temsil eden bu san'atkârı, tek başına ve yalnız eserleriyle değil, bu san'atın gelişme seyrindeki yeriyle değerlendirmek gerekir. Bu sebeple hattın Yakût'a kadar gelen safhasını kısaca gözden geçirmek faydalı olacaktır.

İslâmın doğuşu sırasında, şekilce fazla işlenmemiş ve dilin tesbitini karşılayabilme bakımından son derece kifâyetsez bulunan Arap yazısının, bir taraftan Arapça'yı ifâde edebilecek bir alfabe, diğer taraftan bir san'at şubesi olarak kısa zamanda gelişmesinin ilk büyük âmili, *Kur'an*'ın, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde yazıyla tesbiti ve istinsâhında gösterilen itina olmuştur. Bunun yanı sıra, genişleyen islâm devleti teşkilâtında, kayıt ve haberleşme vâsıtası olarak yazı, ikinci bir teşvik kaynağı buldu.

İşâret edilen tarihte, kullanımla sâhasının ve yazı malzemesinin te'siriyle, aynı yazının iki tarzı gelişmeye başladı. Bunlardan biri, umûmiyetle mushaflara ve kitâbelere tahsis edilmiş, zamanla çeşitli tarzları doğmuş olan, düz ve köşeli hatlarla yazılan *küfî*, diğeri *nashî* diye anılabileceğimiz, başlangıçta ehemmiyetli vesikâlardan çok, günlük muâmelâta kullanılan ve kavisli hatları daha çok olan şekildir. Henüz

işlenmemiş olmakla beraber bu ikinci tarz, resmî kayıtlara ve kitap istinsâhına daha elverişliydi. Küfî ve buna bağlı olarak islâm dünyasının garb ve hattâ şark bölgelerinde doğan bâzı tarzların gelişmesi bir yana, kavisli yazı hayli işlendi. Nitekim bu devrede Halid b. Abî'l-Hayyâc gibi simâlar vardır. Emevîlerin sonlarında ve Abbâsîlerin başlarında kullanılış sâhaları belirlenen ve ayrı isimlerle anılan bir takım yazı çeşitleri doğmuş bulunuyordu. Bu gelişmede büyük ölçüde hissesi bulunan san'atkârlardan biri Kutbat al-Muharrir (ölm. 154=770)'dır.

Ancak, anılan merhalede doğduğu belirtilen yazı çeşitlerini bir birinden ayıran hususun, üslûp ve tarzdan çok büyüklük-küçüklük, incelik-kalınlık, uzunluk-kısalık farkına dayanmış olması gerekir. Meselâ, daha II. (VIII.) asırda mevcut olan *calil*, *tümâr*, *şulşayn*, *nişf*, *şulş*, v.s., ayrı üslûpta birer yazı çeşidi olmaktan ziyâde, ağızlarının eni değişik kalem-lerin, dolayısıyla bu kalemle yazılan yazıların adlarıydı. Bu fark bilhassa harflerin kalınlığı ile bâzı harflerin dik ve yatık hatlarının uzunluğu arasında değişen nisbetlere bağlı olarak anılan yazıların başka husûsiyetler kazanmasını ve kullanılma sâhaları ayrılan muhtelif tarzların doğmasını neticelendirdi. Nitekim II. (VIII.) asrın son yarısında Abbâsî halifelerinin ve vezirlerinin büyük alâkalı sayesinde İshâk b. Hammâd ve talebeleri gibi san'atkârlar, zevke ve sezişeye dayanarak bulunan bir takım nisbetlerin bir birinden ayırdığı bu *aslı* ile *mavzûn* yazıları işledi ve bunlara yeni tarzlar eklediler.

İbn Mukla kardeşler, yani vezir Abû 'Alî Muhammed (ölm. 328=940) ve kardeşi Abû 'Abd Allâh al-Hasan (ölm. 338=949) ile yeni bir devre açıldı. Abû 'Alî İbn Mukla, üç asırlık arayış ve tecrübelerle elde edilen şekillerin nizâm ve âhengini sistemli bir izâha bağlayan bir usûl ortaya koydu. Bu sâyede yazı san'atının belli ölçülere göre öğretilmesine ve değerlendirilmesine başlandı. *Aslı* ve *mavzûn* yazının yerini, bu devreden itibaren *al-haṭṭ al-mansûb*, yani harflerinin ayrı ve bitişik hallerdeki şekilleri hendesî esaslara dayalı nisbetlere bağlanan yazı aldı. 347 (958)'de istinsâh ettiği bir eserle (Köprülü Kütüp., nr. 1507) bu devredeki hattın karakteristik nûmûnelerinden birini müşâhede imkânını bulduğumuz Muhallil b. Ahmed (hakkında bulabildiğimiz tek kayıt için bk. al-Kiftî, *al-İnbâh*, Kahire, 1369, I, 143), tanınmış dil âlimi al-Cavharî (ölm. 396=1006'dan sonra), 368=(978) tarihli bir yazısıyla (Reisülkütâb Kütüp., nr. 904) üslûbuna dair rivâyetleri açıklığa kavuşturabildiğimiz Muhammed b. Asad (ölm. 410=1019) gibi şahsiyetlerden sonra, hat san'atı, bu sonuncunun talebelerinden İbn al-Bavvâb (ölm. 413=1022) ile ana merhalelerden birini daha idrâk etti. İbn Mukla'nın usûlünü geliştiren ve *mensûb* hattı daha ince hendesî nisbetlerle izah eden bu san'atkârın eserleri, uzun zaman ideal örnek olarak kabul edildi.

Yukarda anıldığı gibi, üslûpça çoğu bir birinder. hemen hemen farksız yazı çeşitlerinin bir kısmı yavaş yavaş terk edilirken, ayrı karakter kazanmış ve husûsiyetleri belirmiş olan ana tarzlar artık süzülüp seçildi. Böylece *gubâr*, *mutasalsal*, *manşur* v.s. gibi diğer tarzlar içinde mutâlaa edilmesi gerekenler bir tarafa bırakılırsa, *altı halem* (*al-aqlâm al-sitta*) denen altı ana tarz doğdu. Bunlar içerisinde bugünkü değerlendirmelerimize esas olan husûsiyetlerini ilk defa kazananlar *tavûkî* ve *rişkâ*'dır. Bunu, İbn Asad'ın yazısında kolaylıkla müşâhede edebildiğimiz *muhaqqak* ve *rayhânî* tâkip eder. Hat istilâhı olarak çok eski bir mâzisi bulunmakla beraber sülûs (*şulûs*) ve nesih (*nash*), karakteristik vasıflarını daha sonra kazanmışlardır.

Bütün bu gelişmelerin beş asırlık devresinin en mühim merkezi Bağdad'dır ve bu süzülme-seçilme safhasının en büyük san'atkarı da yine Bağdad'da yetişmiş bulunan Yâkût'tur. Yâkût, hat san'atı tarihinde, muhtelif yönlerden gelen nehirlerin, tekrar çeşitli kollara ayrılmak üzere birleştiği durulma noktasıdır.

Yâkût, hat şeceresinde, umûmiyetle doğrudan doğruya, Şuhda bint al-İbarî diye tanınan hadîs ve fıkıh bilgini, hattat Zaynab bint Ahmed b. al-Farac (574=1178)'in talebesi olarak gösterilirse de (msl. bk. al-Aşarî, *al-İnâyat al-Şa'bâniya*, Ankara, Dil ve Tarih-Coğ. Fak., İsmâil Sâib Efendi Kitapları, nr. 4133/1, var. 7^a v.d.; al-Kalkaşandî, *Şubh al-aşâ*, III, 18), arada başka halka veya halkaların bulunması gerekir.

Her halde o, muhtelif hattatlardan faydalanmıştı. Bu arada yine al-Muta'sim'in nedimlerinden ve saray müstensihlerinden olup, bu halife tarafından yeni açılan bir kütüphânenin müdürlüğüne getirilmiş bulunan meşhur mûsikîşinas Safî al-Dîn 'Abd al-Mu'min al-Urmavî (ölm. 693=1294)'den de hat meşk ettiği söylenir (Müstakim-zâde, *ayn. esr.*, göst. yer.; Habîb Efendi, *ayn. esr.*, s. 51). Fakat o, asıl yetişmesini, İbn Muqlâ (ölm. 328=940)'nin ve daha çok da İbn al-Bavvâb (ölm. 413=1022)'in yazılarını uzun uzun incelemiş olmasına borçludur.

Daha hayatında san'at kudretini kabûl ettirmiş, şöhretiyle birlikte te'siri yayılmış bulunan Yâkût'a, Kıblat al-kuttâb (kâtiblerin, yani hattatların kiblesi) lakabı verilmiştir. Onu bu lakabla anan Müstakim-zâde (ölm. 1202=1788; *Tuhfe*, s. 575)'ye işaretle, bu sıfatı önce Osmanlı muhitinde almış olması ihtimâli üzerinde durulmuşsa da (M. Bahcat Aşarî, *Tahkikât va ta'likât...*, s. 82; N. Zayn al-Dîn, *Muşavvar al-haqq al-arabî*, s. 328), bu daha eski tarihlerde ve başka mûhitlerde de kullanılmıştır. Meselâ, XI. (XVII.) asrın başlarında vefat eden Kâzî Ahmed (*Gulistan-ı hunar*, s. 59) ve hattâ, Şâhruh'un oğlu Mirzâ Baysungur'un hattatlarından Şams al-Dîn Muhammed b. Hüsâm al-Sultânî, 829 (1425)'da Herat'ta Yâkût'un hat-

tından naklettiği bir yazısında (Ayasofya Kütüp., nr. 3936, var. 42^b) onu, bu lakabla anmışlardır.

Kalem ağzının o zamana kadar mütad olan kesilme tarzını değiştirmesi, ona meyil vermesi, etli bira-kılması gibi tedbirleri almasının; altı çeşit yazının hepsine te'sir ettiği muhakkaktır. İbn Muqlâ, İbn al-Bavvâb yoluyla gelen kaidelere bağlı kalmakla beraber, İbn al-Bavvâb'ın tarzına zarâfet kazandırdığı ve böylece husûsî bir üslûp getirdiği kabûl edilir. Ancak onun hizmeti, bilhassa *muhaqqak* ve *reyhanî*'nin mükemmelleştirilmesinde kendini göstermiştir. *Sülûs* ve *nesih* aynı merhaleyi idrâk edebilmek için Osmanlı mektebinin kuruluşunu bekleyecektir.

Yâkût'un yazısıyla günümüze kalan eserlerin çoğu *Kur'ân-ı Kerim*'dir. Tam mus-haf, bir veya birkaç sûreyi ihtivâ eden en'amlarının çeşitli kütüphâneler ve müzelerdeki sayısı, Yâkût'dan daha çok mushaf istinsah eden ikinci bir hattat olmadığı husûsundaki yaygın kanâati kabûl ettirecek kadar yüksektir (msl. bk. Topkapı Sarayı, *Katalog*, I, 29-36, nr. 89-110; tarihleri 640-696 arasında değişen 22 eser; Türk İslâm Eserleri Müzesi, nr. 28, 328, 505, 507, 525). *Kur'ân-ı Kerim*'den sonra hat için tercih ettiği metinler küçük hadîs mecmuaları (msl. Hekimoğlu Ali Paşa Kütüp., nr. 260), kısa küçük divânlar, şiir mecmuaları (msl. Ayasofya Kütüp., nr. 3932, 3933, 3881), manzum ve mensur sözlerden derlenmiş risâleler mâhiyetindeki kendi eserleri (aş. bk.) ve benzeri metinlerdir. Bugün kütüphânelerde mevcut ve onun imzasını taşıyan eserlerin bir kısmı, bizzat kaleminden çıkmış değil, yazısından yapılmış taklidi nakillerdir (aş. bk.). Bunların tesbîti, uzun ve ciddî bir tetkik ile mümkün olabilecektir. Yâkût'un bazı âyet ve hadîslerden, mensur ve manzum güzel sözlerden, umûmiyetle yine hikmetli bir söz veya neticeyle düğümlenen kısa tarihî fıkralardan derlenmiş risâleler şeklinde bir takım eserleri vardır. Bu çalışmalarından şimdilik bilinenler şunlardır:

Asrâr al-hukamâ: Köprülü Kütüphânesi'nde (nr. 1205), kendi hattıyla ve 689 (1290) tarihli bir nüshası bulunan risâle, muhtemelen bu nüshadan basılmıştır (İstanbul, 1300).

Başlıklarına bakılarak aynı eser sanılan aşağıdaki risâlelerinin hacim ve muhtevaları farklı, sâdece mâhiyetleri aynıdır:

Ahbâr va aş'âr va navâdir va fıkâr va hikâm va vaşâyâ muntahaba: Ayasofya Kütüp., nr. 3765, kendi hattıyla ve h. 662 tarihli.

Ahbâr va aş'âr va navâdir va aş'âr va hikâm va mulâh va fıkâr muntahaba: Ayasofya Kütüp., nr. 4306, kendi hattıyla ve h. 667 tarihli.

Ahbâr va aş'âr va âdâb va hikâm va navâdir va fıkâr va vaşâyâ muntahaba: Ayasofya Kütüp., nr. 3764, kendi hattıyla ve h. 669 tarihli.

Âdâb va hikâm va ahbâr va aş'âr va fıkâr va aş'âr muntahaba: Nuruosmaniye Kütüp., nr. 4907, kendi

hattıyla ve h. 689 tarihli. Bu risâle aynı nüshadan basılmıştır (*Şalâş rasâ'il*, İstanbul, 1298, s. 53-57).

Dâr al-Kutub al-Misriya'daki (III², 330; burada müellif Yâkût al-Malikî ile karıştırılmıştır), British Museum'daki (I-III, 657, nr. 1428) ve Patna'daki (bk. *GAL*, I, 353) nüshaların da böyle ayrı metinler olması kuvvetle muhtemeldir. Risâlelerin adı sanılan bu başlıklar, aslında muhtevâyı tanıtan bir takım ibârelerdir. Nitekim bunlara çok yakın bir başlık taşıdığı için yine Yâkût'un yukarıda anılan matbu risâlesinin bir nüshası gibi gösterilen (*GAL*, *Suppl.*, I, 598), aynı şekilde güzel sözler v.s. 'den derlenmiş bir risâle (*Ahbâr va aş'âr va navâdir va fıkâr*: Ayasofya Kütüp., nr. 3763; diğer bir nüshası: *Ahbâr va aş'âr va hikâm va âdâb va navâdir va fıkâr*, aynı kütüp., nr. 4814), onun talebelerinden Muhammed b. 'Ali-Şîr al-Katib'in, h. 699 ve 700 tarihlerinde yazdığı ayrı bir metindir. Bu risâlenin Yâkût'a âit olmadığını ve onun eserlerine bir nevî nazire şeklinde bizzat Muhammed b. 'Ali-Şîr tarafından derlenmiş bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu eserler, birinci derecede muhtevaları için değil, fakat hat malzemesi olarak kullanılmak üzere derlenmişlerdir. Her halde Yâkût'un elinde, bu maksatla, beğendiği mensur, manzum ibâreleri, fıkraları topladığı bir defteri vardı ve zaman zaman, bu biriken malzemeden, farklı terkiplerde mecmualar yazıyordu. Bu risâlelerin başlıklarında, mâhiyetlerinde görülen benzerliklerle metinlerindeki farkların ve bunlardan doğan karışıklığın sebebi budur.

Nubza min aqvâl al-fuzalâ başlıklı bir başka derlemesi h. 681 tarihli bir nüshasından basılmıştır (Ma'rân Yûsuf Dâvûd, *K. Tanzih al-albâb*, Musul, 1863 içerisinde).

Risâla fi'l-haqq diye bir eserinden bahsedilirse (*Miftâh al-sa'âda*, I, 86; *Kaşf al-zûnûn*, I, 892) de, bugün herhangi bir nüshası mevcut değildir.

Yâkût al-Musta'simî'nin şiirleri de vardır. Hal tercümesinden bahseden kaynaklar bunlardan bazı parçalar nakletmişlerdir.

Yâkût ne mühim bir müellif, ne de büyük bir şâir olmak iddiasındaydı. Onun adını yaşatan eserleri, daha çok kendi kaleminden çıkan yazılarla, yetiştirdiği san'atkarlardır.

Öteden beri hat san'atında, daha ileri bir merheleye sıçrayabilmek, yeni bir tarz ve şahsî üslûba geçebilmek için talebeler, "üstadlarının yazılarının sûretini çıkarma" diyebileceklerimiz bir çalışma ile yıllarca süren bir taklit devresinde onun üslûbunun inceliklerini öğrenir, hazmederlerdi. Böylece büyük kabiliyetler devrin üstâdının temsil ettiği merhale çizgisinde-bâzan hissedilmesi güç mesâfe farkları ile toplanırlardı.

Böylece bir Yâkût mektebi doğmuştur. Bu bakımdan Yâkût ve Şeyh Hamdullah gibi şahsiyetler tek başlarına düşünülemezler. Yâkût bu vasıftaki üstadların en belli başlarından biridir. San'atı, imzasıyla

birlikte talebeleri ve hattâ onların talebeleri tarafından devam ettirilmiştir. Abbâsîlerin sultanından sonra da Bağdad'dan ayrılmayan Yâkût'un san'atının en verimli yılları ve bilhassa hocalığı bu ikinci devrededir. İslâm dünyasında gittikçe yayılan şöhreti, etrafında, muhtelif yerlerden gelen çok sayıda kabiliyeti toplamış bulunuyordu. Yanında, talebelerinden bir kısmının ayrı bir ehemmiyeti ve yeri vardı; hattâ bunlardan altısına kendi yazılarından yaptıkları nakillere yine kendi imzasını da atmaları müsâadesini vermişti (*Gulzar-ı hunar*, s. 60). Nitekim onun adını taşıyan yazıların bâzılarında hem kendisinin, hem de yazıyı takliden nakledenin ferağ (bitirme) kaydı bulunmakla beraber, ikincisini taşımayanların sayısı az değildir. Hattâ bu yol, doğrudan doğruya talebesi olmayanlar tarafından devam ettirilmiş, bâzan taklid edilen yazının tarihi olduğu gibi nakledilmeyerek nakil sırasındaki tarih ile değiştirilmiştir. Bu bakımdan onun ferağ kaydını taşıyan her yazı kendi kaleminden çıkmış değildir. Nitekim ölümünden sonraki tarihleri taşıyanlar da vardır.

Büyük talebelerinden altısı, kendisiyle birlikte "Ustâdân-ı sab'a" (yedi üstâd) diye anıldı. Onun mektebini muhtelif ülkelerde devam ettiren bu altı san'atkârdan bahsedenlerin listelerinde, bâzı değişiklikler görülürse de, umûmiyetle şu simâlar yer alır:

Argün b. 'Abd Allâh al-Kâmilî (ölm. 744=1343/1344). Adı, hal tercümesinden bahseden kaynaklarda farklı verilir, fakat kendi yazısında böyle geçer (hal tercümesi için bk. *Menâkıb-i hünerverân*, s. 18, 23, 74; *Gulzar-ı hunar*, s. 60 v.d.; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 288; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 54, 274 v.d.). Bazı yazıları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Emânet Hazine kısmı, nr. 222, 151 (*Katalog*, I, 42, nr. 135, 136): h. 706 ve 730 tarihli. Revan Köşkü kısmı, nr. 69 (*Katalog*, I, 57, nr. 194); Ayasofya Kütüp., nr. 4116: h. 741 tarihli.

al-Şayh Ahmed b. al-Suhravardî (hakkında bilgi için bk. *Menâkıb-i hünerverân*, s. 18, 23, 76; *Gulzar-ı hunar*, s. 60; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 93 v.d.; *Hat ve hattâtân*, s. 55, 275). İki yazısı için bk. Topkapı Sarayı Kütüp., Emânet Hazine kısmı, nr. 249 (*Katalog*, I, 50, nr. 166); h. 705'te veya biraz önce istinsah edilmiştir; Ayasofya Kütüp., nr. 6, h. 718 tarihli.

Mubârakşâh al-Suyûfî (bk. *Menâkıb-i hünerverân*, s. 18, 75; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 371; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 54, 56). Bazı yazıları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Yeniler Kısmı, nr. 2468 (*Katalog*, I, 44 v.d., nr. 144): h. 744 tarihli. Hazine kısmı, nr. 838 (*Katalog*, IV, 321, nr. 8550): h. 747 tarihli. Emânet Hazine, nr. 1102 (*Katalog*, IV, 321, nr. 8551), h. 748 tarihli.

Mubârakşâh b. Kuṭb (bk. *Menâkıb-i hünerverân*, s. 18, 25; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 370 v.d.; *Hat ve hattâtân*,

tân, s. 30, 55, 274). Bir yazısı için bk. Ayasofya Kütüp., nr. 4116, var. 29b.

Yakût'un "Mubârağşâh" adlı en az iki talebesi vardır. Yine talebeleri arasında anılan Mubârağşâh Zarrîn-kalam'ın (msl. bk. *Gulzâr-i hunar*, s. 61 v.d.; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 275) yukardaki iki hattattan her hangi birisi olup olmadığı hakkında şimdilik bir şey söylenemez. Ayasofya Kütüphânesi'ndeki mühim bir mecmuada (nr. 4116, var. 29a) yazısı bulunan Mubârağşâh b. 'Abd Allâh ise, al-Suyûfî veya Zarrîn-kalam olmalıdır.

'Abd Allâh b. Maḥmûd al-Şayrafî (bk. *Menâkıb-i hünverân*, s. 19, 74; *Gulzâr-i hunar*, s. 62 v.d.; *Tuhfe-i hattâtân*, s. 287; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 54, 275). Bâzı yazıları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Yeniler kısmı, nr. 5725: h. 707 tarihli; Emânet Hazine, nr. 49: h. 745 tarihli; aynı kütüp., nr. 124 (*Katalog*, I, 43 v.d.).

Naşr Allâh al-Taḥîb (kendi yazısında adı bu şekilde geçen hattat, Nâşir al-Dîn al-Mutaṭabbib, Ḥakim Naşr-ı Kâdahârî v.s. diye de anılır; bk. *Menâkıb-i hünverân*, s. 23; *Gulzâr-i hunar*, s. 61; *Tuhfe-i hattâtân*, s. 566; *Hat ve hattâtân*, s. 54 v.d.).

Altı talebesi arasında, bâzan yukardakilerin yerini alan iki hattat da Yûsuf b. Yahyâ al-Maṣḥadî (veya: al-Horasânî, al-Haravî, al-Küfî, h. 710 tarihli bir yazısı; Üniv. Kütüp., AY nr. 4400) ile al-Sayyid Haydar Gunda-nuvis (iri, büyük, celi yazı yazar) 'tır (bunlar için bk. *Menâkıb-i hünverân*, s. 23; *Gulzâr-i hunar*, s. 61; *Tuhfe-i hattâtân*, s. 190, 592; *Hat ve hattâtân*, s. 55, 275).

Yakût, hattâ Yakût b. 'Abd Allâh adını taşıyan, aynı hat an'anesinin devam ettiği bir devrede gelmiş, çoğu al-Musta'sîmî'ye yakın bir zaman ve muhitte yaşamış başka hattatlar da vardır. Aralarında Selçuklu sultanı Melikşâh'ın himâyesini kazanmış olan Amin al-Dîn al-Malikî (aş. bk.) gibi mühim şimâların da bulunması, yukarda zaman zaman işaret edildiği gibi bâzı karıştırmalara da yol açmıştır. Bu Yakût'ların belli başlıları şunlardır:

1. Abu'l-Durr Yakût b. 'Abd Allâh al-Rûmî (ölm. 543 h., Dimaşk); Abu'l-Ma'âlî Ahmed b. 'Alî b. al-Naccâr al-Tâcir'in âzâdlısı idi.

2. Abu'l-Ḥasan Yakût al-Şaklabî al-Camâlî (ölm. 563 h.), Halife al-Mustarşid Bi'llah'ın âzâdlısı idi.

3. Amin al-Dîn Yakût al-Mavşilî al-Malikî al-Kâtib (ölm. 618 h., Musul): al-Malikî nisbesini Sultan Melikşâh'tan almış olan bu san'atkâr, hattat olarak al-Musta'sîmî'den sonra, Yakût'ların en mühimi ve en meşhurdur. Bilhassa al-Cavharî'nin *K. al-şihâh*'ını istinsah ederdi ve bunların her nüshası 100 dinara satılırdı.

4. Muhazzab al-Dîn 'Abd al-Rahmân Yakût b. 'Abd Allâh al-Rûmî (ölm. 622 h.): yine bir âzâdlı olan bu Bağdad'lı hattat, aynı zamanda divân sāhibi bir şâirdi.

5. Şihâb al-Dîn Yakût al-Ḥamavî al-Rûmî (ölm. 626 h.): Tanınmış âlim, edib ve müellif [bk. mad. YAKUT RUMİ].

6. Yakût b. 'Abd Allâh al-Fâzil al-Ḥabaşî al-Mu'izzî al-Mas'ûdî (ölm. 654 h.).

7. İftihâr al-Dîn Yakût al-Şayhî al-Ḥabaşî (ölm. 777 h.), Mısır Memlûk sultanlarından al-Aşraf Nâşir al-Dîn Şa'bân (764-778=1363-1377)'in kölelerinin reisi idi.

8. Yakût b. 'Abd Allâh al-Argün al-Ḥabaşî (ölm. 833 h.): Mısır Memlûk sultanlarından al-Aşraf Sayf al-Dîn Barsbây (825-841=1422-1438)'in himâyesine mazhar olmuştu.

Bibliyografya: Hat san'atının Yakût'u'l-Musta'sîmî'ye kadar geçirdiği gelişme hakkında verilen hulâsa için bk. 'Abd Allâh b. 'Abd al-'Azîz al-Bağdâdî, *Kitâb al-Kuttâb* (nşr. Dominique Sourdel), *Bulletin d'études orientales* (Dimaşk, 1954), XIV, 128-153; İbn al-Nadîm, *K. al-Fihrist* (nşr. G. Flügel), Leipzig, 1871, s. 6-9; İbn Haldûn, *al-Muḥaddima* (Beyrut, 1967), s. 744-754; al-Kalâşandî, *Şubḥ al-a'sâ* (Kahire, 1332=1914), III, 11-18; Taşköprü-zâde, *Miftâḥ al-sa'âda* (Kahire, 1968), I, 84-88; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-zunûn* (İstanbul, 1941), I, 710 v.d.; M. Bahcat al-Aşarî, *Taḥḥikât va ta'likât 'alâ Kitâb al-hattât al-Bağdâdî 'Alî b. Hilâl al-Maṣḥûr bi'bn al-Bavvâb* (Bağdad, 1377=1958); Nâcî Zayn al-Dîn, *Muṣavvar al-hatt al-'arabî* (Bağdad, 1974), 2. tabı; ayn. mll., *Bad'î' al-hatt al-'arabî* (Bağdad-Beyrut, 1981, 2. tabı; Şalâh al-Dîn al-Munaccid, *Dirâsât fi tarih al-hatt al-'arabî min bid'ayatihi ilâ l-'a'sr al-Amavî* (Beyrut, 1972); Suhayla Yâsin al-Cubûrî, *Aşl al-hatt al-'arabî va taṭavvuruḥu hattâ nihâyat al-'a'sr al-Amavî* (Bağdad, 1972); Y. H. Safadi, *Islamic calligraphy* (London, 1972); Ayrıca bk. *IA*, madd. ARABİSTAN (YAZI), İBN MUKLE, İBNÜ'L-BEVVÂB.

Yakût al-Musta'sîmî için bk. İbn Kaşîr, *al-Bidâya va'l-nihâya* (Kahire, 1358), XIV, 6 (yıl: 698); İbn al-Şukâ'î, *Tâli Kitâb vafayât al-a'yân* (nşr. ve Frans. trc. J. Jublet), Dimaşk, 1974, metin s. 175 (Frans. trc. s. 203), nr. 291; İbn Tağribirdî, *al-Nucûm al-zâhira* (Kahire, 1358), VIII, 187 v.d. (yıl 698); *Miftâḥ al-sa'âda*, I, 86; Mustafa Âlî, *Menâkıb-i hünverân* (nşr. [İbnül-emin] M. Kemal [İnal], İstanbul, 1927), s. 17-23; Kâzî Ahmed, *Calligraphers and painters* ([*Gulzâr-i hunar*], İng. trc. V. Minorsky), Washington, 1959, s. 57-60; İbn al-'İmâd, *Şazarât l-zahab* (Kahire, 1351), V, 443 (yıl 698); Müstakim-zâde Sâdeddin Süleyman, *Tuhfe-i hattâtân* (nşr. İbnül-emin M. Kemal [İnal]'ın önsözü ve notlarıyla), İstanbul, 1928, s. 575; Habîb Efendi, *Hat ve hattâtân* (İstanbul, 1305), s. 51-54; Y. E. Sarkis, *Mu'cam al-maḥbû'ât al-'arabîya va'l-mu'arraba* (Kahire, 1928), s. 1943; M. B. al-Aşarî, *Taḥḥikât*

va ta'likât, s. 77-84; 'O. Rîzâ Kaḥḥâla, *Mu'cam al-mu'allifîn* (Dimaşk 1961), XIII, 180; al-Ziriklî, *al-A'lâm* (Kahire, 1957), IX, 157 v.d.; F. Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Arapça yazmalar kataloğu* (İstanbul, 1963, 1969) I, IV; *Muṣavvar al-hatt al-'arabî*, s. 60 v.d. (nr. 195 v.d.), s. 320 421, 423; *Bad'î' al-hatt al-'arabî*, s. 42 (nr. 19), 159 (nr. 234); C. Brockelman, *GAL*, I, 353; *Suppl.*, I, 598; [*EI*, mad. YAKUT AL-MUSTA'SİMİ].

Diğer hattat Yakût'lar için bk. Yakût al-Ḥamavî, *İrşâd al-'arib* (nşr. Farîd Rifâ'î), Kahire, 1936, XIX, 311 v.d.; İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân* (nşr. İhsân 'Abbâs), Beyrut, 1972, VI, 119-138; VII, 335 v.d.; *al-Nucûm al-zâhira*, V, 283 v.d.; VIII, 187 v.d.; *Tuhfe-i hattâtân*, s. 576 v.d.; İsmail Paşa, *Hadiyat al-'arifîn* (İstanbul, 1955), II, 512; *Hat ve hattâtân*, s. 50, 54 v.d.; *Mu'cam al-mu'allifîn*, XIII, 178 v.d.; al-Ziriklî, *al-A'lâm*, IX, 156 v.d.).

(NİHAD M. ÇETİN.)

YAKÖT AL-RÜMİ. [Bk. YAKUT RUMİ.]

YAKÖT RUMİ. YAKÖT AL-RÜMİ, veya daha sonra kendi tarafından verilen seçerere göre, ŞİHÂB AL-DİN ABÜ 'ABD ALLÂH YA'KÜB B. 'ABD ALLÂH AL-ḤAMAVÎ, meşhûr Arap derleyicisi. 575 (1179)'te Bizans arâzisinde, Arap olmayan bir âileden doğdu (*al-Rûmî* nisbesi buradan gelmektedir). Çocukluğunun başlarında esir edilip, Bağdad'a getirildi ve halifelerin pâyitahtında tâcir olarak yerleşen 'Askar b. İbrâhîm al-Ḥamavî tarafından satın alındı. 'Askar, kendi nisbesini alan Yakût'a iyi bir tahsil yaptırdı ve birkaç yıl sonra onu, ticâret için Basra körfezindeki Kişim [b. bk.] adasına, 'Umân ve Suriye'ye gönderdi. 596 (1199)'da âzâd edilen ve geçici bir süre 'Askar'le arası açılan Yakût, geçimini temin için müstensih olup, al-'Ukbârî (ölm. 616=1219)'nin derslerini izledi; sonra ticârî seyahatlerinin hesabını tutmak için eski efendisi 'Askar ile barıştı; onun ölümü üzerine de Bağdad'da kalıp, kitapçı oldu. Bununla beraber 610 (1213)'da yeniden gezgin hayatına döndü. Bu tarihte onu, Tebriz'de, ertesi yıl Suriye ve Mısır'da, 612 (1215)'de tekrar alevî aleyhtarı düşüncelerinden dolayı, linç edilmekten kurtulduğu Şam'da görüyoruz. Yakût, Şam'dan sırasıyla Halep'e, Musul'a, Horasan ve Merv'e kaçtı; takriben iki yıl kadar zamanını, kütüphanelerde kitap karıştırmakla geçirdi. Esas eserlerinin malzemesini bu şehirde toplamaya başlamıştır. Bununla beraber 615 (1218)'e doğru, okumakla geçen inzivadan ayrılıp, Hvarizm (şimdiki Hive)'i ziyaret etti. Ancak Cengiz Han tarafından sevk edilen Moğul ordularının geldiklerini öğrenince, 616 (1219)'da bütün varını yığını bırakarak acele ile kaçıp, büyük sefâlet içinde Musul'a ulaştı (receb 617=eylül 1220). Bir mektubunda o sırada Halep'te bulunan vezir İbn al-Kiftî [b. bk.]'den yardım istedi. Bu vezir, 619

(1222)'da ona kendisine iltihak edebilecek kadar az ihsanda bulundu. Ancak, Yakût, iki yıl sonra tekrar Musul'a dönüp, 20 safer 621 (13 mart 1224)'de coğrafya lûgatını bitirdi; bu şehirde çok kalmayıp, aynı yılın sonunda Mısır'a hareket etti. 625 (1228) başında tekrar Halep'e gelip, coğrafi derlemelerini son defa elden geçirdi ve bu çalışma içinde 20 ramazan 626 (20 ağustos 1229)'da öldü.

Yakût'un eserlerinin bir kısmı bugün kayıptır. *Kitâb al-mabda' va'l-ma'al*, tarihe dâir *Kitâb al-duval*, hal tercümelerine dâir *Kitâb Ahbâr al-Mutanabbî*, *Kitâb ahbâr al-şu'arâ*, *Mu'cam al-udabâ* ve *Mu'cam al-şu'arâ*, muhtemelen Abu'l-Farac al-İsfahânî'nin *Kitâb al-Ağânî*'sinden parçalardan ibaret olan *Unvân al-Ağânî* bunlardandır. Yakût'un bize kadar gelen eserleri şunlardır: 1. Arapların seçerelerine dâir *Kitâb al-muḥtaṣab fi'l-ansâb* (yazması Kahire'de); 2. *Kitâb irşâd al-'arib ilâ ma'rifat al-adib* (İbn Hallikân'da; *İrşâd al-alibbâ ilâ ma'rifat al-udabâ*, bu eser daha çok *Mu'cam al-udabâ* veya *Tabaḳât al-udabâ* adı ile tanınır (Margoliouth tarafından Leyden, 1907-1931 yılları arasında G.M.S. serisi içinde 6 cilt hâlinde yayımlanmıştır. Bu mühim eser, alfabe sırasına göre tertib edilmiş olup, gramerciler, filologlar, hattatlar, edipler, şâirler ve umûmî bir şekilde bütün *adab* ile uğraşanların hal tercümelerini içine alır. Ne yazık ki bu eser tam olarak elimize geçmemiştir). 3. *Mu'cam al-buldân*, Yakût bu eser üzerinde 1215'ten ölümüne kadar çalışmıştır (eser Wüstenfeld tarafından *Jacut's geographisches Wörterbuch* adıyla, 6 cilt hâlinde Leipzig'de 1866-1873 yılları arasında yayınlanmış olup, 1924'te ikinci basısı yapılmıştır; 1906/1907'de Avrupa ve Amerika v.b. için yeni bir zeyille birlikte 10 cilt hâlinde Kahire'de basılmıştır). Bu lûgat, sâdece coğrafyaya âit bilgiler değil, ayrıca her yer için mâlûmât hey'et ve tarihle ilgili mu'talar, şiiirler ve bahis konusu yerlerden yetişen yüksek şahsiyetlerin sayısını da içine alır. Sâdece Yakût'a has olmayan, bu tarih ve coğrafya malzemesinin karışıklığı, 'Abd al-Mu'min b. 'Abd al-Ḥakk (ölm. 735=1339) adlı başka bir derleyiciyi, *Mu'cam al-buldân*'ın sâdece coğrafyaya âit malzemesini ihtivâ eden *Marâşid al-iṭṭilâ 'alâ asmâ' al-amḳina va'l-bihâ'* (nşr. Juynboll, Leyden, 1851-1864, 4 cilt) adıyla bir muhtasarını yazmaya sevk etti. 4. *Kitâb al-muṣṭarîk vaz'an va'l-muḥtaṣif şaḥ'an*; bu eser, 623 (1226)'de te'lif edilmiş ve 626 (1229)'da yeniden işlenmiştir (nşr. Göttingen, 1846, 1 cilt). Bu, imlâsı bir, fakat farklı yerleri gösteren adların bir fihristidir.

Yakût, bu devirde, bütün olarak orijinal hiç bir eser vermemekle, seleflerinin eserlerinden, esâsî hârikulâde bir şekilde hulâsa edebilen ve terferuatta bu kitaba bağlı bilgileri düzeltip tamamlayan İbn al-Kiftî, al-Kazvîni, İbn Hallikân gibi derleyicilerdendir. Yakût umûmî bir şekilde, kaynağının adını unutmaksızın, kendisinden iktibaslarda bulunduğu müel-

liflerden olduğu gibi nakletmekle yetinir. Bugün kaybolmuş mühim eserlerden parçalar, bu sûretle günümüze kadar muhafaza edilmiştir.

Bibliyografiya: İbn Hallikân, *Vafayât*, (Kahire, 1310), II, 210-215; C. Zaydân, *Târîh adab al-Luğat al-ʿArabîya* (Kahire, 1931), III, 88 v.dd.; Sarkis, *Muʿcam al-Maʿbûʿât* (Kahire, 1930), stn. 1941; Wüstenfeld, *Z D G M*, 1894, s. 397 v.dd.; Reinaud, *Introd. à la Géographie des Orientaux, Géographie d'Aboulféda* (Paris, 1848) başında I, CXXIX v.dd.; ayn. mll., *JA*, 1860; Herr, *Die histor. und geogr. Quellen in Jaqut's geogr. Wörtrebuch* (Strasburg, 1898); Brockelmann, *G A L*, I, 479 v.dd.; Huart, *Litt. arabe*, s. 301 v.dd. (R. BLACHÈRE.)

YÂM. [Bk. YÂM.]

YÂM. YÂM, 1. Cenûbî Arabistan'da Hamdân'a mensup bir kabîlenin ismi, İbn al-Mucâvir onları, al-Hânîk ve al-Huḳḳa vâdilerinde olduğu gibi al-Kâdim'de ikâmet eden Banî Yâm b. Aşba' olarak kaydeder. al-Hamdânî, Banî Yâm'ı fasih Arapça konuşan kabîleler arasında zikreder ise de, E. Glaser, bunların lehçelerini Yemen'in yüksek bölgelerinde konuşulan Arapça'dan ayrıldığını tesbit etmiştir. Passama'ya göre, Banî Yâm'lar, Cenûbî Arabistan'ın en güzel soyu olup, iri yapılı, mağrur ve savaşçı idiler. Nacrân'da oturuyorlardı ve yalnız Nacrân ve Hamdân'da değil, fakat aynı zamanda Tayba, Harâz, Şaʿfân ve Yarım yakınında bâzı yerlerde ortaya çıkan ve Bedr'de oturan Dâʿî Kabâʿil Yâm idâresindeki İsmâʿîliya mezhebine mensuptular. Bu makam, 1760'larda ırsı olarak al-Makramî âilesine geçti; âilenin kurucusu, kabîlenin nüfûzunu, 1763'te Nacrân'da Şaʿfân, Harâz, Manâha ve Tayba'ya kadar uzattı, komşu ülkelere ve limanlara yağma akınları yaptırdı. Daha sonraki yıllarda da kudret ve itibarlarını korumasını bildiler. Mâlik b. Namaʿ başkanlığında 10 (631) yılında, İslâm'ı kabûl etmiş bulunan Yâm kabîlesi, Peygamber'e gönderilen sefâret hey'etinde temsil edilmisti; Sultan Selim Yemen'i zaptettiği zaman Yâm'lar Türklere yardım ettiler ve buna karşılık Türklere tarafından itâate alınan kabîleler üzerindeki vergiyi kaldıran bir ferman aldılar. Ancak bu, 1640 yıllarına doğru İmâm Kâsim'in, Türkleri Yemen'den çıkarma hareketini desteklemelerine mâni olmadı. Bununla beraber Dâʿî Yâm, 1834 yılında İstanbul ile iyi münâsebetler kurmağa muvaffak oldu ve onun halefleri, Türklerin Yemen'deki nüfûzları sağlam olduğu müddetçe onlarla dost kaldılar.

2. Yâm kabîlesinin tesir derecesini içine alan Yemen'de bir miḥlâf'ın adı.

3. Yemen Cevf [b. bk.]'inde Hârid ve al-Farza vâdileri arasında bulunan bir dağın ismi.

Bibliyografiya: al-Mukaddasî, *Aḥsan al-taḳāsim* (BGA, III, 88); İbn Hürdâzbiḥ,

al-Masâlik va'l-mamâlik (BGA, VI, 137); al-Hamdânî, *Şifat cazîrat al-ʿArab* (nşr. H. D. Müller) Leiden, 1884-1891, s. 115, 136, 137; Yâkût, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1004; al-Bakrî (nşr. Wüstenfeld), II, 614, 849; A. Sprenger, *Die Post-und Reiserouten des Orients* (Abh. f.d. Kunde des Morgenlandes), Leipzig, 1864, II, 3, 155; ayn. mll., *Das Leben und die Lehre des Moḥammad* (Berlin, 1869), III, 456 v.d.; ayn. mll., *Die alte Geographie Arabiens* (Berlin, 1875), s. 292; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien* (Berlin, 1846), VIII/1, 954, 1008-1014; M. Tamisier, *Voyage en Arabie* (Paris, 1840), II, 186 v.d.; J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1889), IV, 179 v.d.; J. Sperber, *Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens* (MSOS As., XIX, 1916, II), s. 80; E. Glaser, *Reise nach Mârib* (Viyana, 1913), s. 22, 29, 118, 128, 165; J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, *JA*, VI, seri (Paris, 1872), XIX, 30; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* (Viyana, 1922), I, 4, 49, 51, 97, nr. 1, 104.

(ADOLF GROHMANN.)

YAMAK. [Bk. YENİÇERİLER.]

AL-YAMÂMA. [Bk. YEMÂME.]

AL-YAMAN. [Bk. YEMEN.]

YAMİN. [Bk. YEMİN.]

YANBUʿ. [Bk. YENBUʿ.]

YANYA (İoannina, Janina), Arnavutluk hükûdunun Miçikeli (Nitzikeli) dağının eteğinde Yanya gölünün garb sahilinde bir plato üzerinde, deniz seviyesinden 520 m. yükseklikte bulunan Yanya, Osmanlı idâresinde aynı adı taşıyan vilâyet ve sancağın merkezi olup (Ergeri, Preveze, Berat ve Tesalya'nın Yunanistan'a terkedilmesinden önce Tırhala sancaklarını içine alırdı.), bugün de Yanya vilâyetinin ve Epir umûmî vâilîliğinin merkezidir. Yanya şehri, eski bir piskoposluk merkezi olan ve şimdi ancak kalıntısına rastlanan Dodana şehrine 18 km. mesâfede kurulmuştur.

Şehrin kuruluşu ve ismi hakkında çeşitli rivâyetler vardır. Bunlardan birine göre, şehir, 527/528'de İmparator Justinian'ın hükûmranlığı sırasında kurulmuştur. İkinci bir rivâyete göre, şehir adını, Joanni adında bir Bizans prens veya prensesinden almıştır. Diğer bir rivâyete göre de, şehrin bu adı, hâlen Arslan Paşa Câmii'nin bulunduğu yerde bulunan eski Yoannis Prodomos manastırından gelmiştir. Patrikhâne kayıtlarında, şehrin adı, 673'te yapılan Navpaktos konsilinde geçtiğine göre, burası VII. asırda mevcut olmalıdır. Şehrin ismi, 879'da İstanbul'da toplanan konsilde ve 1020 yılında Bulgar Çarı Vasil II.'in çıkardığı emirnâmede de zikredilir. 1081'de İtalya'dan gelen Normandiyalı Boimund, Yanya'yı işgal edip şehrin etrafına hendek kazdırmış ve surlarını tâmir ettirmiştir. al-İd-

risî, 1153'te, Tudela'lı Benjamin (Bunyamin) de 1160'da Yanya'yı ziyaret etmişlerdir. 1204'te şehri Epir bölgesinin idare merkezi yapan Mihail Angelos Komninos, Yanya'nın etrafını kalelerle çevirtmiş, böylece şehir diğer despotluklar arasında ehemmiyet kazanmıştır. Bir ara Yanya'yı ele geçiren Franklar, Andronikos II.'un (1315) yardımı ile buradan atılmışlar, Andronikos III. (1335) zamanında ise, şehir tamamen Yanyalıların idâresine geçmiştir. 1349 yılında Sırp kumandanı Toma Preljuboviç (Preljuboviç) Yanya'yı zaptederek kendine merkez yapmıştır.

Bu tarihten itibaren Sırp kumandanları şehre hâkim olabilmişlerse de, devamlı olarak istiklallerini kazanmağa çalışan Arnavut isyancıların saldırılarına mâruz kalmışlardır. Nihâyet Karlos Tokkos II. bu sıralarda Makedonya'da bulunan Türklere yardım istemek zorunda kalır. 1430 martında Selânik [b. bk.]'i alan Murad II., bir hatt-ı hümayunla sâhip oldukları imtiyazları şehir halkına bırakıp muhtemelen 1 safer 835 (9 teşrin I. 1431)'te şehri teslim alır.

Ancak 15 yıl kadar sonra Karlos II., 1431 andlaşmasına aykırı hareket ederek, şehri Türklere teslim etmeğe kalkınca, Türklere de mezkûr andlaşmayı feshederek bütün bölgeyi ele geçirdiler.

Bundan sonra rahat bir hayata kavuşan Yanyalılar, 1611'de Trička patriği tarafından Türklere karşı ayaklandırılmak istenmiş ise de, tahrikçiler yakalanıp cezalandırılmışlardır. Bu hâdiseden sonra 1788 yılına kadar Yanya, kültür ve edebiyat bakımından en parlak devrini yaşamıştır.

1788'de Yanya'nın idâresini eline alan Tepedelenli Ali Paşa [b. bk.], burayı kendine merkez yapınca, şehir siyâsî bakımdan da büyük bir ehemmiyet kazanmıştır. Bu devrede Yanya'ya gelen seyyahlar (Pouqueville, Leak, Lord Byron, Hohhouse, Holland gibi) burayı uzun uzun medh etmişlerdir.

Merkezî idâreye başkaldırması üzerine 24 kânun II. 1822'de Ali Paşa'nın idâmından sonra Yanya, tekrar İstanbul'a bağlanmıştır. Merkezden gönderilen Osmanlı kuvvetleri, muhtemelen şehrin Osmanlılardan alınması için hazırlıklar yapmakta olan Yunan isyancılarına da muvakkaten engel olmuştur. Balkan Harbi esnâsında Kale kumandanı Kaymakam Vehib Bey ve Yanya Kolordu kumandanı Esad Paşa, Yanya'yı Yunanlılara karşı kahramanca müdâfaa ettiler ise de, askerini aç, susuz ve cephânesiz kalması üzerine, kale, 6 mart 1913'te kayıtsız şartsız teslim oldu. 14 teşrin II. 1913'teki Atina andlaşması ile de Yunanistan'a verildi.

Yanya, tarihinin en parlak devresini Osmanlı idâresinde yaşamıştır. Evliya Çelebi, kale içinde 4 câmi, 7 mescid, kale dışında da 18 câmi ve mescid olduğunu, 1027'de yapılan Arslan Paşa Câmii'nin yanında 40 odalı bir medrese ile diğer 6 medrese, bir imarethâne, 3 dârü'l-kurrâ, 2 dârü'l-hadis, 11 şib-

yan mektebi, 7 tekke, 3 tüccar hanı, 2 umûmî hamam, 1.900 dükkân, 4.000 adet bir veya iki katlı kâgîr, üstü kiremitle örtülü ev, saray ile güzel bahçelerden bahseder. Ona göre, şehirde 18 müslüman, 14 hristiyan, 4 yahudi ve bir de çingeneye mahallesi vardı. Yine Evliya Çelebi'ye göre, Yanya gölündeki adada balıkçılıkla geçinen Beratlı Rumlar burada yılan, sazan ve turna balığı avlardı.

Ş. Sâmî ise, 35.000 olarak verdiği Yanya nüfusunun üçte ikisinin müslüman olduğunu, 30 câmi, 6 kilise, 2 havra, 3 tekke, müteaddit medrese, kütüphâne, bir idâdî, bir ibtidâî ile bir kaç sıbyan mektebi, Rumlara ve Ulahlara mahsûs mektepler, yine Rumlara âit bir dârülaceze ve hastahane, bir belediye hastahanesi, güzel bir çarşı, bir çok han ve hamam ile gölün içindeki adada Tepedelenli Ali Paşa'dan kalma mükemmel bir kale, bağlar ve bahçeler bulunduğunu kaydeder. Yanya'da yapılan yün şayak, aba ve battaniyeler (velence), yün ve iplikten örme, sırma ve ipek işlemeli Arnavut elbiseleri çok meşhurdur. (*Kâmûsü'l-ʿalâm*, VI, 4788 vdd.)

İkinci Dünya Harbi sırasında Yunan ordusunun başlıca üslerinden biri olan Yanya, Alman ve İtalyan kuvvetleri tarafından işgal edilmiş, 1944 teşrin I.'de ise, Almanların işgalinden kurtarılmıştır.

Bir yarım ada şeklindeki göle uzanan eski kalesi, ile şehir, muhteşem bir manzara arz eder. İklimi biraz rutûbetli olmakla birlikte yumuşaktır. Eski bir mimâriye sâhip olan şehrin sokakları umûmiyetle dardır. Yanya'da 200'ün üstünde kilise, manastır ve dinî okul mevcuttur. Bu arada Tepedelenli Ali Paşa'nın öldürüldüğü meşhur Aios Pandeleiananos manastırı da Yanya Gölü'ndeki yarım adadadır. Bugünkü Yanya'da Askerî hastahane, iki erkek ve bir kız lisesi ile çok sayıda ilkökul bulunmaktadır. Birçok şehir ile karayolu irtibatı olduğu gibi, Atina ile de hava bağlantısı kurulmuştur. Şehrin iktisâdî hayatı, daha çok el san'atları endüstrisine dayanmaktadır. Burada, orman mahsûlleri sanâyiî de vardı. Osmanlılar idâresinden devam edegelen dericilik, kuyumculuk, dokumacılık v.s. san'atlar da sürdürülmektedir.

Kaynaklardaki bilgilere göre Yanya'nın nüfûsu 1874'te 16.230 (I. Moreon, *Bulletin de la Soc. de Géog.*, 6. ser. XII, 1876,); 1928'de 20.485 (bunun 3.000'i yahudi); 1950'de 21.877; 1961'de 34.997; 1971 yılı sayımına göre ise, 39.814'tür. Ş. Sâmî'ye göre, Yanya nüfûsunun üçte ikisi müslüman Arnavut, üçte biri, büyük bir kısmı Arnavut olmak üzere hristiyanlardır.

Bibliyografiya: Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 646-659; Ali Cevâd, *Memâlik-i Osmâniyenin tarih ve coğrafya lûgati* (İstanbul, 1313-1317), III, 844; *Décadence de l'empire Gréc* (Fr. trc. De Vigénère), V, 5, s. 137; Pouqueville, *Hist. de la régénération de la Grèce* (Paris, 1824), II,

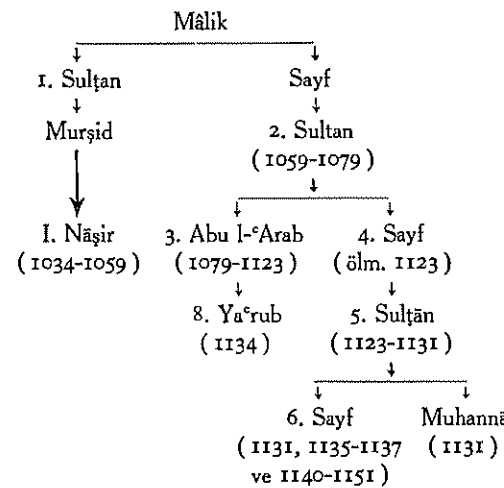
102 v.d.; *Sâlnâme*, 1325, 8, 938 v.d.; J.v. Hammer, *Gesch. des Osman. Reichs*, I, 442, 647; Iorga, *des Osman. Reichs*, I, 408; Alexander Macdonald, *Panhellenic, Annual for the year 1880, Edited By Socrates A. Parasyrahes in London, First year, Joannina Ancient Modern* (London, 1880), s. 185-195; Ş. Sâmî, *Kâmûsü'l-â'lâm* (İstanbul, 1316), VI, 4788; M. Tâhir, *OM* (İstanbul, 1333), I, 203, 234, 318; İsmail Hakkı Okday *Yanya'dan Ankhara'ya* (İstanbul, 1975), s. 41-145; *Neoterion Egiklopedikon Lehsikon "ILIU"* (Yenilenmiş Ansiklopedik lügat "ILIOS" (Güneş Ansiklopedisi, Atina, 1953, 19. baskı, IX, 1126-1129. *Egiklopedikon Lehsikon (Ansiklopedik Lügat) Elefterudah*, Atina, 1929, 6. baskı, VI, 925 v.dd.; *Büyük Amerikan Ansiklopedisi*, Atina, 1968, XII, 389 v.d.; *Joannina (Yanya) maddesi*, *Encyc. Britannica*, 1974, mad. *Joannina (Yanya)*.

(NAZİF HOCA.)

YARBÜ. [Bk. YERBÜ'.]**AL-YARMÜK**. [Bk. YERMÜK.]**YA'RUB**. [Bk. YA'RUB.]

YA'RUB. YA'RUB, YA'UB B. KAHTÂN B. HÜD; Hüd peygamberin torunu ve Himyerî kırıllarının atası olarak geçen Ya'rub, Yemen'nin mitolojik hükümdarlarından birisidir. Ma'rib'de yerleşmiş olan 'Ad kabilesi mensuplarını mağlûp edip, Saba devletinin kurucusu oldu. Neseb bilgileri onun isminin *a'raba* (fasih Arapça konuşan)'dan geldiğini ileri sürerler; nitekim Arapça'yı konuşan ilk şahıs o idi; zîrâ babası Kahtân, Sâm b. Nuh'un asıl dilini konuşurdu.

2. Ya'rub b. Mâlik: merkezleri al-Rustâk, Yab-rîn ve al-Hazm'da olan ve 1034-1154 (1624-1741) yılları arasında hüküm süren 'Umân Ya'rubî hânedeninin atası olup, bu hânedâna mensup hükümdarların şeceresi şöyledir:



Bu hânedânın son hükümdarı Sultân b. Murşid, Ahmed b. Sa'id'in yardımıyla, Sayf b. Sultân'a karşı tahta' hak iddiası ile isyan ve imamlı-

ğını ilân etti. 'Umân'nın büyük bir kısmı ona âitti ve Sayf b. Sultân, Sultân b. Murşid tarafından tercih edilen rakib liman Ma'rah dolayısıyla, büyük ölçüde ehemmiyetini kaybetmiş olan Maskat'ta tutunabildi. Sayf'in rakibi Sultân b. Murşid, yarıma çağırıldığı İranlılar ile giriştiği savaşta öldürüldü ve kısa bir süre sonra, Sayf'in ölümü üzerine, Sayf b. Sultân'ın kızı ile evli bulunan ve Şuhâr vâlisi olan Ahmed b. Sa'id, 'Umân imâmı oldu (1154=1741).

Bibliyografya: 1- al-Mas'ûdî, *Tanbih*, BGA, VIII, 80; Yakût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 448; İbn Durayd, *Kitâb al-istihâk* (nşr. Wüstenfeld), s. 217; A.v. Kremer, *Über die sudarabische Sage* (Leipzig, 1866), s. 19 v.d., 24, 26, 55.

2: C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhag, 1772), s. 298-301; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien* (nşr. Rödigier), Halle, 1842, I, 9, 274-277; E.v. Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hannover, 1927), s. 128.

(A. GROHMANN.)

YASRİB. [Bk. YESRİB.]**YATİM**. [Bk. YETİM.]**YAYLÂ**. [Bk. YAYLA.]

YAYLA. Akarsularla derin bir şekilde yarılmış ve parçalanmış, üzerinde belirgin düzlükleri bulunan ve yazı geçirmeye mahsus yüksek yer yüzü şeklidir. Kelime, bazı Türk lehçeleri (Azerî, Çağatay) ile eski Türkçe'de kullanılan yay (-yaz)'dan gelmektedir (Hüseyn Kâzım Kadri, *Büyük Türk Lügati*, İstanbul, 1945, IV, 792; Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul, 1961, s. 921; *Tarama Sözlüğü*, Ankara, 1972, VI, 4445, 1448). Yayla şekli ise, aynı kelimeden yapılmış, yaylamak ("yazı geçirmek") mastarından türetilen yaylag veya yaylak isimlerindeki son sessizlerin bazı Türk lehçelerinde düşmesi ile ortaya çıkmıştır.

Bugün daha ziyâde plato olarak kullanılan bu kelimenin coğrafi târifine en uygun nümûnesi Alp dağlarında görülür. Nitekim Garp dillerinde *Alpage* tâbirine karşılık, Türkçe'de *Alpçın* kelimesi yer almışsa da pek kullanılmamaktadır.

Ülkemizde esas geçimleri hayvancılığa dayanan konar-göçer halkın kışın alçak mahallerde kışladuktan sonra, yaz mevsimini hayvanları ile birlikte yaylalarda geçirmeleri, yaylacılık hayatının doğmasına yol açmıştır. Bunun en bâriz örneği, Akdeniz bölgesinde yaşanmakta olup, Şarkî Karadeniz Bölgesi ile Şarkî ve Cenûb-ı Şarkî Anadolu bölgelerinde de bu hayat tarzına daha geniş bir şekilde rastlanmaktadır. Yaylalar umûmiyetle orman içinde veya kenarında bulundukları ve tabiat zenginlikleri bakımından hayvan beslemeye elverişli oldukları için buralarda hayvancılık faaliyeti geniş bir şekilde sürdürülür. (*Tarama Sözlüğü*, Ankara, 1953, II, 1022; Sami

Öngör, *ayn. esr.*, göst. yer.; Necdet Tunçdilek, *Güneybatı Asya*, İstanbul, 1971, s. 184, 193 v.dd.).

Yaylaya zaman zaman hükümdarlar da yazı geçirmek ve avlanmak için çıkarlardı. Tebriz yakınındaki Ucân ve Karabağ, bu bölgede hüküm süren pâdişahların en çok rağbet ettikleri yerlerdi. Şehzâde Süleyman da Saruhan sancağında bulunduğu sırada babasının ölümünü Bozdağı yaylağında iken haber almış, Sultan Murad III. 'da burada dünyaya gelmiştir. [*IA*, mad. MURAD III.; *EI*, mad. YAYLA].

Osmanlı pâdişahlarının yaylaya çıkışlarında ve yaylada bulundukları sırada, her türlü hizmetlerinde bulunmak üzere harem ağaları arasından seçilen kişiye *Yayla başgölümü* denilirdi. Onun da emrinde çeşitli vazifeliler vardı (Mehmed Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1955, III, 612).

Türklerin günlük hayatlarının vazgeçilmez bir bölümünü meydana getiren "yayla" veya "yaylak" sözü, aslında "kışlak" deyiminin bir karşılığı olarak "yazın oturlulan yer" mânasına gelmesine rağmen (Bahaeddin Ögel, *Türk kültür tarihine giriş*, Ankara, 1978, I, 23), Türkler bunu daha çok "hayvanların otlatıldığı yer" anlamında kullanmışlardır.

Şüphesiz, eski Türk devletlerinde kesin töre ve gelenekler ile bir düzen altına alınmış olan yaylak ve kışlak hayatı, bilhassa Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve inkişafında mühim rol oynamış olan konar-göçer [krş. *IA*, mad. YÖRÜKLER] aşiretlerde vazgeçilmeyen bir hayat tarzı olarak kendini göstermektedir. Osmanlı Devleti devrinde iktisâdî hüviyetleri bakımından hayvancılıkla uğraşan ve koyun, deve, at, keçi, katar v.b. gibi geniş hayvan sürülerine sâhip olan konar-göçer aşiretler, hayvancılığa bağlı olan hayatlarını devam ettirebilmek için zamanlarının büyük bir kısmını, devlet tarafından tesbit edilmiş muayyen yaylak mahallerinde geçiriyorlardı. Yaylak ve kışlak mahalleri, bâzan birbirlerinden çok uzak bölgelerde de bulunmaktaydı. Meselâ, Sivas Türkmenleri'nin koyunları, Sivas'dan başka Çorum, Çankırı, Bolu, Bursa, Samsun, Sinop ve Borlu'ya kadar olan yerlerde (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 71, s. 258, hük. 483); Adana Türkmenleri'nin koyunları ise, Niğde, Ereğli, Aksaray, Konya, Lârende (Karaman), Ilgın, Akşehir, Beyşehir, Bozkır, Belviran, Hâton-Saray, Seydişehir ile Hamid-ili sancağına bağlı Yalvaç, Karaağaç, Burdur, Eğridir ve Isparta kazâları ile Antalya, Alâiyye (Alanya), Menteşe ve Rodos'a kadar olan yerlerde yaylamakta idi (BA, *Ayn. Defter*, s. 258, hük. 484). Aynı şekilde Sivas'ın cenûbundaki geniş bir bölgeyi kendisine yurd edinen Yeni-il Türkmenleri de, Ankara, Kastamonu, Beypazarı ve Eskişehir'e kadar olan yerlerde yaylamakta idi (İlhan Şahin, *Yeni-il Kazâsı ve Yeni-il Türkmenleri, 1548-1653*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1980, s. 155).

Konar-göçer aşiretler, hayvanlarını otlatıkları yay-

laklar için yılda bir def'a olmak üzere, bazı yerlerde sürü başına, bazı yerlerde de koyun başına yaylak resmi verdikleri gibi, kışlak mahalleri için de, aynı şekilde kışlak resmi vermekle mükelleftiler (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda aşiretleri işkân teşebbüsü, 1691-1696*, İstanbul, 1963, s. 23).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (T. H.)

YAZD. [Bk. YEZD.]**YAZDÂN**. [Bk. YEZDÂN.]**AL-YAZICI**. [Bk. YAZICI.]

YAZICI. AL-YAZICI, I. AL-ŞAYH NÂŞİF B. 'ABD ALLÂH, XIX. asır Arap şâir ve lisâniyatçısı olup, 25 mart 1800'de Kafr Şimâ (Lübnan, Beyrut yakınında; bk. Baedeker, *Palastina und Syrien*, s. 266 ve 263'te harita)'da doğmuş ve 8 (Brockelman, *GAL*, II, 494'te olduğu gibi 5 değil) şubat 1871'de Beyrut'ta ölmüştür. Kendi âilesine bağlı ve ekseriyâ Rum-Katolik mezhebine mensup olan kimseler, daha XVII. asırda Suriye'nin şimalinde bilhassa Humus, Trablus ve başka yerlerde Türk me'murları yanında çalışkan kâtipler ve yüksek din adamları olarak tanınmışlardır; *kâtip*, Türkçe yazıcı (bk. 'I. I. al-Ma'lûf, *Dawâni'l-kuşûf fi tarih Bani'l-Ma'lûf*, Ba'abâ-Lübnan, 1907-1908, s. 199 v.d.) lakabı buradan gelmektedir. Âikisi sonradan Lübnan'a nakletti ve burada babaları, İbn Sînâ gibi, eski tarz bir tabib olarak şöhret kazandı (bk. *Mach.*, XXVII, 1929, s. 363). Nâşif, muntazam bir tahsil görmemiş ve sadece çocukken Bayt-Şebâb'da râhip Matthäus'dan ders almıştır. Daha ilk zamanlarda onda kitap ve şiire karşı büyük bir merak başladı. Daha çocuk yaşta *Kur'ân* ve al-Mutanabî'nin divânını ezberledi. Küçük kardeşi Râcî (1803-1857)'den de basılmamış bir divân kalmıştır (Chc-ikho, *La littérature arabe au XIX^{ème} siècle*, Beyrut, 1926, II, 43). Nâşif, 1816-1818 yıllarında Dayr Qarkafa'da Rum-Katolik patrikinin kâtibi idi. Lirik manzûmeleri ile (1824'ten itibaren) meşhur Emîr Başir [b. bk.]'in dikkatini çeken al-Yazıcı, 1828-1840 yıllarında Emîr'in Bteddin'deki divânında vazifelendirildi. Muhtemelen Lamartine (bk. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*, Leipzig ve Stuttgart, 1835, I, 242)'in şark seyahati sırasında Saray şâirlerinden biri olarak tanıttığı bu Nâşif'tir. Emîr Başir'in Malta'ya sürülmesinden sonra al-Yazıcı, Beyrut'a gelip burada hem bir terbiyeci, hem de muharrir olarak sıkı bir çalışma içine girdi. O, ne dış, ne de iç te'sirlerde kalmıştı; Avrupa dili bilmezdi, bununla birlikte Amerikalı misyonerlerin *İncil* tercümelerine yardımcı olmuş, Suriye bilginler cemiyetine katılmış ve hemen bütün yüksek ve seviyeli mekteplerde hocalık yapmıştı. Bilhassa dilbilgisi, belâgat, nazım ve mantık ile ilgili birçok mektep kitabı (15'ten az olmamak üzere) yazıp basmış (bunların sayısı ve mâhiyeti hakkında bk. F. A. al-Buş-

tânî, *al-Şayh Nâşif al-Yâzîcî*, Beyrut, 1929, nûn-râ) ve bunların bâzısı muhafazakâr mekteplerde son zamanlara kadar okutulmuştur.

Şâir olarak al-Yazıcı, bilhassa XIX. asırda Suriye'de geniş bir şekilde tanınmasına çalıştığı al-Mutanabbî'nin te'siri ile eski an'aneyle bağlı kalmıştır. Bütün hayatı boyunca al-Mutanabbî'yi şerh için topladığı malzeme, ölümünden sonra oğlu İbrâhîm tarafından neşredilmiştir (*al-Arif al-Tağyib fî dîvân Abî'l-Tağyib*, Beyrut, 1882). al-Yazıcı'nın lirik manzûmeleri muhtevâ ve şekil bakımından kalıplaşmış olarak mâlûm klasik vezinlerdedir; ancak *muvaşşah*'ı bilmemekte idi. Mersiyeleri umûmî hükümlerle doludur. O, tarih düşürmeye, kelime oyunu yapmaya ehemmiyet vermiş ve bu sâhada dil ve şekle olan hâkimiyetini ortaya koyabilmiştir. Şiirleri 3 cüz hâlinde toplanmıştır (birinci cüz için bk. Fleischer, *ZDMG*, VII, 1853, s. 279); bunların en iyi nesri, oğlu İbrâhîm tarafından yapılmıştır (1. *al-Nubât al-âla*, Hadaş, 1904, torunu Amîn al-Haddâd tarafından yazılmış hal tercümesiyle birlikte; 2. *Nafhat al-rayhân*, Beyrut, 1898; 3. *Şâliş al-kamarayn*, Beyrut, 1903; F. al-Bustânî, göst. yer., s. 5'in zikredilmemiştir).

al-Yazıcı şarkta ve Avrupa'da *makâma* tarzındaki şiirleri ile meşhur olmuştur; 60 *makâma*'den oluşan *Macma' al-bahrayn* külliyyâtı Suriye'de çok tanınmıştır (1. tabı Beyrut, 1856; oğlu İbrâhîm tarafından yapılan en iyi tabı 1872'de olup, sonradan müteaddit defa basılmıştır).

Bu makâmât yavaş yavaş meydana gelmiştir; al-Yazıcı, Beyrut'taki Fransız konsolosunun teşviki üzerine Silvestre de Sacy tarafından neşr edilen (1821/1822) mâruf *Harîrî* makamâtını inceleyip, buna dâir düzeltmeleri yaptı (nşr. A. F. Mehren, *Epistola critica Nasîfi al-Yazîgi Berytensis ed De Sacyum*, Leipzig, 1848; ayrıca bk. Reinaud ve Derenbourg, *Les séances de Harîrî*, 1853, II, 72; krş. V. Chauvin, *Bibl. des ouvrages Arabes*, Liège, 1905, IX, 105, 130). al-Yazıcı 1850'lerin başında kendi makâmât'ını yazmaya başladı; bu külliyyât bütünü ile 1855'te tamamlandı. Eser bütün Avrupa'da (Chauvin, *ayn. esr.*, s. 123, 234) akis yarattı. *Makâmât*'tan biri, daha 1851'de Fleischer tarafından tercüme edildi (*ZDMG*, V, 1851, s. 96-103; aynı zamanda Rusça olarak A. Krymsky, *Die arabische Poesie*, Moskova, 1906, s. 233-328 ve Ign. Krackowsky, *Vostok dergisi*, 1923, II, 31-34). Harîrî'ninki gibi, onun *makâmât*'ı da sâdece dil ve lügat değil, aynı zamanda birçok etnoğrafik malzeme de ihtivâ eder (ayrıca bk. Th. Chenery, *The Assemblise of al-Harîri*, Londra, 1837, I, 98-101).

Eserlerine ve bütün düşünce tarzına göre, çok muhafazakâr ve an'aneyle bağlı bir kimse olan al-Yazıcı'nın, aynı zamanda yeni Arap edebiyatı üzerinde de te'siri olmuştur. Haklı olarak, o, daha genç olan muâsır Buṭrus al-Bustânî [b. bk.] ile

birlikte Suriye'deki yeni cereyanın kurucularından sayılır. O, al-Bustânî veya Rifâ'a al-Taḥṭavî gibi Avrupa'nın bilgi ve usûlünü halka yayan bir kişi değildi. Onun sahası geniş mânâsıyla sâdece dildi. O, dile hâkimiyeti, mısraları, *makâmât*'ı ve mektep kitapları ile *al-arabiya lâ tatanâşşar* ("Arap dili hristiyanlaştırılmaz") prensibinin artık geçerli olmadığını göstermiş ve öğretmiştir. Her Arapça konuşan hristiyan, Arap kavminin bir uzvu olarak, kendi vatanının uyanış hareketine katılmalıdır. al-Yazıcı bu bakımdan sonraki Arap millî cereyanına önemli katkıda bulunmuştur.

2. Kalabalık Şayh Nâşif âilesinden bâzı kimse-ler de edebiyat sâhasında şöhret kazanmıştır. Bilhassa onun esaslı bir dilci ve yeni Arapça ist-lâhların yaratılmasına hizmet etmiş bir kişi olarak, dili özleştirme hareketine katılan oğlu İbrâhîm (doğm. 2 mart 1847, ölm. 28 kânun I. 1906) tanınmış bir kişidir. O, babasının birçok eserini işlemiş veya yeniden kaleme almış ve Suriye ile Mısır'da çıkardığı mecmualarda, çoğu dille ilgili olmak üzere, epeyce makale neşr etmiştir (meselâ al-Tabîb, 1884-1885, Dozy'nin zeyline yazdığı makale 1887'de Fleischer tarafından tercüme edilmiştir; bk. *Kleinere Schriften*, III, 605-641; bilhassa *al-Bayân*, 1897-1898; bk. M. Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*, London, 1899, s. 36 v.d., 60 v.d. ve *OLZ*, 1898, I, stn. 225; *al-Ziyâ*, 1898-1906; bk. M. Hartmann, *OLZ*, 1899, II, stn. 57 v.dd., 1900; III, stn. 311-316, 340-346); edebî mektupları, ebced hesabı ile tarihleri (*Rasâ'il al-Yazıcı*, Kahire, 1920) ve şiirleri (*al-iḥd*, *ayn. yer.*, taş bas., ts.) arkadaşları tarafından derlenmiştir. Büyük eserleri, tamamlanmadan kalmıştır. İbrâhîm, bilhassa Arap matbaacılığı ile uğraşmış ve yeni harf çeşitleri ve işaretler bulmuştur. 1924'te Beyrut'ta bir heykeli dikilmiştir (bk. *Mach.*, 1924, XXII, 637 v.d.; resmi ile birlikte tanıtma yazısı için bk. *al-Mar'at al-cadîda* dergisi, nr. 8, IV, 336).

3. al-Yazıcı'nın küçük oğlu Halîl (doğm., 1858, ölm. 23 kânun II. 1889), bilhassa eski Arap çağına âit ve Arapça yazılmış ilk orijinal trajedi eseri olan *al-Muruvva va'l-vafâ*'nın müellifi olarak tanınmıştır (1876 senesinde te'lif ve 1878'de ilk defa temsil edilmiştir; birinci tabı 1884, ikinci tabı Kahire 1902); yazdığı ikinci trajedi basılmamıştır (bk. Sarkis, göst. yer., stn. 1333). O, 1881 yılında Kahire'de bir ara *Mir'ât al-Şarḥ* mecmuasını yayınlamış, daha sonra memleketine dönüp terbiyecisi olarak çalışmış ve okullar için *Kalîla va Dimna*'nın yeni bir tabını (1885) hazırlamış ve şâir olarak da *Nasamât al-avrah* külliyyâtı ile tanınmıştır (Kahire, 1888 -Brockelman, *GAL*, II, 495, not'ta geçtiği gibi 1880 değil - ve 1908): Arap halk ağzına dâir Büyük lügatı tamamlamıştır.

4. Şayh Nâşif'in Varda (doğm. 1838, ölm. 18 kânun II. 1924) adında bir de kızı olup, XIX. asırda

ilk Arap kadın yazarlarından biri olarak tanınmıştır. O, 1866 yılında Fransis Şim'un ile evlenip, daha çok Mısır'da yaşamıştır. Şiir külliyyâtı olan *Hadîkat al-Vard* (Beyrut, 1867, 1887, Kahire, ts. [1332=1913/1914])'ın üslûbu tabii babasındaki kadar kuvvetli olmamakla beraber, onun tarzında büyük bir şekil güzelliği taşır; şiirler muhtevâ bakımından tesâdüfe göre yazılmış olup, Yazıcı âilesinin tarihi için ehemmiyetsiz sayılmaz.

5. Şayh'in büyük oğlu Habîb (doğm. 15 şubat 1833, ölm. 31 kânun I. 1870) babasının bir eseri üzerine yazdığı şerh yanında, ayrıca mütercim olarak da tanınmıştır. Ölümü üzerine felçli olan babası son mersiyesini yazmıştır.

Bibliyografiya: 1. al-Şayh Nâşif için J. T. Reinaud, *De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie*, *JA*, seri V, 1857, IX, 469, 476-483; A. v. Kremer, *Nâşif al-jâziğî*, *ZDMG*, 1871, XXV, 244-247; M. Hartmann, *The Arabic Press of Egypt* (London, 1899), s. 36; Brockelmann, *GAL*, II, 494 v.d. (Kitablarının fihristi, Arapça eserlere (aş. bk.) göre, yeniden hazırlanmalıdır. nr. 7: *Histoire de l'expédition v.s. tamamıyla atılmalıdır*); CI. Huart, *Littérature arabe* (Paris, 1912), s. 407; It. Pizzi, *Lettérature araba* (Milano, 1903), s. 374; K. T. Khairallah, *La Syrie* (Paris, 1912), s. 51 v.d.; H. A. R. Gibb, *Studies in contemporary Arabic Literature*, *BSOS*, 1928, IV, 749 v.d.; G. Kampffmeyer, *Index zur neueren arabischen Litteratur*, *MSOS*, 1928, XXXI, 203; Ign. Krackowsky, *Der Historische Roman in der neueren arabischen Litteratur*, *WI*, 1930, XII, 60 v.dd.; C. Zaydân, *Tarâcim maşâhir al-şarḥ* (Kahire, 1922), II, 13-21; *ayn. mll.*, *Ta'riḥ âdâb al-luḡa al-arabiya* (Kahire, 1914), IV, 259 v.d.; L. Cheikho, *La littérature arab au XIX^{ème} siècle* (Beyrut, 1926), II, 27-35; *ayn. mll.*, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam* (Beyrut, 1924), nr. 828, s. 212 v.d.; F. Tarrâzî, *Ta'riḥ al-Şihâfat al-arabiya* (Beyrut, 1913), I, 82-89; F. A. al-Bustânî, *al-Şayh Nâşif al-Yâzîcî (al-Ravâ'î*, nr. 21), Beyrut, 1929 (eserlerinin tam sayısı ve şiirlerinden örneklerle en iyi umûmî değerlendirme); al-Ziriklî, *al-A'lâm* (Kahire, 1928), III, 1093; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* (Kahire, 1928-1930), stn. 1933-1939.

2. İbrâhîm: Brockelmann, *GAL*, II, 485, nr. 2; M. Hartmann, *OLZ*, 1905, VII, stn. 136-143; *ayn. mll.*, *Die arabische Frage* (Leipzig, 1909), s. 586, nr. 210; Gibb, *ayn. esr.*, s. 750; Kampffmeyer, *ayn. esr.*, s. 203; Krackowski, *ayn. esr.*, s. 62; C. Zaydân, *Tarâcim*, II³, s. 106-120; Cheikho, *La littérature*, II², 38-43; *ayn. mll.*, *Catalogue*, s. 106, 212, nr. 824; *ayn. mll.*, *Ta'riḥ al-âdâb al-arabiya fî'l-rub' al-avval min ḡarn*

al-işrîn (Beyrut, 1926), s. 23; Tarrâzî, *ayn. esr.*, II, 88-98; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1927-1930; al-Ziriklî, *ayn. esr.*, I, 25.

3. Halîl: Brockelmann, *GAL*, II, 495; not; Krackowski, *ayn. esr.*, s. 63 v.d.; C. Zaydân, *Tarâcim*, II³, 266-271; *ayn. mll.*, *Ta'riḥ*, IV, 240 v.d.; Cheikho, *La littérature*, II², 36 v.dd.; *ayn. mll.*, *Catalogue*, s. 212, nr. 826; al-Ziriklî, *ayn. esr.*, I, 299; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1932 v.d.

4. Varda: Brockelmann, *GAL*, II, 495, not; Cheikho, *Ta'riḥ*, s. 115 v.d.; *ayn. mll.*, *Catalogue*, s. 213, nr. 829; al-Ziriklî, *ayn. esr.*, III, 1134; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1939 v.d.; mayıs 1924'te Mayy (Maryam Ziyâda) tarafından ona tahsis edilen, umûma açık konferansların metinleri aynı yıl Kahire'de al-Balâğ matbaasında basılmıştır (62 s., portresi ile birlikte, Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1607'de zikredilmemiştir).

5. Habîb: Cheikho, *La littérature*, II², 31 v.d.; *ayn. mll.*, *Catalogue*, s. 212, nr. 825; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1931 v.d.

(IGN. KRAČKOVSKI.)

YAZICI-OĞLU. [Bk. YAZICI-OĞLU.]

YAZICI-OĞLU (veya YAZICI-ZÂDE). XV. asır Osmanlı müelliflerinden Yazıcı Sâlih'in oğulları Mehmed (Muhammed) ve Ahmed Bîcan'ın unvânıdır.

Babaları YAZICI SÂLİH B. SÜLEYMAN devlet hizmetinde kâtip olarak çalıştığı için Yazıcı (Kâtip) unvânıyla anılır. Sâlih'in adı bâzı kaynaklarda doğru olarak "Sâlih" veya "Sâlihü'd-dîn" şeklinde geçtiği halde (bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1746; *Mecelletü'n-nisâb*, 152^a; *Esmâ'ü'l-mü'ellifîn*, II, 198), bâzı eserlerde yanlış olarak "Salâhu'd-dîn" şeklinde geçmektedir (bk. Evliya Çelebi, *Seyâhat-nâme*, V, 320; *Kunhu'l-aḥbâr*, V, 237; *OM*, III, 307; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, s. 389); Fuad Köprülü "Anadolu'da Türk dili ve edebiyatı'nın teşkâtülü", *Yeni Türk mecmuası*, sayı V, s. 378; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 538). XVII. yüzyıl şâir ve hattatlarından İbrâhîm Cevrî de *Şemsiye*'yi tâdil sûretiyle yazdığı manzum *Melhame*'sinde Yazıcı Sâlih'in adını "Salâhu'd-dîn" şeklinde almıştır (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Hazine, nr. 478, 1b), *İslâm Ansiklopedisi* [bk. mad. AHMED BİCAN]'nda ise "Sâlih veya "Salâh al-Dîn al-Kâtib, Salâhaddin" şekillerinde tereddütli olarak belirtilmiştir. F. Babinger de "Yazıcı-oğlu" maddesinde müellifin adını "Salâh al-Dîn" şeklinde tesbit edip, Bolulu olduğunu, ömrünün büyük bir kısmını Ankara'da geçirdikten sonra, buradan ayrılıp, Malkara'ya bağlı Kadıköyü'nde yerleştiğini, hattâ büyük oğlu Mehmed'in burada dünyaya geldiğini bildirmiş [bk. *EI*, mad. YAZICI OĞLU], böylece Yazıcı Sâlih'i, Hacı Bayram Veli'nin müridlerinden Salâhu'd-dîn-i Bolevî (bu şahıs için bk. *Şakâ'ik tercümesi* s. 96) ile karıştırmıştır.

Halbuki bizzat kendisi *Şemsiye* (Süleymaniye, Pertevniyal, nr. 136a) 'sinde adının "Sâlih" olduğunu şübheye yer bırakmayacak şekilde tasrih etmiştir. Kaynakların böyle bir hataya düşmelerine, *Şemsiye* 'deki bazı beyitlerde "Sâlihü'd-din" yerine vezin gereği kullanılan yanlış imlâ sebep olmalıdır. Ayrıca Yazıcı-oğlu Mehmed de, gerek *Muhammedîye* " (bk. Vakıflar nüshası, ketebe kaydı) 'sinde, gerekse diğer eserlerinde (meselâ bk. *Mağârib al-zamân*, Ayasofya Kütüp., var. 3a) künyesini "Mehmed b. Sâlih b. Süleyman" şeklinde belirtmekle babasının adının "Sâlih" olduğunu açıkça bildirmiştir.

Yazıcı Sâlih'in ailesi hakkında kesin bir bilgiye sâhip değiliz. Kat'i olarak bilinen, Yazıcı-oğlu Mehmed'in, yukarıda işaret edilen kayıttan da anlaşılacağı gibi, Sâlih'in babasının Süleyman olduğudur. Yazıcı Sâlih'in doğum yeri ve yılı hakkında kaynaklarda birbirini tutmayan bilgiler vardır. Gelibolu 'lu Âli, onun, doğum yerinin muhtemelen Ankara veya Anadolu kasabalarından biri olduğunu kaydeder (bk. *Kunh al-aḥbâr*, V, 237). Yazıcı Sâlih'in, eserini, Ankara 'da yaşayan Devlet Han âilesinden İskender b. Hacı Paşa namına kaleme almış olması (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 538), Âli 'ye onun Ankara 'lı olduğunu düşündürmüş olabilir. Aslen Gelibolu 'lu olmayıp, buraya sonradan gelerek yerleştiği söylenebilir. Nitekim *Muhammedîye* 'deki "Anuñ seogüsine idüp tavattun-Gelibolu 'da kılınışdum temekḥḥün" beyti de (bk. Vakıflar nüshası, var. 322a) bunu te'yid etmektedir.

Eserlerinden, zamanının geçerli ilimlerine vakıf olduğu, ayrıca yaptığı tercümelerden de Arapça ve Farsça 'yı mükemmel bildiği ve kendisinin iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Bunu, onun Bursalı M. Tâhir 'in kaynak zikretmeden Yazıcı Sâlih'in, Fâtih'in ikinci cülûsunda Karaman-oğlu İbrâhim Bey 'e gönderilen Kassâb-zâde Mahmûd Paşa 'nın oğlu Ali Bey 'e hocalığı da te'yid etmektedir (bk. *OM*, III, 309). 1030 (1621) tarihli bir *Şemsiye* nüshasının zahriyesinde, onun vezir Mehmed Paşa 'nın kardeşi Ali Bey 'in hocası olduğu kayıtlıdır. 811 (1408) 'de yazdığı *Şemsiye* 'yi Murad II. 'in veziri İskender b. Hacı Paşa 'ya ithaf etmiştir (bk. Millet Kütüp. nüshası). Gibb (*ayn. esr.*, s. 390) 'e göre de eser, hâmisî Hacı Paşa 'ya değil, Kassâb-oğlu 'na ithaf edilmiştir.

Şemsiye 'nin "Sebeb-i te'lif" bölümündeki beyitlerden Yazıcı Sâlih'in 775 (1373) tarihinden itibaren hizmetinde bulunduğu Ali Bey 'i çok sevdiği anlaşılmaktadır (bk. Pertevniyal nüshası, var. 9a-b). Derviş-meşreb, kanâat ve tevekkül sâhibi bir zât olduğu, *Şemsiye* 'sinden anlaşılan Yazıcı Sâlih'in doğumu gibi, ölüm yılı da belli değildir. *Şemsiye* 'sini 811 (1408) tarihinde tamamladığında yaşlılık çağında bulunan Yazıcı Sâlih bir süre sonra Gelibolu 'da vefat etmiş olmalıdır. Mezarı, muhtemelen

şimdi mescid olarak kullanılan Yazıcı-oğlu mezarlığı 'nın kapalı kısmındadır (bk. Âmil Çelebioğlu, *Yazıcı Salih ve Şemsiye 'si*, *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı 1, s. 177; *OM*, III, 309). Evliya Çelebi (bk. *Seyahat-nâme*, V, 320) 'nin onun mezarını Sofya 'da göstermesi doğru değildir. Zîrâ Sofya 'daki-nin babasının adı Süleyman değil, Şucâ' al-Din 'dir.

Eserleri: Âli (*Kunh al-aḥbâr*, V, 237), Yazıcı Sâlih 'in *Şemsiye* adlı bir tek eseri bulunduğunu kaydeder. Evliya Çelebi ise, ayrıca "Risâla fi 'l-tib, *Sab' al-maṣnâ* ve *Tâ'bir-nâme* adlarında başka eserlerinin de bulunduğunu kaydeder (bk. *Seyahat-nâme*, V, 320; *OM*, III, 308). Ancak bunların her hangi bir nüshasına rastlanmamıştır. *Şemsiye* ve *Malhama*, *OM* (göst. yer.) 'de aslında tek eser olduğu halde iki ayrı eser olarak gösterilir.

Şemsiye: 881 (1408) 'de remel bahrinde (fâilâtun fâilâtun fâilât; bk. Nuruosmâniye nüshası, var. 165a) astrolojiye dâir yazılmış bir mesnevidir. Üç bölüme ayrılabilen eserin birinci bölümü (bk. Pertevniyal nüshası, var. 1b, 12a) kâinatın yaratılışı, peygamberleri, son Peygamber Muhammed 'in sıfat ve medhi, ilk dört halifenin medhiyle "Sebeb-i te'lif" kısmını, ikinci bölümü (var. 12a-106a), her bâbı bir aya tekabül eden on iki bâb ve yirmi beş fasıldan ibâret olup, her bâbda o ay içinde meydana gelen tabiat hâdiseleri ve neticeleri anlatılır. Üçüncü bölümü (var. 106a-136a) ise, çeşitli fasıllardan ibâret olup, ayın menzilleri, yıldızların ahvâli, seyyârelerin devri, her ayın günlerinin husûsiyetleri, bu günlerin uğurlu ve uğursuz yönleri, bu günlerde yapılması gereken ve gerekmeven işleri ihtivâ eder.

Yazıcı Sâlih yaşlılık veya olgunluk çağında ikmâl ettiği eserini yukarıda da işaret edildiği gibi İskender b. Hacı Paşa b. Nâsiri 'd-din b. Hüsrev Şâh namına kaleme almıştır (bk. *Osmanlı Tarihi*, I, 538; *OM*, III, 309).

Eserin adı "*Şemsiye*" olarak metnin başında ve sonunda tasrih edilmiştir (bk. Pertevniyal nüshası, var. 12a, 114a). İbrâhim Cevri, kendi *Melhame* (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Hazine Bl. nr. 478 var. 1b) 'sinde *Şemsiye* 'nin Farsça 'dan tercüme olduğunu, vezin, kafiye ve ifâde bakımından hatalarla dolu bulunduğunu bildirir. Bursalı M. Tâhir (*OM*, III, 308) de hemen hemen aynı görüşü ileri sürmektedir. Böylece *Şemsiye* 'nin kısmen te'lif, kısmen de çeşitli kaynaklardan tercüme ve derleme yoluyla tertib edilmiş bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, müellif de faydalandığı kaynakların ve şahısların adlarını tasrih etmekten kaçınmamıştır. Yazıcı Sâlih 'in büyük ölçüde Şayḥ Ḥakim Abu 'l-Fazl Hubayş b. İbrâhim b. Muhammed al-Tiflîsi 'nin, *Malhama-i Dâniyâl va bayân al-nucûm* (bk. Zabih Allâh Şafâ, *Târîḥ-i adabiyât dar İrân*, Tahran, 1347, s. 261, 318 998) adlı eserinden faydalandığı, *Şemsiye* 'nin bâzı

kısımlarından anlaşılmaktadır. *Şemsiye*, müellifin oğlu Ahmed Bican tarafından Gelibolu 'da "*Bustân al-ḥaḳā'ik*" adıyla yer yer manzum olmak üzere nesre çevrilmiştir (yazma nüshaları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Revan, nr. 1751; Millet Kütüp., Şer'iye, nr. 561).

Şemsiye 'nin dili, oldukça sâdedir. Edebî bakımdan pek değerli olmamakla beraber, XV. yüzyıl Türkçe 'sinin bir mahsülü olması ve kendi türünde ilk manzum eser sayılması bakımından mühimdir.

YAZICI-OĞLU MEHMED: Yazıcı Sâlih 'in büyük oğlu olup, Murâd II. devri şâirlerindendir. Kâtip Çelebi 'de doğru olarak babasının adı ile birlikte "Muhammed b. Sâlih" şeklinde zikredilir (bk. *Keşfü 'z-zünûn*, II, 1746). Doğum yeri ve yılı belli değildir. Bâzı müelliflerin aksine (bk. *Tuhfat al-mucâhidîn*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. 2293, var. 497b), aslen Gelibolu 'lu olmadığı gibi, orada da doğmuş değildir. *Muhammedîye* 'sinde Gelibolu 'yu vatan edindiğini açıkça bildirir (ayrıca bk. *Keşfü 'z-zünûn*, göst. yer.). F. Babinger ise, onun Malkara 'ya bağlı Kadı-köyü 'nde doğmuş olduğunu kabûl etmektedir [bk. *EI*, mad. YAZICI-OĞLU]. Şem'dâni-zâde (bk. *Mür 'i 't-tevâriḥ*, s. 446) onun Hacı Bayram halifelerinden olup, Ankara 'da doğduğunu, daha sonra Gelibolu 'ya yerleşip, orada vefat ettiğini kabûl etmektedir (ayrıca bk. Gibb, *ayn. esr.*, s. 391). Bununla beraber Ankara 'da doğduğuna dâir rivâyetler doğru değildir. Ancak burada yaşadığı da kesindir (bk. *Tâcü 't-tevâriḥ*, I, 40; *Şaḳā'ik tercümesi*, s. 127). Bursalı İsmâil Hakkı ise, *Muhammedîye* şerhi (bk. *Faraḥ al-rûḥ*, II, 236) 'nde onun Malkara 'ya bağlı Kadı-köyü 'nde doğduğunu kabûl eder. Onun Kadı-köyü 'nde doğduğu (ayrıca bk. *Muhammedîye* [İstanbul, 1298] başındaki "*Menâkıḥ-ı mü'ellif*" kısmı; *OM*, I, 194; Âmil Çelebioğlu, *Yazıcı-oğlu Mehmed ve Muhammedîye 'si*, İstanbul, 1970, *İslâmî İlimler Fakültesi Doktora tezi*, nr. 1, s. 14), netice olarak âilesinin Ankara 'dan Gelibolu 'ya gelip yerleştiği ve kendisinin de Gelibolu 'da değilse bile, civârında bir yerde dünyaya geldiği söylenebilir.

Büyük bir ihtimâlle, ilk tahsilini babasından almış bulunan Mehmed, sonradan 'Ali b. 'Abd Allâh İbn Ahmed Zayn al-'Arab diye tanınan ve *Maṣâbiḥ al-Sunna* 'yi şerh eden (bk. *Keşfü 'z-zünûn*, II, 1699; mezarı için bk. Serap Önder, *Gelibolu 'da Türk mimarî eserleri*, s. 20) bu zâta, mükemmel Arapça bilgisini borçlu olduğunu *Muhammedîye* 'sinde açıkça belirtir. Son üstadı ise, Haydar-i Hvâfi adlı birisidir. Yazıcı-oğlu Mehmed başka hocalardan da faydalanmış olabilir. Matbû *Muhammedîye* (İstanbul, 1306, s. 1) 'nin "*Menâkıḥ-ı mü'ellif*" kısmında, bilgisini artırmak için Fars ve Mâverâünnehr 'e gittiğini, birçok yer dolastığını, zamanın şeyhlerinden Haydar-i Hvâfi gibi kimselerin meclislerine katıldığını anla-

tır. *OM* (I, 194 v.d.) 'nde ise, onun asıl hocasının Hacı Bayram-ı Velî olduğu ve Murad II. tarafından, Konya 'nın Osmanlı hâkimiyetine geçtiğini bildirmek üzere Mısır 'a gönderildiği kayıtlıdır. Ancak Hacı Bayram-ı Velî 'yi, sâdece tasavvuf sâhasında onun üstâdı saymak gerekir (*Şaḳā'ik tercümesi*, s. 127; *OM*, III, 307; *Tâcü 't-tevâriḥ*, göst. yer.). O, Murad II. (824-855=1421-1451) 'in isteği üzerine Edirne 'ye giderken (bk. *Samarat al-fu'âd*, s. 233-238) Gelibolu 'ya uğrayan Hacı Bayram-ı Velî ile bu son şehirde tanışmıştı. Esâsen bu sıralarda muhtelif dinî konularda kendisine baş vurulan bir kimse idi.

Yazıcı-oğlu Mehmed, *Muhammedîye* 'sinde kuvvetli te'siri altında kaldığı şeyhi ve müridi Hacı Bayram-ı Velî 'den takdir ve saygı ile bahseder (bk. *Tâcü 't-tevâriḥ*, I, 40). Esâsen kardeşi Ahmed Bican da çok takdir edip, hürmet beslediği ağabeyinin Hacı Bayram 'ın sırrı olduğunu, kendisinin de sâhib-sır kıldığını tasrih eder (bk. *En-vâr al-âşîḳîn*, Süleymaniye Kütüp., Hasip Efendi, nr. var. 2b, 4b).

Yazıcı-oğlu Mehmed Gelibolu 'da 855 (1451) 'te vefat etti (*Tuhfat al-mucâhidîn*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. var. 497b; *Kaşf al-zunûn*, II, 1746; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 195). Aynı yıl Murâd II. da vefat etmiştir. Müstakim-zâde, Yazıcı-oğlu Mehmed 'in *Muhammedîye* 'sini 853 (1449) yılında tamamladığını ve 855 (1451) yılının rebiul-evvel ayında vefat ettiğini bildirir (Müstakim-zâde, *Macallat al-nişâb*, Hâlet Efendi Kütüp., nr. 628 var. 287b). Mezarı Gelibolu 'nun dışında İstanbul yolu üzerinde olup, Ahmed Bican 'ın mezarı onun yakınındadır (*Nafahât*, trc. Lâmi 'î Çelebi, s. 691). Kabri öteden beri bir ziyaretgâh olmuştur. 1256 tarihli bir kitâbeden bu yandaki (câmi) türbenin Abdülmecid zamanında tâmir gördüğü anlaşılmaktadır (R. C. Ulunay, *Takvîminden bir yaprak*, *Milliyet*, 26. 5. 1968). Türbenin bulunduğu sâha vaktiyle Yazıcı-oğlu mezarlığı diye anılırken, bugün Yazıcı-oğlu Fidanlığı adını almıştır (Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 50).

Âli (*Kunh al-aḥbâr*, V, 236 v.d.), onun evli ve çocukları olduğundan bahseder. Ayrıca Müdâmi lekabı ile anılan Kara Memî Çelebi 'nin de Yazıcı-oğlu 'nun akrabası olduğu anlaşılmaktadır (Âşık Çelebi, *Maṣā'ir al-ṣu'arâ*, Millet Kütüp., tarih, nr. 772, var. 149a).

Çile-hânesi: Yazıcı-oğlu Mehmed 'in rivâyetlere göre iki ilâ sekiz yıl kaldığı çile-hânesi (Bursalı İsmâil Hakkı, *Faraḥ al-rûḥ*, I, 145) Gelibolu 'da namazgâh yöresinde Hamza-koyu sâhilinde büyük bir kaya blokuna oyulmuş birbirini içinden diğerine geçen iki hücreden ibârettir. Şifahî rivâyetlere göre, kardeşi Ahmed Bican 'ın hücresi de üstte imiş (bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 320; Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 43).

Tekkesi ve mescidi: Hacı Bayram-ı

Veli'den hilâfet aldığı anlaşılan Yazıcı-oğlu Mehmed'in, Gelibolu'da (Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 318) ve ondan sonraki devirlerde faal halde bulunan bir tekkesi mevcut idi (bk. *Şakā'ih tercümesi*, s. 128; *Tuhfat al-mücâhidin*, Nuruosmâniye Kütüp., var. 498^a). Şifahî rivâyetlere göre, bu tekke 1940-1945 yılları arasında Vakıflar idâresince bir şahsa satılmış, bu şahıs da harap halde bulunan binayı tamamen yıktırmıştır (bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 45).

Yazıcı-zâde Mehmed Efendi, eserlerinde sağlam bir din bilgisine sâhib, alçak gönüllü, sûfi mizacı bir zât olarak görülür.

Yazıcı-oğlu Mehmed'e göre, hakikatin aslı inandırıcıdır. Dünya ve âhirette sevginin timsâli Peygamber'dir.

Eserleri: Yazıcı-oğlu Mehmed'in başlıca eserleri şunlardır:

1. *Muhammedîye*: Türk dinî-destânî edebiyatının mühim eserlerinden biri olup, mesnevî tarzında yazılmış dokuz bin küsur beyitten ibârettir. Eserde 24 tercî-bend, bir terkîb-bend ve kıt'alar bulunmaktadır. Kardeşi Ahmed Bican'ın kendisinden dinî konuda bir eser yazmasını istemesi üzerine, Mehmed Efendi, *Mağârib al-zamân* adlı eserini yazmış, büyük bir ihtimâlde de, bu Arapça eserden faydalanamayanların ısrarı üzerine de cemâziyelâhr 853 (ağustos 1449)'te Gelibolu'da *Muhammedîye*'yi nazmetmiştir (*Anvâr al-âşîkîn*, Hasib Efendi Kütüp., var. 284^{a-b}; *Farah al-rûh*, I, 10). Ahmed Bican (*Anvâr al-âşîkîn*, var. 284^a)'nın ifâdesine göre, o eserine 850 (1446)'de başlamış ve 1 muharrem 853 (24 şubat 1449)'te bitirmiştir. *Muhammedîye*'den önce XIII. ve XIV. asırlarda Anadolu'da yerleşmiş bir mesnevî geleneği mevcuttu. Bu devirlerdeki mesnevîler daha çok tercüme şeklinde idi. XV. asırda bu te'sirden uzaklaşıp, orijinal eserlerin verildiği görülür. *Muhammedîye*'nin bu bakımdan edebiyatımızda ehemmiyetli bir yeri vardır. Konusu ve ifâdesi bakımından halkın dinî inançlarına tercüman olduğu için geniş bir kitleye hitab eden *Muhammedîye*, Süleyman Çelebi'nin *Vasîlat al-nacât* (*Mevlîd*)'ı gibi, asırlardır Türk halkı tarafından sevilmiş, takdir görmüş ve evlerde *Muhammedîye* okumak bir âdet hâline gelmiştir (bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 318; *OM*, III, 307).

Muhammedîye, başlıca üç bölüme ayrılabilir: 1. Yaratılış, 2. Peygamber'in hayatı, savaşları, mucizeleri ve yakınları, 3. Kıyâmet alâmetleri ile ahiret hayatı.

Muhammedîye'nin müellif hattı (853 = 1449) nüshası (bk. Vakıflar Genel Müdürlüğü, Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüp., nr. 431/A) dışında İstanbul, Anadolu ve Avrupa kitaplıklarında çeşitli yazma nüshaları ile değişik tarihlerde yapılmış baskıları mevcuttur (bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 80-119).

Muhammedîye'ye yapılan başlıca şerhler şunlardır: 1. Bursalı İsmâil Hakkı (ölm. 1137=1725/1726), *Farah al-rûh*, şârihin kendine âit 519 ilâhîsini de içine alan bu şerhin, pekçok yazma nüshası olup, birçok defalar da basılmıştır. İlk cildi 1105 (1693)'te tamamlanmış olan bu eserin 900 varak hacmindeki müellif hattı nüshası Bursa'da bulunmaktadır (bk. İl Halk Kütüp., genel nr. 59, 60, 61; İstanbul kitaplıklarındaki nüshaları için bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 311). Bulak basımı 1252 tarihini taşımaktadır.

2. *Esrî'nin şerhi*: 1000 (1591) yılında Eğriboz (Ağrıboz) adasındaki Kızıl-Hisar'da vefat eden Mehmed Yûsuf Efendi (Esrî Mehmed Efendi)'nin şerhidir (bk. *OM*, II, 24). Bu şerh, eserin sâde bir dille nesre çevrilmiş şeklidir (nüshası için bk. Nuruosmâniye Kütüp. nr. 2581).

Muhammedîye'ye yazılan başlıca nazîreler de şunlardır: 1. Yusuf veya Yûsuf-ı Bîcâre'nin aynı adı taşıyan naziresi: Ankara'da yerleştiği anlaşılan bu zât, eserinin "*Hâtîmat al-kitâb*" bölümünde *Âdâb al-fâlibîn* ve *Reh-nümâ* adlarında başka eserlerinin de bulunduğunu, Yazıcı-oğlu Mehmed'in eserlerinin karışık vezinde ve yer yer anlaşılması güç beyitler ihtivâ ettiğini, kendisinin de Yazıcı-oğlu Mehmed'in faydalanmış olduğu kaynaklardan yararlandığını, eserinde daha sâde bir dil ve tek bir vezin kullandığını, yer yer mensup olduğu Halvetî tarikatı hakkında bilgiler verdiğini ve nihâyet 923 (1507)'te eserini tamamladığını, beyit sayısının 11.690 olduğunu bildirir (bk. İstanbul Üniv. Kütüp., nr. TY 4051).

2. *Mahmûdîye*: 911 (1505) tarihinde vefat eden Şeyh Bedreddin el-Kadî Mahmud b. eş-Şeyh Muhammed b. Tanrıvermiş'in naziresidir. Elli bâb olan bu eser, Bayezid II.'e ithaf edilmiştir (bk. *Kaşf al-zunûn*, II, 1619).

3. *Kaside-i Nûtiye*: Abdurrahim Fedâî'nin (ölm. 1303=1885) naziresi olup, 1.000 beyit kadardır (bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 304-308).

AHMED BİCÂN, Yazıcı-oğlu Mehmed'in küçük kardeşi olup, Bican lekabıyla tanınmıştır (bk. *Nişancı Tarihi*, Fâtih nüshası, var. 27b; *Şakā'ih tercümesi*, s. 128; *OM*, I, 16). Bu lekab kendisine aşırı derecedeki riyazeti neticesinde cansız denecek kadar zayıflamış olması sebebiyle verilmiştir. O da ağabeyi gibi, sonradan Gelibolu'ya yerleşmiştir (bk. *Tâcü't-tevârih*, I, 40).

2. *Mağârib al-zamân li-gurûh al-aşyâ fi'l-ayn va'l-iyân*: *Muhammedîye*'den önce Arapça olarak te'lif edilmiş olan bu eser, hem *Muhammedîye*'nin, hem de kardeşi Ahmed Bican'ın *Anvâr al-âşîkîn* adlı eserinin kaynağı olmuştur; hattâ bir hakıma *Muhammedîye* bu eserin manzum, *Anvâr al-âşîkîn* ise, mensur serbest tercümesi sayılır. Nitekim bu husus hem Yazıcı-oğlu Mehmed'in,

Muhammedîye ("*Hâtîmat al-kitâb*" bölümünde, *Anvâr al-âşîkîn*, Hasib Efendi Kütüp., var. 284^{a-b})'de açıkça belirtilir.

Kâtib Çelebi, Yazıcı-oğlu Mehmed'in hadis-i kudsilere toplayıp şerh ettiğini, Hacı Bayram-ı Veli'nin irşadından sonra da Şagâni'nin *Mağârib al-anvâr*'ına nazîre olarak *Mağârib*'i yazdığını bildirir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1746). Başlıklardan da anlaşılacağı gibi eser, kâinatın yaratılışı, peygamberler, melekler v.s. içine alır (İstanbul kitaplıklarındaki nüshalar için bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 275-280).

3. *Şarh-i Fuşûş al-hikâm*: Muhyî'l-Dîn 'Arabî [b. bk.]'nin *Fuşûş al-hikâm* adlı eserinin küçük hacimde ve güzel bir üslûbla Arapça muhtasar şerhi (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1263; *Tâcü't-tevârih*, I, 40; *OM*, I, 195, dip not: 1) olup, 855 (1451)'te yazılmıştır. Bazı nüshalarının sonunda 62 veya 63 beyitlik Arapça müstezad şeklinde bir "*Kaside-i Rabbâniyye*" mevcuttur (bk. Pertev Paşa nüshası, var. 80a-b). Ahmed Bican'ın bu eserden yapmış olduğu serbest tercüme "*Muntehâ*" adıyla anılmaktadır. Şerhin nüshaları için (bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez.*, s. 282-285).

Kaynaklar Yazıcı-oğlu Mehmed'in bu üç eserin den başka bir de "*Sûre-i Fâtîha tefsiri*" bulunduğunu kaydedirler (mesela bk. *Şakā'ih tercümesi*, s. 128). Evliya Çelebi onun bir de "*Saltuk-nâme*"'si bulunduğunu haber verir (bk. *Seyahatnâme*, III, 366). Ancak bu esere şimdiye kadar tesadüf edilmemiştir.

Muhtemelen o, ağabeyi gibi, ilk tahsilini babası Yazıcı Sâlih'ten almıştır. İyi Arapça bilmesi onun da ağabeyi gibi muntazam bir tahsil gördüğünü göstermektedir. Ancak ilmi seviyesinin ağabeyi derecesinde olmadığını bizzat kendisi de ifâde etmektedir. Başlangıçta rindâne bir hayat süren (bk. *Kunh al-ahbâr*, V, 237) Ahmed Bican sonradan tevbe edip kendisini zühed ve takvâya vermiştir. Bunda ağabeyi Yazıcı-oğlu Mehmed'in (bk. Hasib Efendi, *Silk al-la'al*, Üniv. Kütüp. nüshası, var. 135b) veya Hacı Bayram-ı Veli'nin (*Menâkıb-ı ahvâl-i Melâmiye*, Millet Kütüp. nüshası, var. 8b) rolü olmuştur (ayrıca bk. *Nafahat al-Uns*, trc. Lâmi'i Çelebi, s. 691).

Ahmed Bican'a atfedilen ve rivâyete göre, ağabeyi Yazıcı-oğlu Mehmed'inin üzerinde bulunan çilehâne bugün mevcut değildir.

Ahmed Bican'ın ölüm tarihi ihtilâfıdır. 859 (1455; bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1746) veya 860 (1456) tarihleri arasında vefat ettiği kaydedilir (bk. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, s.392; *EI*, mad. YAZICI-OĞLU; *Türk Ansiklopedisi*, mad. AHMED BİCÂN) ise de, *Muntehâ* (Bursa Arkeoloji Müzesi Kütüp., E 74/235, var. 165b) adlı eserinin sonundaki bir kayıttan, onun 870 (1465) yılında hayatta olduğu, dolayısıyla vefatının da bu tarihten sonraki bir

zamanda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Gelibolu'da ağabeyi Yazıcı-oğlu Mehmed'inin yanında bulunan mezarı (bk. *OM*, I, 17) eskiden beri ziyaretgâh olarak kabul edilir (bk. *Seyahatnâme*, V, 320; *Şakā'ih tercümesi*, s. 128). Evliya Çelebi'nin Ahmed Bican'ın Sofya'ya göçtüğüne ve orada *Anvâr al-âşîkîn* adlı eserini tamamlayıp öldüğüne ve Sofya'nın Kuru-bağları'na gömüldüğüne dair rivâyeti gerçekle bağdaşmaz. Zîrâ müellif (bk. *Seyahatnâme*, III, 147), *Anvâr al-âşîkîn* adlı eserini Gelibolu'da tamamladığını açıkça ifâde etmektedir (bk. Hasib Efendi nüshası, var. 2b). Bu rivâyetin yanlışlığına Bursalı M. Tâhir de işaret etmiş bulunmaktadır (bk. *OM*, I, 17, dip not 1).

Ahmed Bican eserlerinde edebî olmaktan çok, öğreticidir. Onun maksadı daha çok hakikat ve şeriat inceliklerini cem' etmek, dünya ve âhiret esrârına yol bulmaktır (bk. *Munteha*, var. 3^a). Daha çok Arapça ve Farsça eserlerden yararlanan Ahmed Bican bir mütercim hüviyeti ile karşımıza çıkmaktadır. Eserlerinde dili oldukça sâde ve akıcıdır. Yer yer secî'li olan cümleleri kısadır. Devrik cümlelerin en güzel örneklerine eserlerinde rastlamak mümkündür.

Eserleri: Ahmed Bican'ın elimizde bulunan eserleri şunlardır: 1. *Anvâr al-âşîkîn*. Eserlerinin en meşhuru ve en çok okunanı olup, beş bâb üzere tertib edilmiştir. Kardeşi, Yazıcı-oğlu Mehmed'in *Mağârib al-zamân* adlı Arapça eserinin Türkçe'ye serbest ve mensur tercümesinden ibâret olan *Anvâr al-âşîkîn*'in pek çok yazma ve basma nüshaları bulunmaktadır. En iyi nüshası 1026 (1617) tarihinde Mustafa b. Abdillâh tarafından istinsah edilmiş olanıdır (Hasib Efendi Kütüp., nr.?). Ahmed Bican'ın, bu eserini 853 (1449)'te tamamladığı ileri sürülürse de (bk. *Muhammedîye*, s.2; krş. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, s.403), kendisi eserini Gelibolu'da 850 (1446)'de Murâd II.'in Kosova savaşı sırasında tercüme başladığını ve Fâtih'in pâdisahlığı devrinde 855 (1451) yılının muharrem ayında tamamladığını bildirir (bk. *Anvâr al-âşîkîn*, Hasib Efendi nüshası, var. 284b-285^a). Eser, İstanbul (1261, 1291), Bulak (1300) ve Kazan (1861)'de basılmıştır.

2. *Acâ'ib al-mahlûkât*: Eser, Zakariyâ b. Muhammed b. Mahmûd al-Kazvîni'nin aynı adlı Arapça eserinin hülâseten tercümesidir. Kozmografya, coğrafya ve biyolojiye dair konuları ihtivâ eden eser, 857 (1453) yılında Gelibolu'da kaleme alınmıştır (bk. *Osmanlı Tarihi*, II, 598; F. Taeschner, *Osmanlılarda Coğrafya*, *TM*, II, 276). Eserin ayrıca Avrupa kütüphanelerinde de yazma nüshaları mevcuttur.

3. *Dürr-i meknûn*: On sekiz bin âleme işaret olarak on sekiz bâbdan müteşekkil olan bu eserde, daha ziyâde peygamberlerle, kıyâmet ahvâli anlatılır (*OM*, I, 17). Âyet, hadis, temsil ve hikâye-

lerle süslenen derleme bir eserdir. Bunun da, ayrıca Avrupa kütüphanelerinde yazma nüshalarına rastlanmaktadır.

4. *Kitâb al-muntahâ al-müstahâ 'ala'l-Fuşûş*: Yazıcı-oğlu Mehmed'in *Fuşûşu'l-hikâm* şerhinin serbest bir şekilde tercümesinden ibâret olan bu eser, Peygamber kıssalarından, ilk dört halifeden, bâzı velîlerin menâkıbından bahseder.

5. *Bustân al-hakâ'ik*: Babası Yazıcı Sâlih'in *Şemsiye* adlı eserinin, yer yer nazımla karışık serbest bir şekilde nesre çevrilisinden ibârettir. Ahmed Bican bu eserini hayatının sonuna doğru, muhtemelen 870 (1465)'ten sonra tamamlamış olmalıdır.

Uzunçarşılı'nın (*Osmanlı Tarihi*, I, 528), Ahmed Bican'a atfettiği "*Ahmedîye*" adlı eser, aslında XVIII. yüzyıl şâirlerinden Diyarbekirli Ahmed Mürsid (ölm. 1760)'e aittir.

Bibliyografya: Aşık Çelebi, *Maşâ'ir aş-şu'arâ*, Millet Kütüp., Tarih nr. 772; Âli, *Kunh al-ahbâr* (İstanbul, 1277), I-V; Taşköprü-zâde Ahmed, *al-Sağâ'ik al-Nu'maniye* (trc. Mecdi Efendi), İstanbul, 1269; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (İstanbul, 1270); Bağdadlı İsmail Paşa, *Hâdiyat al-'Arifin Asmâ' al-mu'allifin va âşâr al-muşannifin* (İstanbul, 1955), II; Hasib Efendi, *Silk al-la'âl*, İstanbul Üniv. Kütüp., TY nr. 104; Mehmed Sa'deddin Efendi, *Tâcû't-tevârîh* (İstanbul, 1279); Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin, *Macallat al-nişâb* (Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi nr. 628; ayn. mill., *Menâkıb-ı ahval-i Melâmiye*, Millet Kütüp., Şer'iyye nr. 105; *Nişancı Tarihi*, Süleymaniye Kütüp., Fatih nr. 4234; *Nafahât al-uns* (trc. Lâmi'i Çelebi), İstanbul, 1270; Esirî Mehmed Efendi, *Muhammedîye şerhi*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. 2581; Seyh Süleyman Köstendili, *Bahr al-vilâya*, Süleymaniye Kütüp., H. Hüsnü Paşa nr. 579; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1314/1315), III, V; Sarı Abdullah Efendi, *Şamarât al-fu'ad fi mabda' va'l-ma'ad* (İstanbul, 1288); Âli Efendi, *Tuhfat al-mucâhidin*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. 2293; F. Taeschner, *Osmanlılarda Coğrafya, TM* (İstanbul, 1929), II, 276-314; Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul, 1934); ayn. mill., *Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatı'nın Tekâmülü*, *Yeni Türk Mecmuası* (İstanbul, 1933), sayı. 5; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmîler* (İstanbul, 1931); Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde ilim* (İstanbul, 1943); Sa'deddin Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri* (İstanbul, 1940); Mehmed Ali Aynî, *Hâci Bayram-ı Velî* (İstanbul, 1343); Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi, *Mürî't-tevârîh* (İstanbul, 1338; nşr. Münir Aktepe, İstanbul, 1976, I; İstanbul, 1978, II A); Serap Özler, *Gelibolu'daki Türk mimarî eserleri*

(İstanbul, 1967, İstanbul Edebiyat Fakültesi San'at Tarihi Seminer Kütüp., mezuniyet tezi), nr. 200; Âmil Çelebioğlu, *Yazıcı Salih ve Şemsiyye'si*, *İslâmî İlimler Dergisi* (Erzurum, 1976), sayı 1, s. 171-218; ayn. mill., *Yazıcı-oğlu Mehmed ve Muhammedîye'si* (İstanbul, 1970), basılmamış Doktora Tezi, nr. 1; Bursalı İsmâil Hakkı, *Farah al-rûh* (Bulak, 1252, İstanbul, 1298), I-II; Müellif nüshası, Bursa İl Halk Kütüp., Genel nr. 59, s. 60 v.d.); ayn. mill., *Silsile-i tarih-i Celvett* (İstanbul, 1291); Bursalı Mehmed Tâhir, *OM* (İstanbul, 1333), III; E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, 1900); Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fâtih Devri Mimarî Eserleri* (İstanbul, 1953); İ. A. mad. AHMED BİCAN; E. I. mad. YAZICI-OĞLU; *Türk Ansiklopedisi* madd., AHMED BİCAN, AHMED MÜRSİD.

(ÂMİL ÇELEBİOĞLU - KEMAL ERASLAN.)

YAZİD B. 'ABD AL-MALİK. [Bk. YEZİD B. ABDÜ'L-MELİK.]

YAZİD B. MU'ÂVİYYA. [Bk. YEZİD B. MU'ÂVİYYE.]

YAZİD B. MUHALLAB. [Bk. YEZİD B. MÜHELLEB.]

YAZİDİ. [Bk. YEZİDİLER.]

YAZÖRİ. [Bk. YAZÖRİ.]

YAZÖRİ. YAZÖRİ, ABÜ MUHAMMAD AL-HASAN B. 'ALİ: Fâtımî halifesi al-Mustanşir Bi'llah'ın veziri ve baş-kadısı. Babası Filistin'de Renile civarında küçük bir şehir olan Yazür'da yaşayan varlıklı bir kimse idi. Yazürî, doğduğu şehirde kadılığa başladı. Bu vazifesi sırasında Mısır baş-kadısının yaptığı bir haksızlığı bildirerek, Mustanşir'in annesinin hizmetinde bulunan bir subayın dikkatini üzerine çekti ve muhtemelen bundan dolayı subay rütbesi ile başkente nakledildi.

Halifenin annesinin kâhyası yahudi Abû Sa'd al-Tustarî'nin 439 (1047/1048)'da öldürülmesinden sonra, Yazürî onun yerine tayin edildi. Onun ihtirâsı çok geçmeden kendini gösterdi. Zîrâ baş-vezir Abû'l-Barakât al-Husayn Carcarâyî, sâdece vezir olmasını önlemek için, 441 (1049/1050) yılında Yazürî'yi baş kadı tayin etti; o, yerine büyük oğlu Muhammed geçinceye kadar kâhyalık vazifesini de sürdürdü.

Ertesi yıl halife ona ayrıca vezirlik verdi ve o, bu makamı sekiz yıl boyunca elinde tuttu. Bu devir dış siyaset bakımından son derece ehemmiyetli hâdiselerle doludur. 443 (1051/1052) yılında Zîrîler ile Fâtımî hilâfeti arasında anlaşmazlık çıktı. Yazürî, Banî Hilâl ve Banî Sulaym eliyle Şimalî Afrika'yı tahrib ettirip, intikamını aldı. Buhayra kabîlelerinin isyanı oldukça kolay bir şekilde bertaraf edildi. Şarkta Arslân al-Basâsiri'nin, Abbâsî halifesi Kâ'im'e karşı isyanında Yazürî onu mâlî bakımdan büyük ölçüde destekledi. Bu vak'alar ilgili maddelerde anlatılmıştır. Ancak burada Bağ-

dad'ın bu Türk tarafından zaptının Kahire'de bir takım çılgınlıklara yol açtığını hatırlatmak kâfi gelir. Halife Mustanşir, Mısır'ın başşehirinde Abbâsî esirlerini kabûl etmek için çok acele olarak yeni bir saray yaptırdı. Bu uğursuz adım Mısır'ın şîi hâkimleri için ciddi neticeler doğurdu: Selçuklular, Abbâsî halifelerinin Irak'ta manevî nüfuzlarını yeniden sağlamakta ıktifâ etmeyip, bir kaç yıl sonra imparatorluğun hudutlarını Dimaşk'a kadar yaydılar.

Bu hâdise doğrudan doğruya Yazürî'nin idâmına sebep oldu: maddî bakımdan bu teşebbüsü destekleyecek paranın mühim bir kısmını zimmetine mi geçirmişti, yoksa resmen vazifede bulunmasına rağmen, iki taraflı bir oyun oynayarak, Sultan Tuğrul Bey ile gizlice münâsebet mi kurmuştu? Tarib onu her iki bakımdan da itham etmektedir.

Halife onu âilesiyle birlikte muharrem 540 (mart 1058)'ta hapse attırdı ve bir ay sonra da bu eski vezirini Tinnîs'de idam ettirdi.

Yazürî'nin iktidâra gelişi, Mustanşir'in ümit verici hilâfetinin ilk uğursuz adımı olmuştur; bilhassa Yazürî'nin vezirliğinin ilk yılında Kahire'de yaşayan Nâşir-i Husrav'ın ondan hayranlıkla söz ettiğini zikretmeliyiz. Yazürî, görüldüğü gibi, devletin bütün kaynaklarını tüketti; ayrıca 446 (1054) yılında şiddetli bir kıtlık hüküm sürdü.

Arap müellifleri, Yazürî'nin isminin paraların üzerinde geçtiğini iddia etmektedirler; ancak bu husus bugüne kadar, tesbit edilememiştir. Buna mukabil Elsberg koleksiyonundaki bir doküma da, şu ibâre bulunmaktadır. [A]bû Muhammed al-Hasan İbn 'Alî İbn 'Abd [al]-Ra[hmân] (*JRAS*, 1930, s. 765 ve levha XII).

Bibliyografya: İbn al-Şayrafî, *İşâra, BİFAO*, XXV, 67-73; İbn Muyassar, *Annales*, s. 2-9; *CIA, Egypte, MIFAO*, III, 279 (*Fihrist* ve geniş bir bibl. ile); G. Wiet, *Précis d'Histoire d'Egypte*, II, 184, 191, 207 v.d. (G. WİET.).

YECÜC VE MECÜC. YACÜC VE MACÜC (Ya'cüc ve Mâ'cüc şekillerinde de görülür). *Tevrat* (krş. *Tekvîn*, X, 2; *Hezekiel*, XXXVIII 40)'ta Gog ve Magog. *Kitâb-ı Mukaddes*'de ve islâmî kıyâmet telâkkisinde ehemmiyetli iki halk. *Tekvîn*, X'e göre Me'cüc, Yâfes'in soyundan olup, bu telâkki Arap kaynakları (msl. Bayzâvî, *Anvâr*, Âd sûre, XVIII, 93; burada diğer rivâyetler de zikredilmiştir) 'nda da yer alır. Burada sâdece şuna işaret edilmelidir: *Kitâb-ı Mukaddes* gibi, Arap kaynakları da bu iki kavmi kadim dünyanın şimal-i şarkisi ile irtibatlı gösterir. Burası kıyâmet gününde, kendi yalnızlıklarından sıyrılarak İsrail toprağında yok oluncaya kadar cennuptaki bütün dünyayı alt üst edecek olan, halkların kaldığı yerdir (krş. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905, s. 180 v.d.).

İslâm Ansiklopedisi

İslâm kıyâmet telâkkisinde, bu sahne yeni birçok ayrıntılarla kısmen tekrar edilmiş ve İsa'nın yer yüzünde görünmesi ile bağlantılı gösterilmiştir. Ye'cüc ve Me'cüc o kadar kalabalıktır ki, Fırat ile Dicle'nin veya Taberiya gölünün bütün suyunu içip tüketecekler ve yer yüzündekileri öldürdükten sonra oklarını gökte atacaklardır. Bunun üzerine Tanrı, bir gecede onların burun deliklerine, boyunlarına veya kulaklarına, hepsini son ferdine kadar öldürecek, kurtlar gönderecek ve öylece cesedlerinin kokusu, yer yüzünü dolduracaktır. (Muslim, *Fitan*, hadis, 110; İbn Mâca, *Fitan*, bâb, 33, 59; Ahmed b. Hanbal, I, 375; II, 510 v.d.; III, 77; IV, 182; Tabarî, *Tafsîr*, XVII, 62 v.d., 65). Yahut bir bölük kuş, onları yakalayıp denizde boğacak (Tabarî, *Tafsîr*, XVII, 69). Bunlar yamyam olup (Şa'labî, s. 320), Ermenistan ve Azerbaycan dağlarının arkasında ikamet ederler (Tabarî, *Tafsîr*, XVI, 12).

Arap kaynaklı rivâyetler, geniş bir şekilde sûre XXI, 96 ile ilgilidir: "... Ye'cüc ve Me'cüc'un seddi yıkıldığı zaman her dere ve tepeden boşanırlar" v.s.; İşte Ye'cüc ve Me'cüc'un, sûre XVIII, 92 v.d.'da denildiği gibi, Büyük İskender tarafından sedle ilgisine bir telmih: "sonra yine bir yol tuttu. Sonunda, iki dağın arasına varınca, orada neredeyse hiç laf anlamayan bir millete rastladı. Dediler ki: Zu'l-karneyn! Doğrusu Ye'cüc ve Me'cüc bu ülkede bozgunculuk yapıyorlar. Bizimle onların arasına bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi? O, dedi ki: Rabbimin bana verdikleri sizinkinden daha iyidir. Haydin, siz bana gücünüzle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir sed yapayım" v.d. Sonra metin, İskender'in, Ye'cüc ve Me'cüc'un kıyâmete kadar arkasında kalacakları sed veya kapıyı nasıl inşâ ettiğini anlatmaya devam etmektedir. Her gece onlar, kurtulmak için seddin altını kazmaya çalışır ve her gece onların âletlerinin sesi duyulur. Ancak Tanrı, sabah olmadan onların açtıkları ge- diği onarı (Tabarî, *Tafsîr*, XVII, 64).

Ye'cüc ve Me'cüc üç tiptir: birincileri, sedirağaçları kadar uzun boyludur, ikincileri o ölçüde geniş ve iridirler. Üçüncüler ise, vücutlarını kulakları ile örtebilirler (Tabarî, XVI, 16).

Hadîsde, birgün Peygamber'in, acele ile Zaynab b. Caş'ın odasına girip: işaret ve baş parmağını ayırarak "Ye'cüc ve Me'cüc seddi bu açıklıktadır" dediği; Zaynab'ın: "Orada o kadar iyi insanlar varken ölecekmiyiz?" diye sorduğu; Peygamberinde: "Heyhat, kötülük yayılırsa evet" (Buḥârî, *Anbiyâ*, bâb 7; Tirmizî, *Fitan*, bâb 23; İbn Mâca, *Fitan*, bâb 9; Ahmed b. Hanbal, II, 341, 529 v.d.; 428, 429), diye cevap verdiği rivâyet edilir.

De Goeje (*De muur van Gog en Magog, Versl. Ned. Ak. Amst.*, 3. seri, V, 87 v.d.)'ye göre, sed bikâyesi (İskender'in Süryânî efsânesinde görülür; krş. *ayn. esr.*), gerçekte Çin İmparatorluğu'nun

bir kısmını çevreleyen ve cenubda Akik kapı adında bir kapısı bulunan duvarla ilgilidir. De Goeje, bil-hassa halifelik devrinde bu duvarı ziyaret eden seyyahlardan hikâyeler zikreder.

Bibliyografiya: Sûre XVIII, 93 ve XXI, 96 ilgili şerh ve hadisler için bk. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, bk. bu madde.; Tabarî (nşr. de Goeje), I, 68 v.d.; 211 v.d., 218, 223, 627; Mas'ûdî, *Murûc*, Paris tabı, I, 267, 337; II, 308; III, 66; Ya'kûbî (nşr. Houtsma), I, 13, 93; İbn Hürdâzbih, *BGA*, VI, 162-169; İbn Rosteh, *BGA*, VII, 83, 98, 148 v.d.; Mas'ûdî, *BGA*, VIII, 24, 26, 32; İdrîsî (Frans. trc. Jaubert), II, 344, 349, 380, 431; Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 515; II, 440; III, 53, 131; IV, 591; al-Şa'labî, *Kişaş al-anbiyâ* (Kahire, 1290), s. 320 v.d.d.; I. Friedlander, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig-Berlin, 1913), bk. *fihrist*; de Goeje, *De muur van Gog en Magog, Versl. Ned. Ak. Amst.*, 3. seri. V, 87 v.d.; Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wissensch.*, Viyana, XXXVIII, nr. 5; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen, 1905), s. 180 v.d.d.; C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied* (tez), Göttingen, 1904; ayn. mll., *Das syrische Alexanderlied*, ZDMG, LX, 169 v.d.d.; E. A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great* (Cambridge, 1889); F. Lenormant, *Revue des sciences et lettres* (Louvain, 1882), s. 9 v.d. (A. J. WENSINCK.)

YEMÂME, AL-YAMÂMA. Merkezî Arabistan'da bir bölge olup, aslında Cavv (vâdi) adıyla bilinirdi. al-Yamâma ismi, efsâneye göre, Tasm va Cadî kabîlelerinin tarih sahnesinden çekilmesinde birinci planda rol oynamış olan kâhine, Zarkâ al-Yamâma'ye bağlanmaktadır. Ülke, başlangıçta Cavv al-Yamâma, daha sonra ise, sâdece al-Yamâma, olarak isimlendirilmiştir. Bütün arâziyi kateden 'İrz ana vâdisinin de dâhil olduğu 'Âriz dağları üstünde al-Yamâma'nın yer aldığına dair verilen bilgi, yer isimlerini gösteren uzun bir listenin de te'yid ettiği. ayrıca Kudâma b. Ca'far'e göre, buradan elde edilen 510.000 dinarlık vergi gelirinin de gösterdiği gibi, burası bugün Cabal al-Tuvayk denilen dağ silsilesinin büyük bir kısmını içine alan geniş bir bölgedir. Jomard'ın, al-İdrîsî ve Abu'l-Fidâ'nın verdiği bilgileri, al-Yamâma'nın al-'Âriz ve al-Harc eyâletlerini de ihtivâ ettiği şeklinde sınırlandırması biraz mübaleğalı olacaktır. Ayrıca Eski Arabistan'da oldukça ehemmiyetli bir rol oynamış olan bu bölgenin, hudutlarını kesin olarak verebilmek aslâ mümkün değildir; her hal ü kârda Dahnâ, şark hudûdunu teşkil ediyordu.

Bugün al-Yamâma adı, Cabal al-Tuvayk'in cen-

nûb-i şarkî kolunun yakınındaki Vâdî 'Acaymî'de bir vâhaya inhisar etmektedir; bu vâha, önünde saray ve ev harâbeleriyle örtülü geniş bir meydanın bulunduğu 1,5 km²'lik sâhayı kaplayan bir hurmalık ile dört köyden meydana gelmektedir. Philby netice olarak eski al-Yamâma'yi, Vâdî Hanîfa ve Vâdî Nisâh'ın birleştiği yerde, ilk merkezi olarak başlangıçta Vâdî 'l-'İrz (yahut Vâdî Banû Hanîfa)'de bulunan al-Hizrima, daha sonra IV. asrın ikinci yarısında (X. asrın ikinci yarısı) Hicr al-Yamâma, yahut sâdece al-Hicr pazar şehri belirtir; burası daha İdrîsî devrinde bile harâbeler hâlinde idi. Ayrıca şu köyler zikredilir: Manfûha, Vabra, al-'Avka, Gâbrâ, Muhaşşama, al-'Ammâriya, Fayşân, al-Haddâr, Zâhik, Tûdih, al-Mikrât, al-Sâl, Salamiya, al-Kurayya, al-Macâza, Ma'vân ve al-Nakb. al-Hizrima, aslında Medine'den daha küçük olup, hurma ve meyve ağaçları bakımından zengin ve mühim bir şehir olarak tasvir edilir. Elde edilen mahsûller arasında birinci sırayı halifenin sofrası için teslim edilen buğday (Bayza'l-Yamâma adıyla bilinir) almakta idi. Burada iyi vasıflı meyve ve hurma yetişir; otlakları zengin olduğu için ülkenin eti lezzetlidir. İçme suyu fevkalâdedir. al-Yamâma'nın diğer bir hususiyetini, beheri 100 bin dirheme kadar müşteri bulan esir kadınlar teşkil ediyordu.

İslâm öncesi devirde al-Yamâma'de, kaleleri 'İrz vâdisinde bulunan Cadî'ler oturuyordu; bunlar, ordularını imhâ ettikleri Tasm'larla birlikte, Himyerî hâkimiyeti altında idiler. Cenûbî Arabistan efsânesinde bunların ortadan kaldırılmaları uzun uzadıya anlatılır. Daha sonra bölgede Banû Hanîfa b. Lucam'ın mensuplarını bulmaktayız; [Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan yalancı peygamberlerin en tehlikelisi al-Yamâma'da isyan eden Musaylima [b. bk.] idi. Tulayha ve Sacâb gâilelerinin bertaraf edilmesinden, sonra Halîd b. al-Valîd, Medine'den gönderilen takviye kuvvetleriyle birlikte al-Yamâma'deki isyanı bastırmağa me'mur edildi. 'Akrahâ' mevkiinde karşılaşan iki ordunun kuvveti hakkında çeşitli rakamlar verilmekle beraber, her birinin 4.000 kişi kadar olduğu kabul edilebilir. 12 rebîulevvel (mayıs/haziran 633)'de yapılan ve bütün bir gün devam eden savaşta, Hanîfa'lılar müslümanlar karşısında tutunamayıp geri çekilerek etrafı duvar ile çevrili bir bahçeye sığındılarsa da, müslümanlar içeriye girerek başta Musaylima olmak üzere, orada bulunanların hepsini kılıçtan geçirdiler; bundan dolayı bu bahçeye *Hadîkat al-Mavt* (ölüm bahçesi) denildi.

al-Yamâma daha sonraki devirlerde Numayr b. 'Amîr, Bâhila b. Ya'sur başta olmak üzere, Tamîm ve diğer kabîle grupları tarafından iskân edilmiştir. Abbâsîler zamanında Arabistan'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi al-Yamâma'de de, isyan ve karışıklıklar eksik olmuyordu. Bu cümleden olarak 232

başlarında (846 ortaları) Banû Numayr kabîlesinin başlattığı isyan, diğer kabîle gruplarının da katılmasıyla sür'atle büyüdü ve tehlikeli bir hal aldı. Halife al-Vâsîk, bu sırada Medine'de bulunan Bogâ al-Kabîr'i isyanı bastırmağa me'mur etti. 232 saferinin ilk günlerinde (846 eylül sonu) Nuhayla mevkiine gelen Bogâ, isyana katılmış olan küçük kabîle gruplarını saf dışı bırakmak için, bâzı tedbirler aldı ve Ravzat al-Âbân mevkiinde Banû Numayr ile karşılaştı. Yapılan çetin savaşta onları mağlûp ettikten sonra al-Yamâma'de bir müddet daha kalarak sukûneti sağladı. Bundan sonra al-Yamâma, yavaş yavaş eski ehemmiyetini kaybetti. Philby, bu eski kültür ülkesinin tahribini haklı olarak iki büyük sel felâketine bağlanmaktadır. Bugün al-Yamâma, Riyâd'ın cenûb-i şarkisinde ehemmiyetsiz bir kasabadır.]

Bibliyografiya: İştâhri, *BGA*, I, 17 v.d.; İbn Havkal, *BGA*, II, 26 v.d.; al-Mukaddasî, *BGA*, III, 94; İbn al-Fakîh al-Hamâzânî, *BGA*, V, 27-30; İbn Hürdâzbih, *BGA*, IV, 151; al-Mas'ûdî, *BGA*, VIII, 275, 285; al-Hamdânî, *Şîfat cazîrat al-'Arab* (nşr. D. H. Müller), Leiden, 1884-1891, 48, 15 v.d. 115, 26 161 v.d., 180, 1; al-İdrîsî, *Kittâb nuzhat al-muşâh* (Frans. trc. Jaubert), Paris, 1886, I, 154 v.d.; al-Dimîşkî (nşr. A. Mehren), Leipzig, 1923, s. 220 v.d.; Yâkût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1026 v.d.; al-Bakrî, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 59, 197, 255; II, 537, 654; D. H. Müller, *Südarabische Studien*, SB Ak. Wien, LXXXVI (1877), 157 v.d.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin, 1846), 387, 398 v.d., 601 v.d.; H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien* (Leipzig, 1929), II, 34 v.d. ve yeni nşri s. 193; [Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976), s. 150 v.d.; Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara, 1967), s. 82-101.]

(ADOLF GROHMANN.)

[Bu madde HAKKI DURSUN YILDIZ tarafından ikmâl edilmiştir.]

YEMEN, Arabistan Yarımadası'nın cenûbunda köşesini içine alan bölge. Yemen'in adı farklı şekillerde açıklanır: Bâzılarına göre, Kâbe'nin veya Güneş'in şarkında yer aldığı (bk. al-Bakrî, II, 856); bâzılarına göre ise, Yuktan b. 'Âbir ve etrafındakiler, diğer Araplardan ayrıldıktan sonra sağa döndükleri için (*BGA*, V, 33; Yâkût, IV, 1034) Yemen'e bu ad verilmiş, başka bir rivâyete göre ise de, Yemen bu adı, aynı ismi taşıyan meşhur kahramandan (krş. al-Vâsî'î, s. 281) almıştır. Sprenger, Grekler ve Romalıların, Teman ve Yemen'i "mes'ud" diye tercüme ettiklerini ve bu "Mes'ud Arabistan" adı altında, Suriye (Şam)'nin cenûbundaki ülkelerin anlaşıldığını kaydeder. Bu, Yemen'in, aşağı yukarı Peygamber devrindeki sınırlarına uymaktadır. Nitekim Peygamber, Tebuk yakı-

nındaki bir tepenin üzerine çıkıp, şimâli göstererek, bütün buraları "Şam'dır", sonra da cenûba dönerek: "bütün buraları, Yemen'dir" demiştir. (Sprenger, s. 9). Bu târif, Yemen'in şimâle doğru en geniş mânadaki sınırlandırılması olup, nitekim Batlamyus (VI, 7, 2, 27)'a göre, al-'Ağaba'nın on kilometre cenûbundan başlayıp, şimâl-i şarkî istikametinde cenup sınırı Şarâ dağlarının eteklerine kadar uzanan, müteakiben şarka dönerek, al-Nufûd çölünün şimâl taraflarını doladıktan sonra Nacaf'te son bulan Mes'ud Arabistan sınırlarına hemen hemen uymaktadır. al-Vâsî'î (s. 282), Yemen'i şarka İran Körfezi, cenupta Arap Denizi, garpta Kızıldeniz, şimâlde de Kulzum Boğazı, Suriye Çölü ve Irak ile sınırlandırılmış olarak gösterir. Arap coğrafyacıları tarafından verilen sınırlar, göze çarpacak kadar dardır; İbn Hürdâzbih (s. 135, 137, 189) ve İdrîsî (s. 143 v.d.)'ye göre, Yemen'in şimâl hudûdu, Mekke'nin cenûbunda al-Muhcira ile Sarûn Râh arasında bulunan ve o zaman Talhat al-Malik adı verilen ağacın yanından geçer. Diğerlerine göre, Yemen, Taşlîş'ten başlar; halbuki al-Aşma'î (Yâkût, IV, 1035) bu hudûdu 'Omân'da başlatıp, Nacrân'dan geçirir. Hamdânî (s. 51; Yâkût, göst. yer.) ise, daha kesin şekilde, Yamâma'nın cenûbunda, Yabrîn'den, al-Hucayra, Taşlîş, Curaş, Kutna'den geçirmekte ve hudûdu, Hamîza (17° 52') yakınında Kudummul istikâmetinde kıyıya doğru devam ettirmektedir. İbn Havkal (s. 18), Diyâr al-'Arab'ın üçte ikisini Yemen'e atfeden şimâl sınırını, al-Sirrayn, Yalamlam ve al-Tâ'if'ten geçirip, İran körfezinde son bulmak üzere ülkenin yukarı kısmını katettirir. Bâzı coğrafyacılar, hattâ Mekke'yi bile, Yemen'e âit Tihâma'nın bir kısmı kabul ederler. Yemen şarka doğru, böylece Hadramût, al-Şihr (Mahra) ve Zafâr (Zofâr)'a kadar uzanır; Meselâ Mağdisî (s. 68)'de olduğu gibi ayrı bir eyâlet olarak kabul edilmediği takdirde, hattâ 'Omân bile bâzan Yemen içinde gösterilir. al-Dimaşkî (s. 216)'de 24 idârî bölge (Mihlâf)'ye ayrılan bu geniş ülke, İslâm'ın başlangıcında, üç büyük idârî hâkimiyet sâhasına ayrılmıştı: herbiri bir vâlinin idâresi altında bulunan San'â, al-Canad ve Hadramût (veya Zafâr). Buranın Abbâsîler devrindeki vergi geliri 600.000 dinar (*BGA*, VI, 144, 249, 251)'a ulaşıyordu. Abbâsî İmparatorluğu'ndan ayrıldıktan sonra, Yemen'in hudûdu göze çarpacak şekilde küçüldü ve idârî taksimat mühim değişikliklere uğradı. Hattâ merkez olan Zabîd sünîllerle meskûn Tihâma ile birlikte, San'â'nın başkent bulunduğu Zeydîlere âit dağlık ülke karşısında müstakil idi.

C. Niebuhr, Yemen'i dolastığı sırada, aşağıdaki müstakil bölgelerin varlığını tesbit etti: 1. San'â ile birlikte dar mânada Yemen; 2. Ard ülkesi ile birlikte Aden; 3. Kavkabân; 4. Hâşid ve Bakîl; 5. Abû 'Arîş; 6. Bu son ülke ile Hicâz arasındaki sınır bölge; 7. Havlân; 8. Şa'da ile birlikte Sahân;

9. Nacrân; 10. Kahtân; 11. Mârib 'le birlikte Cavf; 12. Nihm; 13. San'a'nın cenûb-i şarkisinde Havlân; 14. Yâfi'.

Yemen'in coğrafi sınırları, Türk hâkimiyeti altında daha da dardı: 19 rebülâhır 1331 tarihli vilâyet kanununa göre, Yemen: Harâz, Kavkabân, Ânis, Hâce, Zamâr, Yarîm, Redâ ve Âmrân kazalarını içine alan San'a sancağı; Zabîd, Luhayya, Zaydiya, Cabal Rema, Hacûr Bêt al-Fakîh, Bâcil kazalarını içine alan al-Hudayda Sancağı; İbb, Udayn, Ka'taba, Hucariya, Mohâ, Kama'ira kazalarıyla Ta'izz Sancağı'ndan meydana geliyordu, Yemen şimalde 18. arz derecesinde Abû Atîş Kahtân Vâda'a, Bilâd Yâm (Nacrân) müstakil ülkeleri ile şarkta, Balad Ktâf Barât, Habb vâhası, Arhab ve Nihm 'le birlikte Cavf, ayrıca Marîb, Havlân, Harîb, Bayhan, Yâfi' ve kezâ Fazlî ülkesi; cenupta, o zaman İngiliz himâyesinde bulunan Aden'in gerisindeki ülkeler ile sınırlanmıştı; 1902-1905 Türk-İngiliz sınır düzeltmesinden itibaren, İngiltere, müteâkıp yıllarda hudutlarını şimalde doğru genişletmeğe çalıştı ise de, bu gayretleri, şimalde sınırları Hicâz ve Necd'e, şarkta 46. tûl dâiresinde Hadramût'a kadar olan sâhayı hâkimiyeti altında bulunduran İmam Yahyâ b. Hâmid al-Dîn tarafından engellendi. Resmî Türk tahririne göre, Yemen vilâyeti 191.100 km² ise de, daha büyük veya daha küçük rakamlar da verilebilir. Aden'in hinterlandı ile, kezâ Britanya Hindistan'ındaki Bombay vilâyetinin bir kısmını teşkil eden Kamarân, Perîm, Sokotra, Hürân-Mürân adaları da hesâba katılacak olursa Yemen'in yüzölçümü 195.000 km² olur. Bu tarihlerdeki tahminî nüfusu da, yüzölçümü gibi farklılıklar gösterir. Yirminci asrın başlarında yapılan İngiliz istatistikleri Yemen'in nüfûsunu 1.000.000, himâyeleri altındaki Aden'in nüfûsunu da 100.000 olarak verir. E. Glaser (*Tagebuch*, 1886, VIII, 45), Türk idâresindeki Yemen'in nüfûsunu 1.800.000; al-Vâsi'î ise, 5.000.000 olarak gösterir. 60.000 yahudi ve birkaç hristiyan ve Parsî (Fars) bir tarafa bırakılırsa, nüfus, farklı mezhep ve inançta bulunmakla beraber tamamıyla müslümanlardan ibârettir. Sa'da, Yarîm ve Aşşara arasındaki dağlık ülke, Cavf da dahil olmak üzere Yemen'in şarkı tamamıyla Zeydî'dir; Tihâma, Ta'iz-zîya ve Hadramût da şâfiî'dir. İsmâîlîlerin, Necrân, Hamdân, Tayba, Harâz, Şa'fan ve Yarîm civarlarında mensupları vardır. Ya'kübi fırkasının da, Manâha civârında taraftarı bulunur.

Halkın antropolojik yapısı tamamıyla aydınlanmamıştır. Hiç şüphesiz, orada, tıpkı Şimâlî Afrika'daki gibi kuvvetli bir Hâmî unsur ayırd edilebilir. Bu unsûrun yanında Zenci unsurdan bahsetmek sizin, Şimâlî Arabistan'ın dolikosefal Sâmi ırkı, Küçük Asya'nın, yüksek kafataslı ve iri burunlu brakisefal ırkı, Cenûbî Arabistan'ın hiç şüphesiz eski, kısa boylu bir ırkı sayılan ırkın halitası içinde yer alır.

Arap coğrafyacıları, Yemen'in morfolojik yapısı bakımından sâhil düzlükleri ile yüksek arâzi arasındaki bâriz farklılığa işaret etmişlerdir. 40 ilâ 70 km. genişliğindeki ova, ülkede volkanlarla alçak dalgalı kumlu tepelere, yer yer adacıklar biçiminde tecrid edilmiş horst (çökmeyen kısım) 'lara dönüşür. Sonra bunu tâkiben ardarda horstların kıyı kesimi, bir dış çöküntü kesimi ve Arabistan'ın içteki masamı kesimi gelir. Bir iç çöküntü kesimi şarktaki yüksek ülkeye geçit teşkil eder. Böylece tektonik bakımdan çok engebeli olan Yemen'in dağlık kısmı, iki büyük horstun teşkil ettiği, köşede yer almış olup, Arabistan'ın en yüksek (takriben 3.200 m.) tepeleri ile râkumları 1.160 ilâ 2.371 m. arasında değişen Marîb ve San'a gibi şehirlerin bulunduğu Alp dağlarını andıran büyük bir sâha olarak gözüktür. Şarkta Yemen 'le son bulan, Necd ve Hadramût arasında geniş bir çöküntü gibi uzanan büyük kum çölü, B. Thomas'ın araştırmaları sayesinde daha iyi tanınmaya başlanmıştır. Yemen'in, al-Hazra' yani "yeşil" diye adlandırılması tam yerindedir. Oldukça kesif bir zirâat (başlıca darı ve mısır zirâati) sâhildeki ovada mümkün ise de, iklim bakımından daha müsâit olup, bitki bakımından zengin olan çıkıntılarda ustalıkla hazırlanmış taraça hâlindeki tarlalarda, gerçekten zahmetli olmakla beraber, geniş bir zirâat yapılır. Burada en çok verimli olan kahve ağacıdır. İç çıkıntılarının yamaçlarında, zirâat yıl boyunca devam eder. Zirâ hiç kurumayan dere ve çeşmeler, burada sulamayı sağlar ve kuyular, kesif zirâate elverişli vâhalara imkân verir. Bu iç çöküntü bölgesinin sağlam iklimi, kısmen sâhil çıkıntılarında bulunan kesif bir yerleşmeye sebep olmuştur. Ülkenin şarktaki sınırında, vâdilerin çıkış yerlerinde, hurma ağacı yetiştirilen vâhalar (Cavf, Marîb) vardır. Cenûbî Arabistan'ın eski merkezleri (Sab'a, Ma'in), sulama çalışmaları sayesinde, tam bir şekilde gelişebildi; Marîb su bendi, bu çalışmaların açık bir misâlidir. Yemen'de dâima mevcut olan hububat arasında, önce 1.250 m. 'ye yakın yükseklikte yetişen buğday ve darı, sonra mısır, hind darısı ve arpayı zikretmek gerekir. Zû Cura, Havlân, Zamâr, Ru'ayn ve al-Sahûl, hububat ekiminin esas merkezleri idi. Nitekim Tihâma'de meselâ elverişli bir sulama ile bilhassa Marîb ovasında, bire 50 ilâ 400 nisbetinde bol mahsul alınır. Yemen'de bilhassa San'a yakınında Vâdî Zahr'da çok çeşitli meyva (elma, ayva, limon, mango, muz, kayısı, şeftali, armut, portakal v.b.) yetişir. Burada eskiden beri hurma ağaçları ve üzüm bağları da yetiştirilmiştir. Cenûbî Arabistan'daki eski kitâbelerde de ha o zamanlarda bile bağlardan sık sık bahsedilir; coğrafyacılar bunları Sarûm Rah, Hayvân, Aşâfit ve Vâdî Zahr'da gösterirler. Yemen'de, boya maddesi olarak bilhassa Zabîd civârında yetişen çivit ayrıca zerdeçöh (Bars; Bilâd, Hobes, Udayn, Cib-le, İbb v.b.), kök boyası yalancı safran ve kına

elde edilir. Keyif verici Kât (Catha edulis Forsk= Arabistan çayı) 'ın kullanılışı da çok yaygındır. İlac ve kauçuk veren ağaç ve fundalıklara bilhassa günlük ve bir nevi zâmk elde edilen ağaçlara eski devirlerde büyük bir ehemmiyet verilmiştir. Cenûbî Arabistan'ın zenginliği reçine ihracına dayanır. Buna bilhassa Sokotra'da yetişen sarısağır ilâve edilebilir.

Yemen, maden bakımından da fakir sayılmaz; nehirlerin kumunda ve maden ocaklarında büyük ölçüde altın elde edilmiştir ve kıymetli taşlar arasında bilhassa çeşitli balgam taşı (onyxe) ve kırmızı akik vardı. Yemen'in yüksek seviyedeki medeniyeti, yerli sanâyiinin erkenden gelişmesini sağladı. Dokuma sanâyii, çok ileri idi. Sahûl ve Hibara'nın çizgili mantoluk kumaşları çok pahalıya satılırdı. Daha VI. asırda pamuklu mensucat imâl ediliyordu. Yemen'de bilhassa İran hâkimiyeti altında bulunulduğu devirde dehbâğlık ve deri imâlâtı büyük ölçüde gelişmişti Yemen derisi ve ondan yapılan ciltler çok beğenilirdi. Belli başlı sanâyi şehirleri Sa'da, Zabîd, Cura ve Nacrân idi. Bundan başka pek gelişmiş silâh sanâyii vardı; Yemen zırh ve kılıçları, bu asrın başlarında imâl edilen emniyet kilitleri kadar aranırdı. Yemen'in ihraç malı olarak ehemmiyet taşıyan diğer mâmulleri, Hâli'de yapılan bardaklar, Aşşar'ın hurma yaprağından imâl edilen sepetleri Mucira'nın urganları (BGA, III, 98) idi. Hindistan mahsûlâtı ve Orta-çağ boyunca ehemmiyetini koruyan baharat için transit yeri olarak Yemen'in imtiyazlı durumu herhalde artık tamamıyla kaybolmuştur. Kahve, deri, baharat tıbbî maddeler, reçine ve tuz başlıca ihraç mallarıdır. En mühim limanları, Aden, al-Hudayda, Muha, Luhayya, Mukallâ ve al-Sihr'dir. İç ticâret kervanlarla yapılmakta idi. Yemen'de al-Hudayda ile San'a arasındaki ilk demiryolu inşası (1912'de başlamış) 'ndan Birinci Cihan Harbi sebebiyle 1915'te vaz geçildi. Lahic'dan geçen Aden hattının, ancak Hâbil al-Hamzâ'ya kadar olan kısmı bitirilebilmiştir. Dâhilindeki mal ve emtia mübâdelesindeki münâkale güçlükleri, bâzan kıtlıklara sebep olmaya idi. [Bugün Yemen, yardımcı sermaye sayesinde modernleşmeye başlamış bu arada, İtalya, Rusya ve Amerika, petrol aramaya girişmiş, Demokratik Almanya sulama işlerini ve nihâyet Rusya, Hudayda limanını geliştirdiği gibi, bu arada bir çok yollar da yapılmıştır]. (ADOLF GROHHMANN.)

Tarih: Çok eski devirlere kadar uzanan Yemen tarihi, bilhassa San'a, Sab'a ve Aden bölgelerinin geçmişteki medeniyetleri sayesinde büyük bir ün kazanmıştır.

Eski Arap kaynaklarında Yemenlilerin aslı Nuh'un çocuklarından Sâmi'a bağlanır. Rivâyete göre, Tufan'dan sonra, Bâbil'e yerleşen Hâm'ın çocukları ile Sâmi, burada zulümle karşılaşmışlar; bunun üzerine Sâmi, deniz yoluyla Arap Yarımadası'nın ce-

nûbuna geçerek burayı yurt edinmiştir. Onun soyundan gelenler, bugünkü Yemenlilerin ve belki de bütün Arapların ataları oldular. Ya'kübi (*Tarih*, I, 15) 'ye göre, Nuh dünyayı çocukları arasında paylaştığında, Sâmi'a yeryüzünün orta kısımlarını verdi, Yemen, bu bölgeye giriyordu (krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 44; İbn Kutayba, *al-Ma'ârif*, s. 13; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, I, 56; İbn İshâk, *Sira*, s. 32). Yemen ülkesi, tarihi boyunca çeşitli sülâleler tarafından idâre edilmiştir (Ya'kübi, *ayn. esr.*, I, 195; Mas'ûdî, *Murûc al-zahab*, II, 48-65). Yemen'de kurulmuş olup, tarihi bilinen en eski ve mühim devletler, Himyâr, Sab'a (N. Çağatay, *Cahiliye Çağı*, s. 14; Cavâd 'Alî, *Tarih al-Arab kabîl al-İslâm*, Bağdad, 1951-1953 II, 100, 155) ve Kahlân (al-Aşma'î, *Tarih al-arab kabîl al-İslâm*, s. 56) devletleridir.

Son zamanlarda yapılan kazılarla ortaya çıkarılan Ma'in ve Sab'a kitâbeleri üzerindeki araştırmalara dayanılarak yazılan eserler, bu bölgenin içtimâî ve dinî hayatı hakkında yepyeni bilgiler ortaya koymuş ve Jacques Ryckmans (*L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951) tarafından idârî müesseseleri incelenmiştir (Bu bölgedeki islâm öncesi dinler için bk. G. Ryckmans, *Les Religions Arabes Préislamiques*, Louvain, 1951).

Yemen'in ehemmiyeti, Kur'an'daki, bir çok âyetten (XXXIV, 15 v.d., ayrıca bk. Kazvinî, *Aşâr al-bilâd*, s. 40) anlaşılmaktadır: Bu arada Kâbe'yi yıkmak isteyen ordu (CV, 1-5) 'dan, müfessirlere göre, ticâret seyahatine konu olan ülke (CVI, 2), mü'minler ve onlara işkence edenler (LXXXV, 4-9), kezâ Süleyman'ın çağdaşı Sab'a kraliçesi (XXVII, 22 v.d.) 'nden bahsedilir.

Kitâbî dinlerden yahudilik, hristiyanlıktan daha önce Yemen'e gelmiştir (Cavâd 'Alî, *ayn. esr.*, III, 170). Ancak yahudiliğin Yemen'e nasıl ve ne zaman geldiği, hangi kralar devrinde bu dinin Yemen'e yerleştiği henüz mâlûm değildir. Bu hususta yahudi kaynaklarında da bir bilgiye rastlanmaz. Sâdece bazı kaynaklarda, Himyâri'lerin, yahudi oldukları kayıtlıdır. Muhtemelen bir göç neticesi, yahudiler Hicâz'a, oradan da Yemen'e giderek, Sab'a ve Himyâri'ler arasında çoğalmış ve oralara yerleşmişlerdir; ancak bu rivâyetler, daha ziyâde Habeş kaynaklarına dayanır (Cavâd 'Alî, *ayn. esr.*, III, 171).

İslâm kaynaklarındaki rivâyetler, daha değişiktir: Tabârî (*Tarih*, II, 95 v.d.; İbn Hişâm, *Siyar*, s. 21 v.d.) 'de geçen bir rivâyete göre ise, yahudi dinî, buraya, Yemen kralı Tubbân, çıktığı seferden dönerken, Medine'den götürdüğü iki yahudi âlim vasıtasıyla girmiş, bizzat kralın da bu dinî kabûl etmesi sûretiyle Yemen'de yayılmıştır.

Hristiyanlığa gelince; bu dinin de Yemen'e ne zaman ve nasıl girdiğine dair kesin bir bilgi yok-

tur. Bunun için bu konuda sâdece islâmî kaynaklardan yararlanılır. İbn Hişâm (*Sıra*, I, 32 v.d.)'ın rivâyetine göre, hristiyanlık, Nacran'a, oradan da Yemen'e Faymîyûn (Euphemion) adında, dindâr ve seyyâh bir hristiyan tarafından götürülmüştür (Tabarî II, 103; krs. Cavâd 'Ali, *ayn. esr.*, III, 174).

Hristiyanlığın Yemen'e yerleşmesinden bir müddet sonra, hristiyan Habeşliler Yemen'e saldırmışlar ve Himyâr kıralını öldürmüşlerdi (Cavâd 'Ali, *ayn. esr.*, III, 187). Bu şekilde Yemen'i ele geçiren Habeşliler, burayı vâlilerle idâreye başlamışlardır. Ebrehe bu vâlilerin en meşhurlarındandır. Fakat Fîl vak'asından sonra Habeşlilerin Yemen'deki hükmü fazla sürmemiş; Yemen İran hâkimiyeti altına girmiş (Ya'kûbî, *Tarih*, I, 165; M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, I, 276) ve bu durum, islâmiyetin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir.

Yemen'in islâmlaşması: Peygamber, Medine'de islâm devletini kurduktan sonra, komşu devletler arasında Yemen'e de bir mektup göndererek onları islâma dâvet etti. Bunun üzerine Yemenliler de bu işi tahkikten sonra müslüman oldular. Peygamber de, onlara islâmiyeti öğretmek için ashabdan bâzı kimseleri gönderdi. Mu'âz b. Cabal, bu gayeyle Yemen'e gönderilmiştir (İbn Hişâm, *Sıra*, IV, 590; Suhaylî, *al-Ravz al-Unf*, VIII, 415; Balâzuri, *Futûh al-buldân*, s. 92). Hicret'in 10. yılında da, Ali (b. Abi Tâlib), Peygamber tarafından bir mektup ile birlikte Yemen'e gönderildi. Ali, onlara Peygamber'in mektubunu okuyunca bütün Hamdân [b. bk.]'lar müslüman oldular (Tabarî, *Tarih*, III, 109-120; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, II, 300). Ali, daha sonra Aden'e kadar giderek, orada yaşayanları da islâma dâvet etti. Peygamber vefat ettiği zaman, islâmiyet San'a'ya kadar ulaşmıştı (Ya'kûbî, *Tarih*, II, 76).

Ebû Bekir, halife olunca, Yemen'de yalancı peygamberler türedi ve zekât vermek istemeyen müslümanların irtidât hareketleri görülmeye başladı. Bunun üzerine Ebû Bekir, Yemen'e kuvvetler göndererek bunlarla mücadele etti (Balâzuri, *Futûh al-buldân*, s. 146; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 129-132; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, II, 374 v.d.; İbn Kaşîr, *al-Bidâyat*, VI, 311). Bu mücadele Ömer'in hilâfeti zamanında da sürdürülerek, Yemen tamamen islâm hâkimiyeti altına girdi (Ya'kûbî, *Tarih*, II, 157). Osman, hilâfeti zamanında tedvîn ettiği *Kur'ân* nüshalarından birini de, Yemen'e göndermişti (Ya'kûbî, *Tarih*, II, 170). Yemen, Ali'nin hilâfetinden sonra, Emevîlerin idâresine girdi.

Abbâsîlerden Ma'mûn zamanında (813-833), Sulaymân b. Şaraf adında biri, Abbâsî Devleti'ne karşı Yemen'de ayaklanıp Lahic bölgesini ele geçirmiştir ('Abdullah b. Şalâh, *al-Futûhât al-murâdiya fi'l-ihât al-Yamaniya*, var. 54-98); bu devir ile, bunu tâkip eden Âl-i Nacâh devri, Yemen'in

fetret devirlerindendir. Bu karanlık devirde, Yemen V. (XI.) asır sonlarına kadar, çeşitli idâreler elinde isyanlara sahne olmuştur (al-Hazracî, *al-Ukûd al-lu'lu'ya*, I, 1 v.d.).

569 (1174)'da Yemen'de 'Abd al-Nabî b. Mahdî adında birinin ortaya çıkıp, bir çok bölgeyi ele geçirerek kendi adına hutbe okutması, Salâhaddin Eyyûbî (ölm. 589=1193)'nin harekete geçmesine sebep olmuştur (İbn Hallikân, *Vafâyât al-a'yân*, I, 306; Müneccimbaşı, *Şahâ'if al-ahbâr*, II, 625). Karamîta mezhebinde olduğu iddia edilen İbn al-Mahdî, Kâbe yerine, İshâkî (*Tarih*, s. 131)'ye göre, daha önce bölgede türlü zulûmleriyle tanınmış olan babası için, altın ve gümüşten yaptırdığı türbeyi ziyaret, mecbur kılarak, hediyelerin buraya getirilmelerini şart koşturmuştur. Bunun üzerine Salâhaddin Eyyûbî, kendisinden çekindiği için uzaklaştırmak istediği kardeşi Tûrânşâh'ı bir orduyla Yemen'e gönderdi (İbn Hallikân, *Vafâyât*, I, 306; İbn Tağribirdî, *al-Nucûm al-zâhira*, VI, 69; *IA*, madd. SALÂH-AD-DİN EYYÜBÎ, TÜRÂNSÂH). Tûrânşâh, Yemen'e giderek, orayı ele geçirip, "Yemen halkını bu zâlimin elinden kurtardı" (İbn Tağribirdî, *ayn. esr.*, VI, 69). Rasûlî'ler âilesi de, Tûrânşâh ile birlikte Yemen'e gelmiştir (İ. Süreyya Sırma, *Yemen kıtasında Osmanlı Devleti'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika*, *İİFD*, Ankara, 1977, II). Tûrânşâh, Yemen'i aldıktan sonra, hutbe tekrar Abbâsî halifesi adına okutulmuştur (İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, XI, 396 v.d.; al-Makdisî, *K. al-Razatayn fi ahbâr al-davlatayn*, I, 216).

576 (1160)'da Şams al-Davla ölünce, Yemen'de bıraktığı vâliler birbirine düştü. Bunun üzerine Salâhaddin Eyyûbî, Yemen'in durumunu düzeltmek üzere Kutluğ Ebe'yi buraya gönderdi. Başarılı olan Kutluğ, kısa bir süre sonra öldü ve yerine Hıttân gönderildi (İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, XI, 472).

Hıttân, Yemen'e gider gitmez istiklâlini ilân etti ve burasını Eyyûbî Devleti'nden ayırdı. Salâhaddin, buna karşı kardeşi Sayf al-İslâm Tuğtekin'i gönderdi. O da, Hıttân'ı öldürtüp (*al-Kâmil*, XI, 480 v.d.; *Vafâyât al-a'yân*, II, 523; *al-Nucûm al-zâhira*, VI, 91; *al-Bidâya*, XII, 309), Aden'e kadar olan bütün toprakları Eyyûbî Devleti'ne bağladı. Bu sırada Aden, Hindistan, Habeşistan, 'Omân, Kirmân ve Arabistan Yarımadası'ndan gelen gemilerin başlıca limanı durumundaydı (*al-Kâmil*, XI, 396 v.d.).

Eyyûbîlerden sonra, kısa bir süre için, Ğassânî hâkimiyetine giren Yemen, 'Âmir II. b. 'Abd al-Vahhâb [b. bk.]'ın eline geçmesiyle karışık bir devreye girmiş oldu. Nitekim 'Âmir, 901 (1495)'den itibaren yavaş yavaş Rasûlî'leri, Ğassânî'leri ve diğer kabileleri hâkimiyeti altına alarak, topraklarını genişletmiş, bütün Tihâma ile birlikte, Zabîd, Lahic ve Aden'i ele geçirmiş, Rîza şehrinde de pâ-

yiataht yapmak sûretiyle bölgenin en güçlü hükümdarı olmuştur (Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, I, 6). Âdil bir sultan olan 'Âmir, şâfiî olduğu için çevresine bir çok şâfiî âlimi toplamıştı (İbn al-İmâd, *Şazarât*, VIII, 2). Bu zâtın sonradan vakıf mallarına el koyması ve bilginlere karşı tavırını değiştirmesi, saltanatının son bulmasına sebep olmuştur (*al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 3^a). 'Âmir II., Yemen'deki İsmâîlî fıkıh âlimleri ile de uğraşmış ve onların Ta'izz şehrindeki şeyhi, Sulaymân b. Hasan'ın kitaplarını imhâ etmiştir (*Şazarât*, VIII, 12 v.d.).

907 (1501) yılında, 'Âmir II., San'a'yı almak için kuşatmış ise de, bozguna uğramış ve şehri ancak ikinci kuşatmasında (910=1504) ele geçirebilmiş ve böylece Yemen'in büyük bir bölümüne hâkim olmuştur.

XVI. asrın başından itibaren Yemen, yeni hâdiselere sahne oldu. Nitekim burası, islâmiyeti kabûl edişinden bu yana, ilk defa bir hristiyan olan Portekizlilerle karşı karşıya geliyordu. O sıralarda kuvvetli bir donanmaya sâhip olan Portekiz, Ümit Burnu'nun da keşfinden faydalanarak şarkın zenginliklerini garba aktarmak ve hristiyanlığı yaymak için, şarkın stratejik noktalarından olan Hindistan ve Yemen kıyılarını (E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. XI), ayrıca müslümanların elinde bulunan Kudüs'e karşılık, Kızıldeniz'de büyük bir deniz kuvveti kurarak, Cidde ve Mekke'yi, hristiyanlar adına ele geçirmeğe çalışıyordu ve Orta Şark'daki esas gayeleri de buydu. Portekiz bu maksatla, önce Gregoio da Quadra, Albuquerque ve daha sonra da Lope Soarez vasıtasıyla Yemen kıyılarına saldırdı (G. Wiet, *Grandeur de l'Islam*, s. 320 v.d.; M. C. Ş. Tekindağ, *Memlûk Sultanlığı tarihine toplu bir bakış*, s. 33 v.d.). Portekizlilerin ilk hedefi, Bâb al-Mandab Boğazı'nı kapatmaktı. Zirâ böyle bir hareketle, Kızıldeniz'e, müslüman gemilerinin girmesine mâni ve aynı zamanda şarktan Kâbe'yi ziyârete gelecek olan hacıların yolları kesilmiş olacaktı (Muhammad Yakub Mughul, *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası...*, İstanbul, 1974, s. 34 v.d.). Bunu başardıktan sonra da, Aden, Perim, Mohâ, Kâmarân ve Cidde'yi ele geçirmek istiyorlardı. Portekizli korsanlar bu gayelerini gerçekleştirmek için Yemen ve Hindistan sâhillerine saldırdılar (*Şazarât*, VIII, 115; *al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 4^b; *Tarih-i Yemen ve San'a*, I, 16; Désiré Charnay, *Excursion au Yemen*, IV, 266; *The Cambridge History of Islam*, I, 331). Fakat bütün bu gayretlerine rağmen, Portekizliler, önceleri Memlûklar ve daha sonra da Osmanlıların karşı koymasıyla, hiç bir zaman Kızıldeniz'de tam mânâsıyla bir hâkimiyet kuramamışlardır. Portekizlilerin, yer yer Memlûklu deniz güçlerini kolayca yenmelerinin sebebi, ateşli silâhlara sâhib olmalarının ve Memlûklulara nazaran deniz-

cilikte daha ileri bir seviyede bulunmalarının bir neticesi idi (D. Ayalon, *Memlûklar ve Deniz Kuvvetleri...*, TD, XXV s. 45).

Ateşli silâhlardan mahrum olan 'Âmir II., Yemen kıyılarına saldıran Portekizlilere karşı koyamayınca Memlûklu sultanı, Kansû Gavri [b. bk.]'den yardım istedi (İbn İyâs, *Badâyi' al-zuhûr*, s. 736; *al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 4^b). Ahmed Râşid (*Târîh-i Yemen ve San'a*, I, 16 v.d.)'e göre Kansû Gavri, Yavuz Selim'den çekindiği için, gerektiğinde sığınmak gayesiyle Yemen'i ele geçirmek istemiştir. Kansû Gavri'nin Amîr Hüsayn kumandasında gönderdiği kuvvetler Yemen'e varmadan önce, Portekizli korsanlar Hindistan kıyılarına saldırmışlardı. Zor durumda kalan Gucarât pâdişâhının da Kansû Gavri'den yardım istemesi üzerine, bu kuvvetler Gucarât'a gidip oranın sultanı Muzaffer Şâh ile birleşerek Portekizlilerle savaşmış ve oralarını bir ara bunlardan temizlemişlerdir (*Şazarât*, VIII, 115; *Badâyi'*, s. 736; *al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 5^b).

Ancak daha sonra, bol imkânlarla sâhip olan Portekizliler, Amîr Hüsayn'ı mağlûp etmeyi başardılar. Amîr Hüsayn, Hindistan'dan döndüğü sırada Portekizliler Aden'i de ele geçirdiler. Amîr Hüsayn, avdetinden sonra Aden'i kuşatıp almak istemişse de, başarılı olamamış (C. Orhonlu, *XVI. Asrın ilk yarısında Kızıldeniz sâhillerinde Osmanlılar*, TD, İstanbul, 1962, II/16, s. 5); dönüp Yemen denizindeki Kâmarân adasına yerleşmiştir (*al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 5^b) ancak bir süre sonra yiyeceklerinin tükenmesi üzerine, 'Âmir II.'den yiyecek yardımı istemiş ('Abd Allah b. Hâmid al-Huyayd, *al-Mamâlika al-carâkîsa fi'l-Yaman*, s. 168 v.d.) ise de, bu istek 'Âmir II. tarafından reddedilmiştir (*al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 5^b). Elçisi red cevabıyla dönünce, Amîr Hüsayn, Yemen kıyılarına saldırdı (Hüsayn'ın Yemen'e hücumunun diğer sebepleri için bk. Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 23). Dağlara kaçmış bulunan Zeydiler, Amîr Hüsayn, Yemen kıyılarına çıkar çıkmaz gönüllü olarak onun ordusuna katıldılar. Çünkü 'Âmir II., Zeydî mezhebinin yasaklamıştı (*al-Ahbâr al-Yamânî*, var. 6^a). Amîr Hüsayn Yemenlileri bozguna uğrattı, Zebîd'i ve müteâkiben Yemen'in bir çok şehirlerini ele geçirdikten sonra yerine Barsbay'ı bırakıp, Selmân Reis'le birlikte Aden fethine gitti (*ayn. esr.*, var. 7^{a-b}).

Hâdiseler bu şekilde gelişirken, Osmanlı Devleti de Yemen me'selesine karışmıştır. Osmanlıların, Yemen'i almak istemelerinin başlıca sebepleri şunlardır:

1. Devrinin en büyük siyâsî islâm teşekkülü olan Osmanlı Devleti, Hindistan ve Yemen'deki müslümanları, bilhassa Mekke'yi, Portekiz'e karşı korumak istiyordu (Râğib, *Yemen*, s. 330; Barbier de Meynard-Charles Adrien Casimir, *Notice sur l'Arabie méridionale*, s. 90; Fârûk 'Osmân Abaza, *al-Hukm*

al-*Osmanî fi'l-Yaman*, s. 17; E. Macro, *ayn. esr.*, s. XV).

2. Osmanlı Devleti, kendisiyle savaşan İran'la yardımlaşma andlaşması yapan, Portekiz'e karşı fırsat tanımak istemiyordu.

3. Kızıldeniz'deki ticaret yollarını ele geçiren Portekizlilerin, Arap Yarımadası'nın cenûbuna yerleşerek şimâle doğru ilerlemelerini durdurmak istemekte idi.

Aden fethinden dönen Amîr Husayn, Yemen'e uğrayıp (*Câmi' al-mutûn fi ahbâr al-Yaman al-maymûn*, var. 64^a), oradan Cidde'ye geçti (Eyyûb Sabri, *Mir'ât al-Haramayn*, s. 90). Yemen'de bırakılan Barsbay, 'Amîr II.'in üzerine yürüdü. Yapılan savaşların birinde Barsbay öldürülünce, yerine geçen İskender (*Câmi' al-mutûn...*, var. 64^a; Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 36 v.d.; Râğib, *ayn. esr.*, s. 326), San'a üzerine yürüdü ve şehri ele geçirmek sûretiyle 84 yıllık Banî Tâhir Devleti'ne son verdi (*Câmi' al-mutûn...*, 64^b; *Ahbâr al-Yamânî*, var. 13^a; *Yemen Sâlnâmesi 1302-1304*, s. 122 v.d.; Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 35-39; Râğib, göst. yer.). İskender'in askerleri, imâmet iddiasında bulunan ve Salâ kale-sine sığınmış olan İmâm Şaraf al-Dîn'i sıkıştırdıkları sırada Yavuz Selim'in Mısır'ı feth ettiği haberi geldi (*Câmi' al-mutûn...*, 65^a; Râğib, *ayn. esr.*, s. 327). Bunun üzerine Memlûk askerleri korkup geri döndüler (*Câmi' al-mutûn...*, 65^a). İskender de halkı San'a'nın büyük câmiinde toplayarak, Sultan Selim'in Mısır'ı aldığını, kendisinin de ona tâbi olduğunu bildirip, pâdişah adına hutbe okuttu (*Câmi' al-mutûn...*, 65^{a-b}; Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 39 v.d.; Rüşdi, *Yemen hâtırası*, s. 26) ve arkasından San'a'dan Zabîd'e hareket etti. Fakat yolda Banî Hâbiş kabilesinin tuzağına düşerek bozguna uğradı, güçlüğüle Zabîd'e ulaşabildi (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 40). Bu sırada Zabîd'de 'Amîr Ramazân-ı Rûmî adında biri bulunuyordu. Kaçmayı başarıp Ramazân-ı Rûmî'ye sığınmış olan Çerkes memlûkleri, İskender'i kendilerine emîr seçtiler (*Ahbâr al-Yamânî*, 15^a).

Bundan sonra Osmanlıları destekleyen Emîr İskender, bu sâyede Yavuz Selim tarafından Yemen ülkesine hâkim ve serdâr olarak tâyin edildi (*al-Hukm al-*Osmanî**, s. 15; *Ahbâr al-Yamânî*, 15^b; Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 41).

Emîr İskender, Yemen'de ilk defa âyin-i Osmânî'yi icrâ edip, cuma hutbelerini Sultan Selim'in adına okutmuştur (Kutb al-Dîn al-Makkî, *al-Barâk al-Yamânî fi fath al-*Osmanî**, s. 33; *Badâ'iy al-zuhûr*, s. 141). Bütün bunlardan Yemenlilerin Osmanlı Devleti'ne kendi istekleriyle boyun eğdikleri anlaşılmaktadır (F. Gabrieli, *Les Arabes*, s. 203). Ancak sonradan bazı Çerkesler ve İmâm Şaraf al-Dîn, Emîr İskender'e tâbi olmayacaklarını bildirmişlerdi (*al-Hukm al-*Osmanî**, s. 17). Bunun üzerine Osmanlı Devleti, 945 (1538) te Mi-

sır vâlisi Hadım Süleyman Paşa (1470-1547) eliyle Yemen'i Osmanlı Devleti'ne bağlamıştır (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 71; Râğib, *ayn. esr.*, s. 327; Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 26).

Bir süre sonra, Özdemir ve Sinan Paşa'lar Yemen'in büyük bir kısmını Osmanlı Devleti hâkimiyeti altına soktular. Ancak gönderilen vâllilerin beceriksizlikleri yüzünden, burası, bilhassa İmâm Kâsim'in 1598'den başlayıp 1635'e kadar süren ayaklanması neticesinde Zeydî şeyhlerinin idâresine terkedildi (Râğib, *ayn. esr.*, s. 344; Mustafa Salim, *al-Fath al-*Osmanî al-ahval li'l-Yaman**, s. 338). İmâmetini ilân eden Kâsim, kırk yıl süren isyanı sırasında, Sinân, Cafer ve İbrahim, bu sonuncunun ölümünden sonra da vâli vekili olan Cafer ve Hacı Muhammed Paşa'lara karşı mücadele etmiştir. Zaman zaman Osmanlı idârecileriyle sulh yapan İmâm Kâsim'in bu tutumu, Osmanlıların Yemen'i terkine kadar devam etmiştir. Bu tarihten, Yemen'in Osmanlılar tarafından ikinci defa alınışı olan 1265 (1848)'e kadarki devre, Yemen için bir fetret devri sayılır. Nitekim bu devrede idâre, San'a'da oturan İmâm'da görülürse de San'a dışındaki Yemenlilerin bir çoğu ayrı ayrı liderlere bağlı idiler. Böylece Yemen, halk arasındaki sürekli iç savaşlar yüzünden binlerce kişinin ölümüne sahne oldu.

1249 (1833)'da Mısır vâlisi Mehmed Ali'nin emirlerinden "Türkçe bilmez" lakabıyla tanınan biri, Mehmed Ali'ye baş kaldırıp Yemen'e saldırdı. Ancak bu zât, Yemen'in bir kaç şehrini eline geçirebildi ise de, sonunda kaçtı ve Mısır'da yakalanarak idâm edildi (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 285 v.d.; Râğib, *ayn. esr.*, s. 356).

Bu şekilde Yemen'le irtibat kuran Mehmed Ali, 1251 (1865)'de Mirivâ Emin Bey kumandasında bir kara kuvveti ile birlikte küçük bir deniz gücünü Yemen'e gönderdi. Bu kuvvetler, Luḥayya [b. bk.] ve Hudeyde [b. bk.] iskelelerini kolaylıkla ele geçirdiler. Mehmed Ali, arkadan İbrahim Paşa kumandasında yeni bir kuvvet göndererek Tihâma'nın bütününi Asîrlilerden aldı (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 287; Rüşdi, *Yemen hâtırası*, s. 40; Râğib, *ayn. esr.*, s. 357).

1256 (1840)'daki Beyrut hâdisesi [bk. I. A. mad. BEYRUT] üzerine, Mehmed Ali'nin askerleri, Yemen'i de boşaltmak zorunda kaldılar. Ancak Osmanlıların o sırada Yemen'e asker gönderme imkânı olmadığından, buranın idâresi, Abû 'Arîş şeriflerinden, Şarîf Husayn b. 'Alî'ye verildi (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 287; BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 18, evrak nr. 553/353, zarf nr. 93, karton nr. 36; Râğib, *ayn. esr.*, s. 358; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen*, s. 14; H. Ingrams, *The Yemen*, s. 54). Şarîf Husayn, Yemen'i çok iyi idâre etmiş ise de, akrabaları arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine karışıklıkların başlamasıyla San'a'da bulunan İmâm Muhammed Yahyâ'nın Tihâma'ye inmesine

sebeplere olmuştur. Bu zât Hudeyde hâric, bütün Tihâma'yi ele geçirerek, Şarîf Husayn'ı esir aldı. Ancak Şarîf Husayn'ın Hudeyde'de bulunan yegeni Şarîf Hasan'ın, amcasını kurtarmaya kalkışması üzerine, Muhammed Yahyâ tekrar San'a'ya kaçtı.

Tam bu sıralarda, ileride birçok gailelere sebep olacak olan İngilizlere, Osmanlı Devleti tarafından Aden'de bir kömür deposu yapma izni verildi. (Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 40).

Yemen'in bu karışıklığını Bâbîâlî'ye bildiren Mekke Şerifi muavini Kıbrıslı Tefvik Paşa'nın bir lâyihası (bk. BA, Yıldız Tasnifi, *Mesâ'il-i mühimme*, Yemen, nr. 1816, lef. 5) üzerine, Abdülmecid onun Yemen'i geri almasını emretti (Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 41; G. W. Bury, *ayn. esr.*, göst. yer.). Bunun üzerine Mısır ve Hicâz'a gönderilen üç bin kadar Osmanlı askeri, Cidde'den hareket ederek, 17 cemâziyelâhır 1265 (10 mayıs 1849)'te Hudeyde limanına vardı. Hudeyde kaymakamı Şarîf Hasan bir günlük direnişten sonra şehri teslim mecbur kaldı. Böylece Osmanlılar Yemen'i ikinci defa ele geçirdiler (Râğib, *ayn. esr.*, s. 360; B. de Meynard, *Notice sur l'Arabie*, s. 87 v.d.; G. Antonius, *The Arap Awakening*, s. 66; Ahmed Amin, *Zuhr al-İslâm*, IV, 136 v.d.; *The Cambridge History of Islam*, I, 388).

Tefvik Paşa, bundan sonra Mekke şerifi Muhammed b. 'Avn ile birlikte, San'a'ya da Osmanlı hâkimiyetine alabilmesi için Mekke nakîb al-sâdat'ı olan Seyyid İshâk Efendi'yi, bir mektupla San'a imâmı Muhammed Yahyâ'ya gönderdiler (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 298; Rüşdi, *ayn. esr.*, göst. yer.). Kendisine her tarafa baş kaldıran Arap kabileleri tarafından sıkıştırıldığı için Muhammed Yahyâ, San'a'dan Hudeyde'ye giderek Tefvik Paşa ile anlaştı ve birlikte 4 ramazan 1265 (24 temmuz 1849) günü San'a'ya geldiler (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 298; Rüşdi, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak çevredeki kabileler, Muhammed Yahyâ'nın yerine 'Alî Mahdî adında bir zâtı getirmişlerdi. Bu sebeple İmâm Muhammed, Tefvik Paşa'ya tedbirli davranmasını tavsiye etmiş ise de, San'a'da onun, askeri serbest bırakılması üzerine, şehrin çeşitli yerlerine dağılan askeri halk öldürmüştür. Kaçabilenler de Tefvik Paşa ile birlikte kaleye sığınmış ve burada yirmi beş gün mahsur kalmışlardır. Bu arada İmâm Muhammed Yahyâ hapsedilmiş, daha sonra da öldürülmüştür. Tefvik Paşa kaleden ancak yeni İmâm 'Alî Mahdî'nin sâyesinde kurtulabilmiş ve onun himâyesinde Hudeyde'ye dönmüştür (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 31).

Bu hâdiseden sonra Yemen bâzan vâllilik, bâzan mutasarrıflıkla idâre edildi (Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 42). Tefvik Paşa'nın ölümü (H. Ingrams, *The Yemen*, s. 54) üzerine, Hicâz vâlliliği fırka kumandanı Ferîk Kürd Mahmûd Paşa, Hudeyde vâli ve killiğine gönderildi (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 305).

Bir süre sonra ise, Mustafa Sabri Paşa, Yemen vâlliliğine tâyin edildi. Bu zât, 1267 (1851)'de an-sızın ölünce, Mehmed Sırrı Paşa, müteâkben o da vâllilikten alınarak yerine 1268 (1862)'de Bonapart Mustafa Paşa gönderildi (Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 308). Tedbirsiz hareket eden bu paşa, kuvvetleriyle birlikte Araplar tarafından pusuya düşürüldü ve kaçarken yolda öldü.

Nihâyet Ahmed Muhtar Paşa son olarak San'a'ya da alıp (25 nisan 1872) Yemen'in fethini tamamladı (BA, I D, nr. 45152 ve 45341. Bu fetih hakkında geniş bilgi için bk. A. Deflers, *Voyage au Yemen*, s. 16, 70; M. A. Bardey, *Raport sur le Yemen*, s. 23, 34 v. dd., 42; Badr al-Dîn Muhammed b. İsmâ'îl, *al-Laṭâ'if al-sannîya fi ahbâr al-mamâlik al-Yamânîya*, var. 81^b v.d.; Râğib, *ayn. esr.*, s. 355 v.d.; G. Rouet, *La Question du Yemen*, s. 475; H. Marchand, *Les Questions d'Arabie, Le Yemen*, s. 397; G. W. Bury, *ayn. esr.*, s. 57). Yemen'in Birinci Dünya Harbi sonuna kadar geçen tarihi isyanlarla doludur.

Yemen, stratejik, jeo-politik ve ticarî bakımdan büyük bir ehemmiyet taşır. Avrupalıların Uzak-Şark ile olan ticaretleri hususunda burada başlıca 3 mühim mevki bulunmaktadır. Bunlardan Bâb al-Mandab Boğazı, Aden körfezinden Kızıldeniz'e yapılacak bütün geçişleri kontrol altında tutar (bk. C. Orhonlu, XVI. Asrın ilk yarısında Kızıldeniz sâhillerinde Osmanlılar, *Tarih Dergisi*, İstanbul, 1962, XI/10, s. 17; Mehmed Emin Paşa, *Yemen kit'ay-ı cestmesinin iki vilâyete tahsîmî lüzumunun ve diğer husûsât-ı mühimmesinin beyânını hâvî risâle*, s. 1^a, 4^b; J. Joubert, *La Question de Cheik-Said*, s. 66 v.d.). İkinci mühim mevki olarak Perim adası, Şeyh Said mevkî ve Cibuti'nin teşkil ettiği üç nokta, Bâb al-Mandab'ten geçecekler için birer sığınak mahal-lidir (Mehmed Emin Paşa, *ayn. esr.*, s. 8; D. Bediz, *Süveyş Kanalı'nın Önemi*, s. 342; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 51; A. Salaignac, *Les Fortifications de Cheik-Said*, s. 695; J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 66; BA, Şûrâ-yı Devlet, nr. 4698). Yemen'in üçüncü mühim mevki ise Aden olup, stratejik kıymeti yanında büyük bir ticaret merkezidir. Bu yüzden Osmanlı-İngiliz rekabetine sahne olmuştur (İbn Battûta, *Rihla*, s. 187 v. dd.; Mehmed Hilâl, *Hittay-ı Yamânîye hakkında ma'lûmât*, var. 12^b, 13^a; Hüseyin b. Halid, *Yemen Seyahatnâmesi*, s. 5; *Künhü'l-ahbâr*, I, 234; W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, I, 378). Bu üç mevki hâricinde Kızıldeniz'in şark yakasında olup eskiden beri bir ticaret merkezi olan Moha ve Hudeyde şehirleri ile Kâmarân adası ve Süveyş'i de kayd etmek gerekir (*Yemen Sâlnâmesi*, 1302-1304, s. 58; C. Orhonlu, *ayn. mak.*, XI/10, 3, 9, 16; E. Macro, *ayn. esr.*, s. 6; *ayn. mll.*, *Bibliography on Yemen*, s. 31 v.d.).

XVIII. yüzyıldan itibaren, Avrupalılar ilmîecessüstün yanında yarar da sağlamak üzere şark tük-

lerine bir takım mütehasşislar gönderdiler. Bu arada Orta-şarka da 1761-1764 yılları arasında Danimarka Kralı Frédéric V. ve Christian VII.'in himâyesinde, coğrafyacı Niebuhr, tabiat âlimi P. Forskal, filolog F. C. Von Haven, doktor Cramer ve ressam Baurenfeind'den teşekkül eden bir hey'et gönderildi: Bu hey'et Mısır yoluyla Yemen'e geldi. Hey'etten sağ kalan Niebuhr, dönüşünde Arabistanla ilgili ve bu arada Yemen'e dair de bilgiler ihtivâ eden seyahatnâmeleri (*Description de l'Arabie*, Kopenhag, 1772 ve *Voyage en Arabie*, Kopenhag, 1774-1778)'ni neşretmiştir (Râğib, *ayn. esr.*, s. 10; P. E. Botta, *Relation...*, s. 18, 37 v.d.; Désiré Charnay, *Excursion au Yemen*, s. 265; B. de Meynard, *Notice sur l'Arabie*, s. 92). Bunları, 1811'de Alman Seetzen ile yine 1825'te iki Alman tabiat âlimi olan, Ehrenberg ve Hemprich, 1830'da Bove ile Cruttenden ve doktor Hulton idâresindeki bir hey'etin ilmi seyahatleri takibeder (Râğib, *ayn. esr.*, s. 10. v.d.; Niebuhr, *ayn. esr.*, s. 9).

Aynı şekilde 1836'da Wolf, 1843'te Passama ve Arnaud ile 1869-1870 yılları arasında Halévy idâresindeki bir misyonun seyahatleri de kayda değer. Bu arada Halévy, Sabîlîlere âit 686 adet kitâbeyi Avrupa'ya götürmüştür (P. E. Botta, *Relation*, s. 27). Avrupalı kâşiflerin bu faaliyetleri, Osmanlıların Yemen'i ikinci defa alımdan sonra da devam etmiştir (A. Deflers, *Voyage*, s. 28, 97). Yemen'de Sabîlîlere âit 1.000 kadar kitâbe ve yüzlerce Arapça yazma eser, 1883, 1885 ve 1888 yıllarında, Yemen'e giden Glasser tarafından Avrupa'ya götürülmüş ve bu zâtın hazırladığı Yemen haritası da 1886'da basılmıştır. Bu seyyahların asıl maksatları Osmanlı Devleti'nce bilindiği halde (bk. *Hittâ-ı Yemânîyeye dair Lâyiha*, BA, Yıldız Tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 437, zarf nr. 126, karton nr. 9; bu hususta ilgi çekici arıza için bk. evrak nr. 88/26, zarf nr. 88, karton nr. 12), ciddi bir tedbir alınmamıştır.

Avrupalı misyoner kâşifler, Arapça öğrenmek sûretiyle Yemen halkı üzerinde te'sirlerini arttırma imkânını bulmuşlardır. Ayrıca doktor hüviyetine bürünerek, Osmanlıları sömürücü, kendilerini ise kurtarıcı olarak göstermek sûretiyle maksatlarına ulaşmaya çalışmış ve muvaffak da olmuşlardır (P. E. Botta, *ayn. esr.*, s. 53, 56, 59, 62, 98, 106; E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. 32). Nitekim bunlar, çok geçmeden Yemenlileri Osmanlılar aleyhine çevirdiler (M. Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 2b, 4a, 7a; P. E. Botta, *ayn. esr.*, s. 38; Mehmed Hilâl, *ayn. esr.*, var. 3b-4a; G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 490; Y. M. Goblet, *La Révolte au Yemen*, s. 61; B. de Meynard, *ayn. esr.*, s. 93). Ancak başlangıçta bunların te'siri altında kalan bazı Araplar gibi, Yemenlilerden de, sonradan pişman olanlar görülmüştür (R. B. Serjeant, R. L. Bidwell, *Arabian Studies*, II, 22; İbnü'l-Emîn Cemâleddin, *Yemen'e isticlâb-ı nazar-ı dikkât*,

s. 70; krş. V. Bérard, *Le Sultan, l'Islam et les Puissances*, s. 16; *Voyage*, s. 3, 69; Ahmed Amin, *zuhr al-İslâm*, I, 8).

Avrupalılar o tarihlerde Arapları daima Osmanlılar aleyhine kışkırtmış (Y. M. Goblet, *ayn. esr.*, s. 62) ve neticede Türklerle Arapları karşı karşıya getirmeyi başarmışlardır (J. Risler, *La Civilisation Arabe*, s. 260). Nitekim Türklerle anlaşma yapmaya hazırlanan Yemenli Şayh Hasan'ın bu niyeti, misafiri bulunan Fransız Botta tarafından Türklerin samimiyetsizlikleri ileri sürülerek önlenmiştir (*Relation...*, s. 121, 151). Çok defa Araplar üzerindeki te'sirlerini arttırmak için Avrupalıların, onların kıyafetlerine girdikleri ve casuslar da gönderdikleri görülmür (Hâriciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 2295; C. Désiré, *ayn. esr.*, s. 273). Ayrıca onları tahrik için, hilâfeti Osmanlı Devleti'nden alıp Araplara verme va'dinde de bulunmuşlardır (V. Bérard, *ayn. esr.*, s. 5, 12).

Fransa da jeo-politik bakımdan büyük ehemmiyeti olan Yemen ile çok ilgilenerek seyyahlar göndermiştir. 1836'da bir tabiat âlimi olarak Yemen'e gönderilen Botta'yı ve 1887 yılında yollanılan A. Deflers'i bu arada sayabiliriz. Her ikisi de Yemen'de garp kültürünü yaymağa çalışmışlardır. (Deflers, *ayn. esr.*, s. 11 v.d.; C. Fayein, *Une Française Yemen*, s. 483 v.d., 488). Fransızlar, Napoléon Bonapart (1769-1821)'i Yemenlilere, Mısır'ı işgal eden bir müstemlekeci değil, Malta'daki müslüman esirleri serbest bıraktıran "Büyük hâkim (Grand Juge)" olarak tanıtmışlardır (M. Alfred Beneyton, *Mission d'étude au Yemen*, s. 219).

Fransa'nın asıl göz diktiği yer, Yemen'in cenûb-i garbî burnunda bulunup, Kızıldeniz seyr ve seferinin kontrolünü sağlamaya yarayan ve Bâb al-Mandab Boğazı'na hâkim, Şayh Sa'îd denen stratejik bölgeydi. Burayı kömür deposu yapmak için bir süre işgal eden Fransa (1840), Osmanlı Devleti'nin itirazı ve oraya asker göndermesi üzerine 1871'de buradan çekilmek zorunda kaldı (J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 70).

1896'da Fransız hükûmeti, Şayh Sa'îd üzerinde hak iddiasında bulunduyorsa da, Osmanlı askeri oraya iyice yerleştiğinden, bir netice alamadı (J. Joubert, *ayn. esr.*, göst. yer.). Bu durum, Fransız hükûmetinde çekişmelere yol açmış ve Şayh Sa'îd'in Osmanlılara bırakılmasıyla, Madagaskar ve Hind-i Çini'nin yoluna bir set çekildiği, böylece Fransız çıkarlarına aykırı davranıldığı ileri sürülmüştür. Üstelik, 1912'lerde İtalya Şayh Sa'îd'i bombardıman ettiği sıralarda (A. Beneyton, *Trois années en Arabie Heuruese*, s. 496) bile, Fransa, buranın Türklerle değil, kendilerine âit olduğunu öne sürmüştü (J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 72). Fransa, bu görüşü ileri sürerken 1868'de, Şayh Sa'îd'e gelip yerleşen M. Bazin ve M. Rabaud adlarındaki Marsilyalıların satın aldıkları toprakları zamanla daha geniş-

letmiş olmalarına dayanıyordu (*Yemen Sâlnâmesi*, 1302-1304, s. 52-55).

Şeyh Sa'îd'in stratejik ehemmiyeti Fransız-İngiliz rekâbetine de sebep olmuştur. Fransa, Perim adasını elinde tutan İngilizlere karşı Şeyh Sa'îd limanını tahkim ederek, İngiliz kuvvetini bu bölgeye sokmamak istemiştir. Nitekim Fransızlar, Şeyh Sa'îd üzerindeki emellerini her fırsatta ortaya koymuş ve Kızıldeniz'in kapısı durumunda olan bu stratejik noktayı ele geçirmeğe çalışmışlardır. (A. Salaignac, *ayn. esr.*, s. 695-698; M. A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 51).

Yemen'in Jeo-politik durumu, sâdece Fransız ve İngilizleri değil, aynı zamanda Hollandalıları (E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. 6 v.d.), Almanları (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 7; G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 487; Mehmed Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 8a), Amerikalıları (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 21 v.d.) ve İtalyanları da ilgilendirmiştir (G. Antonius, *The Arab Awakening*, s. 154; G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 488; J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 65; A. Beneyton, *ayn. esr.*, s. 205).

İtalyanlar, Yemen üzerindeki emellerine kavuşabilmek için, Türklerle baş kaldıran yerli halka yardım etmiş (Hâriciye Arşivi, nr. 555, dosya nr. 5869) ve isyan eden Zeydi imâmılarına yardım için 1891'de Gian Battista Rossi adında birini San'a'ya göndermişlerdir (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 63). Yemen dışındaki hristiyan Araplardan da yararlanan İtalyanlar, Hudeyde'deki konsolosluklarında tercüman olan katolik Halil Yûsuf vâstasıyla Yemen'deki faaliyetlerine destek sağlamışlardır (Cemal Paşa, *Hâtıralar*, s. 220 v.d.).

Daha sonra 1911/1912 Türk-İtalyan harbinde, İtalyanlar Şeyh Sa'îd ile çevresini bombardıman (Beneyton, *ayn. esr.*, s. 496; J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 52-55; E. Macro, *ayn. esr.*, s. 38) ve boş buldukları yerleri işgal etmişlerdir (BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 330, zarf nr. 126, karton nr. 65).

Yemen'le yakından alakalı devletlerden biri de İngiltere olup ilk temasları, 1609 (H. Ingrams, *ayn. esr.*, s. 46) veya 1618 (E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. 5) tarihleri arasında vuku bulmuştur. Ancak, bu bölgeye askeri kuvvet göndermeleri, XVIII. asrın sonu ile XIX. asrın başlarına rastlar. İngilizler, ilk önce 1800'de mahalli reisleri kandırarak, Aden yakınlarındaki 'Abdâli bölgesini ele geçirdiler (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 17).

İngiltere bir yıl sonra da San'a imâmına hediye olarak 30.000 rupi değerinde şal, saten ve kumaş göndermek sûretiyle Moha'da bir bahriye hastahanesi açma imtiyazı ile birlikte diğer başka haklar da elde etti (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 18). İngilizler 'Abdâli sultanı ile yaptığı bir andlaşma ile de, buradaki ticârethaneler te'sis ve bir hristiyan mezarlığı imtiyazını kopardılar. 1820'de ise, San'a imâmının

muhâlefetine rağmen, Moha'yı bombardıman ederek, idâresini ele geçirdiler (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 21). İngiltere, daha sonraki yıllarda da, Hindistan-Süveyş deniz yolunu kontrol altına alabilmek ve Uzak-şark'tan gelip, Orta-şark ve Avrupa'ya giden ticâret yollarına el koymak gayesiyle askeri ve ticâri bakımdan birinci derecede ehemmiyeti olan Aden'e göz koydu ve 16 kânun II. 1839'da Hindistan'dan topladığı askerle Aden'i işgal etti (G. Antonius, *ayn. esr.*, s. 67; H. Ingrams, *ayn. esr.*, s. 56). İşgâlden sonra, oranın sultanı ile andlaşma yapıldıysa da, sultanın çocukları bu andlaşmayı tanımadılar (J. Kirkman ve Brian Doe, *The first days of British Aden*, II, 179; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 55).

Aden'in İngilizler tarafından işgalinde, şüphesiz Osmanlı Devleti'nin daha önce İngilizlere burada bir kömür deposu yapma izni vermesinin mühim rolü olmuştur. Daha sonra İngilizler para ile kandırdıkları şeyhler vâstasıyla buraya tamamen yerleşmiştir (M. Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 8b). Bunu müteakip Bâb al-Mandab Boğazı'ndaki Perim adasını da işgal eden İngilizler, zamanla şimâl-i şarkîye doğru topraklarını genişletmek için her çareye başvurmuşlardır (Alfred Fabre-Luce, *Deuil au Levant*, s. 252).

İngiltere, daha sonra Yemenlileri Türkler aleyhine kışkırtmak için Scout adlı bir gemiyi Yemen kıyılarına göndermiştir (Hâriciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 47286/78). Bu şekilde, Yemen'in iki stratejik bölgesini eline geçiren İngiltere, te'sir sâhasını Aden'den şimâle doğru genişletmiş, Perim Adası vâstasıyla de Kızıldeniz-Hind Okyanusu deniz yolunu kontrol etme imkânını bulmuştur.

Bu arada İngilizlerin çeşitli usûllerle Yemenli şeyhleri kendi gayeleri için kullandıkları görülmektedir. Meselâ, Zali şeyhi Amîr 'Alî Muğbil ile 'Abdâli şeyhi Ahmed Fodol, İngilizlerle anlaşarak Türkler aleyhine çalışmışlardır (British Foreign Office Archives [F. O.], 78, nr. 4529, s. 21, 240-250; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 55 v.d.). İngilizlerin bu şekildeki tahrikleri daha sonraları da devam etmiştir (tafsilât için bk. G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 488; C. Désiré, *ayn. esr.*, s. 266; H. Marchand, *ayn. esr.*, s. 403 v.d.; BA, MM, nr. 4543; *İ.D.*, nr. 99740, 99682; Hâriciye Arşivi, *Siyasî*, nr. 479, dosya nr. 1900; nr. 555, 479, dosya nr. 3, 2611, dosya 1900).

Çeşitli Avrupa devletlerinin Yemenli isyancılara silâh yardımı yapmaları, bir nevî silâh kaçaklığına sebep olmuş ve Türklerle karşı girişilen isyanlarda kullanılan silâhların çoğu bu sûretle Yemen'e sokulmuştur (Hâriciye Arşivi, *siyasî*, nr. 548, 479, dosya nr. 1898; Foreign Office, 78 nr. 5098, X/L, 5840). İngilizler, Araplara istiklâl verilmesi va'diyle de iktifâ etmeyip, islâm halifesi olarak Abdülhamid II.'in yerine Mekke şerifliğini de teklif ediyorlardı (Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 27, 334, 337; V. Bérard, *ayn. esr.*, s. 51; Mehmed Hilâl,

ayn. esr., var. 5a-b; R. Pinon, *l'Europe et l'Empire ottoman*, s. 378). İngilizler, ayrıca şeyhlerin Osmanlı Devleti'ne vergi vermemelerini sağladığı gibi, Osmanlı Devleti'nin tevkif ettiği bazı şeyhlerin serbest bırakılmaları için Bâbü'lî'ye nota da vermiştir (23 nisan 1874; Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555); hattâ bu faaliyetlerini Saray'da bile sürdürmüşlerdir (BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 1296, zarf nr. 126, karton nr. 10).

İngiltere, mes'eleleri bu duruma getirdikten sonra, Cenûbî Arabistan'daki yayılma faaliyetlerini daha da artırdı ve gizli olarak topografik araştırmalar yapmak bahanesiyle gönderdiği kimseler vasıtasıyla, Aden civârında bulunan ve *Nevâhî-yi tis'a* (= dokuz bölge: 'Abdâlî, Fazlî, 'Akrabî, Havşabî, 'Ale-vî, Şubayhî, Yaffasî, 'Avlakî) denen Osmanlı topraklarına işaretler koymağa ve işaret konan yerleri işgal etmeğe başladı (Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 7, 17; BA, *ID*, nr. 99740, 99682, 99047, 99680). Bunun üzerine Osmanlı Devleti, 18 haziran 1892 tarihli bir notayla, Salisbury nezdinde İngiliz Hükûmeti'ni protesto etti (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 479, dosya 1899). Bu protesto üzerine Türklerle İngilizler arasında Nevâhî-yi tis'a ve sınır anlaşmazlığı ortaya çıktı (bu hususta bk. Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 479, dosya 1882; 1871, Divers, 8; 1873, 1899, 1900; nr. 555; Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 200, 268, 279, 283, 291, 293, 313, 314; BA, *ID*, 8 cemâziyelâhîr 1319, 1 muharrem 1320, nr. 99047, 99680, 99682; BA, *MM*, nr. 4543).

Aslında bu kâşif, seyyah veya topografların çoğu, Londra'daki Protestan Misyoner Merkezi'ne bağlı idiler (Ahmed Hamdi, *Âlem-i İslâm ve İngiliz misyoneri, İngiliz misyoneri nasıl yetiştiriliyor*, s. 73 v.d.). Meselâ seyyah olarak Yemen'e giden ve *Arabia Infelix or the Turks in Yemen* adlı eserin sahibi G. Wyman Bury, bunlardan biri idi (Ahmed Hamdi, *ayn. esr.*, s. 9 v.d.). Nitekim bu zât, stratejik bölgeler hakkında Londra'ya bilgi gönderdiği öğrenildiği için Yemen'den uzaklaştırılmıştır (Sadrazam Kâmil Paşa'nın Hariciye Nezâretine yazdığı yazı, Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555). Aynı maksatla, Scott adlı İngiliz kruvazörü de Yemen'e gönderilmiş, sahile çıkan bazı kimseler, kabileleri Türkler aleyhine kıskırtmışlardır (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya 47286/78; Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 263 v.d.; G. Wyman, *ayn. esr.*, s. 186).

İngiltere, Osmanlı Devleti'nin Yemen ve Arabistan'daki hâkimiyetini önlemek için çeşitli çarelere başvurmuş, bu arada şehirlerde Osmanlı bayrağının asılmasına engel olmuş, böylece buralarda İngiliz hâkimiyeti sağlanmış (Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 240). Hristiyan ve yahudi misyonerlerin faaliyetleri de unutulmamalıdır (*Relation...*, s. 164; E. Macro, *ayn. esr.*, s. 2). Bu arada Yemen yahudilerinin daha o tarihlerde bir İsrâil

Devleti kurmak için faaliyette bulundukları da gözden kaçırılmamalıdır (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 84 v.d.).

Yemen'in Osmanlı idâresine karşı ayaklanmasında ehliyetiz idârecilerin de mühim rolü olmuştur. Bunlardan bazıları kendilerinin sürgünde bulunduklarına inanarak rüşvet ve irtikâba başvurmuşlar (BA, *ID*, zilhicce 315, nr. 61); bâzan emniyet kuvvetleri, bâzan şeyhler, bâzan da yabancılarla anlaşarak fakirlerin mallarına elkoymuşlardır (A. Defflers, *ayn. esr.*, s. 78; D. Charnay, *ayn. esr.*, s. 285). Bu idârecilerin ağır vergilerle halkı yıldı-maları ve İstanbul'a yanlış bilgi vermeleri (*Barğ al-Yamânî*, s. 128 v.d.; M. Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 2a-b; BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 330, 2382, zarf nr. 126, kısım nr. 8, 11; BA, *ID*, zilhicce 315, nr. 61, 72560; Hüseyin b. Hâlid, *Yemen Seyahatnâmesi*, s. 21; Mehmed Hilâl, *ayn. esr.*, var. 4b-6b), Yemen'de halkın isyanına sebep olmuştur. Yemen vâlisi Osman Nuri Paşa bunlardan biridir (BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 18, evrak nr. 553/217, zarf nr. 93, karton nr. 35). Ayrıca nakil ve tâyinlerin zamansız oluşu (BA, *ID*, nr. 45547, 45577) da idârecilerin şevkini kırmıştır. Bu arada mahkemelerin iyi bir şekilde çalışmaması (BA, *ID*, nr. 72560), mahkeme reislerinin şahsî tutumları (BA, göst. yer., zilhicce 315, nr. 61; 72560) ve haksız tevkifler (BA, *MM*, nr. 2909) de yerli halkın Osmanlı Devleti'ne karşı olan nefretini artırmıştır. Ayaklanmalara karşı gönderilen askerî kuvvetin geç gelmesini (Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 134; A. Defflers, *ayn. esr.*, s. 54) ve mevcut askerî sayıca az olmasını da (BA, *ID*, nr. 45546, 96648; *MM*, nr. 1892) göz önünde tutmak gerekir. Vergilerin ağır oluşunun içtimâî ve iktisadî te'sirleri (İ. Süreyya Sırma, *XIX. yüzyıl Yemen isyanlarında dîni anlayışların rolü*, s. 72 v.dd.) ile Osmanlı hilâfetinin bilhassa Zeydîlerce meşrû sayılmaması ve bu arada Cemâleddin Efgânî (ölm. 1897)'nin, hilâfetin Osmanlılardan alınıp, Yemen imâmına verilmesine dâir düşüncelerini de diğer sebeplere eklemek gerekir (Murtaza Müderrisî, *Sayyid Camal al-Dîn ve andîşahây-i ü*, Tahran, 1353, s. 227). Nitekim bilhassa Zeydîlerden Yemen İmâmı Yahyâ, hilâfet iddiasında bulunmuş ve bütün Arap kabilelerinin kendisine biat etmeleri gerektiğini ve hilâfet merkezinin İstanbul'dan alınıp Mekke'ye götürülmesini istemiştir (BA, *Şurâ-yı Devlet*, nr. 1680; *ID*, nr. 2691, 62152; Yıldız tasnifi, kısım nr. 22, evrak nr. 34, Zarf nr. 153, karton nr. 65; Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 33559; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 35). Hilâfet üzerindeki münakaşalar bizzat Yemen şeyhleri arasında da ihtilâfa sebep olmuştur (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 33883). Bununla beraber Sünnîler Osmanlı hilâfetini kabûl, Zeydîler ise reddetmişlerdir (BA, *ID*, nr. 96875).

Yemen şeyhleri, imâm unvânıyla bir veya birkaç kabileyi dinî ve siyasî olarak idâre ederlerdi. Bunlardan bazılarının halk üzerindeki nüfuzu daha fazla olup, kendilerine birkaç şeyh tâbi olduğu için şeyh al-maşâyih unvânını taşırlardı. Bazı şeyhler de San'â'daki imama bağlıydılar. Şeyhler halktan fitre ve zekât gibi vergiler alır, onları istedikleri gibi çalıştırır, çalışmalarının karşılığı olarak herhangi bir ücret de vermezlerdi. Çoğu zengin olduklarından etrafındakiler üzerinde iktisadî bir baskı kurarak, onları istedikleri gibi kullanıyorlardı. Siyasî mânâdaki bu şeyhlik, babadan oğula geçerdi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 319).

Bu şeyhler, kendi hükümlarını sürdürmek ve ileride tam bir bağımsızlık elde etmek için etrafa *Fukaha*, *Sayyid*, *ukhâl* ve *vâizler* (Vu'âz adı altında) gönderirlerdi. Bunlara derebeylerin torunları olan *nuhâbâ* ve *umûmâl*'i de katmak gerekir. Şeyhler, Osmanlılara karşı girişilen ayaklanmaları bu adamları vâsıtasıyla *cihâd* olarak meşrû göstermeğe çalışıyorlar (bk. BA, kısım nr. 22, evrak nr. 34, zarf nr. 153, karton nr. 65) ve bu hususta gönderdikleri mektuplarda âyet ve hadislerden faydalıyor, kendilerinin mehdî olduklarını ileri sürüp, Osmanlı Devleti'ni dinsizlikle ithâm ediyorlardı.

Herşeye rağmen, Osmanlılara bağlı kalmak isteyenler, şeyhler tarafından işkencelere mâruz bırakılmıştır (BA, *ID*, 99684, göst. yer.). Şeyhler, yabancı ülkelerden, bilhassa Aden yoluyla İngilizlerden sağladıkları silâhlarla, halk üzerinde daha kolay baskı kurabiliyorlardı (Hariciye Arşivi, *Si-yasî*, nr. 479, dosya 1900; nr. 555, dosya 3, 2611; BA, *ID*, 99740, 99684; Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 330, zarf nr. 126, karton nr. 8).

Bu arada isyancılar, gayelerini meşrûlaştırmak için mezheb taassubundan da yararlanmışlardır. Nitekim burada Zeydîlerin yanında Şâfiî, Hanefî, İsmâilî ve Vahhâbî'ler de bulunmakta idi.

Zeydîler [bk. mad. ZEYDİYE], kendi imâmlarına sıkı bir şekilde bağlı oldukları için, onun her dediğini yaparlardı (Hasan Kadri, *ayn. esr.*, s. 106; krş. BA, *Şurâ-yı devlet*, nr. 1680).

Osmanlı Devleti, Yemen'de olup biten hâdiselere karşı kayıtsız kalmamış, bilhassa isyanların çoğaldığı Abdülhamid II. devrinde tâkip edilen *Panislâmizm* siyaseti ile Yemen'de bu ayaklanmaların hafifletilmesi istenilmiş ise de, başarılı olunamamıştır. Zîrâ Zeydîler, kendi imâmları dışındakileri imâm kabûl etmez, bunların ancak Peygamber soyundan olabileceklerini ileri sürerlerdi. Pâdişah'ta bu husûsiyetler bulunmadığı için Panislâmist siyaseti bir netice vermedi.

Ahdülhamid II.'in faaliyetleri arasında, çoğunluğu Zeydî olan Yemenlileri Sünnileştirmek niyeti de vardı (BA, *ID*, nr. 96875). Bu arada halkı, Zeydîlerin nüfuzundan kurtarmak için, gönderilen Arapça yazılarda imâmların sâdece eşkiya oldukları

belirtilmişti (BA, *ID*, 62152). Ayrıca dinsizlikle ithâm edilen me'murların yerine dindar idâreciler gönderilmiş ise de, bu hususta geç kalındığından bir netice alınamamıştır (BA, *ID*, zilhicce 315, nr. 61; *Şurâ-yı devlet*, nr. 5289; *MM*, nr. 1937, 1934, 4543; Bâbü'lî evrak dâiresi, nr. 697/28-8, s. 93). Sırf bu gayeyle, bidâyet mahkemelerinin yerine son zamanlarda şer'î mahkemeler de kurulmuştur. Ancak bu yola, sonradan tevessül edildiği için bu tedbir de Yemenli müslümanları memnun etmemiştir (BA, *ID*, nr. 94394, 84941; rebîülâhır 1317, nr. 10; zilhicce, 1315, nr. 61; Bâbü'lî evrak odası, nr. 697/28-8, s. 99). Şeyh, seyyid gibi dinî liderleri kazanmak maksadiyle, bunlara maddî menfaatler ve bir takım pâyeler sağlamak cihetine gidilmiş ise de, bir netice vermemiştir (bk. göst. yerler; C. Snouck Hungronje, *Verspreide Geschriften*'den naklen, S. T. W. Arnold, *The Caliphate*, s. 176).

Abdülhamid'in bu gayretleri sayesinde kısmen yatışan Yemenliler, en ufak bir fırsatta tekrar isyan ediyorlardı. Bu isyanlar, İmâm Hamid al-Dîn'in oğlu İmâm Yahyâ'nın, hareketi tamamen kendi eline aldığı 1904 senesine kadar sürdü. Türklerle karşı cihâd ilân eden İmâm Yahyâ'ya, bir andlaşma ile San'â ve civârı terk edildi (1905). Fakat bu andlaşmanın şartlarını kabûl etmeyen Bâbü'lî, Ahmed Feyzi Paşa kumandasında yeni taarruzlara girişti. Bu taarruzların sonunda tekrar alınan San'â, kanlı çarpışmalardan sonra yine İmâm Yahyâ'nın eline geçti. Bu arada Ahmed Feyzi Paşa'nın yerine Hasan Tahsin Paşa tâyin edildi.

Abdülhamid II.'in arzusu üzerine İstanbul'a davet edilen Yemen'in ileri gelenleriyle yapılan görüşmelerden de bir netice alınmadı. Nihâyet, 1911'de İzzet Paşa ile İmâm Yahyâ arasında yapılan bir andlaşma, senelerdir süren mücâdeleyi sona erdirdi. Ancak çok geçmeden Türk-İtalyan Harbi (1912), ardından da Birinci Cihan Harbi başladı. 1918'de Türkler Yemen'i tamamen terk edip, idâreyi Zeydî İmâm'ı Yahyâ'ya bıraktılar. Daha sonraki yıllarda, Aden bölgesinin tamamı da İngilizlerden alındı. İmâm Yahyâ'dan sonra da durumu bir müddet böyle devam etti. Nihâyet Yemen, Şimâl ve Cenup Yemen olmak üzere iki ayrı devlet hâline geldi. Şimâlî Yemen'in başkenti San'â, Cenûbî Yemen'in ise, Aden'dir.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Fârûk 'Osman Abaza, *al-Hukm al-'Osmanî fi'l-Yaman* (Kahire, 1975); 'Abd al-Hayy Hâbibî, *Nasab va Zâdgâh-ı Sayyid Camâl al-Dîn al-Afgânî* (Kâbil, 1355 hş); 'Abd Allâh b. Hâmid al-Huyayd, *al-Mamâlik al-carâhîsat fi'l-Yaman, Macallat al-bahs al-'ilmî, Câmî'at al-Malik*; 'Ahd al-'Azîz, *Kulliyat al-şarî'a* (Mekke, 1398), sayı, 1; 'Abd Allâh b. Şalâh, *al-Futuhât al-Murâdiyya fi'l-cihât al-Ya-*

māniya, el-yazm., Atif Efendi Kütüp., nr. 1912; 'Abd al-Mur'min b. 'Alī, *Mir'at al-Yaman*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 6129; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih* (İstanbul, 1309); Ahmed Amin, *Zuhr al-İslām* (Kahire, 1964); Ahmed Husayn Şaraf al-Din, *al-Yaman 'abr al-tarih* (Kahire, 1964); Ahmed Râşid, *Tarih-i Yemen ve San'a* (İstanbul, 1291); Ahmed Ziya, *Mufasssal Yemen Coğrafyası*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4254; Kuṭb al-Din al-Makki, *Barḳ al-Yamānī fī fātḥ al-Osmānī* adlı eserin *Aḥbār al-Yamānī* adıyla ilâveli trc. 'Alī, Hamidiye Kütüp., el-yazm., nr. 886; 'Alī, *Künhü'l-ahbār*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5959; 'Alī Cavād, *Tarih al-'Arab ḥabl al-İslām* (Bağdad, 1951-1953); Ali Emiri Efendi, *Yemen hâtırası*, Millet Kütüp., A. Emiri, el-yazm., Tarih, nr. 653; mll. meçhul, *Critique historique de la notion de Califat, Thèse des orientalistes Européens*, RMM, LVI, 55 v.d.; G. Antonius, *The Arap Awakening* (London, 1955); Th. W. Arnold, *The Caliphate* (London, 1967); Aşgar Mahdâvi, *Macmû'a-i asnâd u madârik dar bârâ-yi Sayyid Camâl al-Din maşhûr ba Afğânî* (Tahran, 1342); A. Sünnî, *Yemen yolunda* (İstanbul, 1325); Atif Paşa, *Yemen târihi* (İstanbul, 1326); David Ayalon, *Memlûklar ve Deniz Kuuvelleri*, TD (İstanbul, 1971), XXV, 39-50; François Balsan, *Au Yemen interdit*, *Géographia* (Paris, 1899), nr. 93; Michael Bates, *Yemen and its conquest by the Ayubids of Egypt (A.D., 1137-1202) in Mediaeval and Modern Middle East Studies*, U.S.A., 1978; Bekir Sıtkı Baykal, *Doksan üç Harbi Arifesinde Osmanlı Devleti ile Büyük Devletler Arasındaki Münasebetler*, DTCFD (Ankara, 1944/1945), III, 183-192; Badr al-Din Muhammed b. İsmâ'il, *al-Laṭā'if al-saniya fī aḥbār al-mamâlik al-Yamāniya*, Üniv. Kütüp., el-yazm., nr. AY 1345; Victor Bérard, *Le Sultan, l'Islam et les Puissances* (Paris, 1907); Şaraf b. 'Abdî'l-Muhsin al-Barakâtî, *al-Rihlat al-Yamāniya* (Beyrut, 1384); G. Le Bon, *Premières conséquences de la Guerre* (Paris, 1916); C. Brockelmann, *İslām Milletleri ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), Ankara, 1964; *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, 1970); mll. meçhul, *Cāmi' al-mutūn fī aḥbār al-Yaman al-maymūn*, Üniv. Kütüp., nr. AY 5909; Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964); Neşet Çağatay, *Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri*, İFD (Ankara, 1957), IV; Albert Deflers, *Voyage au Yemen, Journal d'une excursion Botanique* (Paris, 1889); Hartwig Derenbourg, *Nouveaux textes Yéménites inédits*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (Paris, 1902), V, nr. 4; Edouard Driault, *La Question d'Orient* (Paris, 1938); T. G. Djuvars, *Cent projets de partage de la Turquie* (Paris, 1914);

André Duboscq, *l'Orient Méditerranéen* (Paris, 1917); Alfred Duggan, *The story of the Crusades* (London, 1969); Raymond Dugway, *Trois années en Arabie Heureuse*, par Alfred Beneyton, *Bulletin de la Société de Géographie* (Paris, 1913), XXVII; İbn al-İmād, *Şazarât al-zahab fī aḥbār man zahab* (Beyrut, ts.); Zeki Ehiloğlu, *Yemende Türkler* (İstanbul, 1952); As'ad Cābir b. 'Osman Rāğib, *Yemen*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4250; 'Abd al-Malik b. Kurayb al-Aşma'i, *Tarih al-'Arab ḥabl al-İslām* (Bağdad, 1959); Ey-yûb Sabri, *Tarih-i Vahhâbiyân* (İstanbul, 1296); ayn. mll., *Mir'âtü'l-Harameyn* (İstanbul, 1306); A. Fabre Luce, *Deuil au Levant* (Paris, 1950); Claudie Fayein, *Jules Barthoux, Une Française au Yémen* (Paris, 1955), XV, 479-491; Claudie Fayein, *Yemen Petite Planète* (Paris, 1975); Francesco Gabrieli, *Les Arabes* (Frans. trc. Marie de Wasmer) Paris, 1963; G. Gaulis, *La Ruine d'un Empire* (Paris, 1913); A. R. Gibb Hamilton, *Lutfi Paşa on The Ottoman Caliphate, oriens* (Cambridge, 1962), XV, 287-295; Y. M. Goblet, *La Révolte au Yémen, Tours du Monde* (Paris, 1911), XVII; Muhammed Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam* (Paris, 1959); ayn. mll., *Macmû'at al-vaşā'ih al-siyāsiya* (Beyrut, 1969); Hasan Kadri, *Yemen ve hayatı* (İstanbul, 1328); Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureysliliği*, İFD (Ankara, 1978), XXIII.; Hayrullah, *Devlet-i Altiye-i Osmâniye Tarihi* (İstanbul, 1292); al-Hazracî, *al-Uḫûd al-lu'lu'iyya* (Leyden, 1913); Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, 1950); K. Philip Hitti, *History of Arabs*, 10. baskı (New York, 1974); Halid b. Hüseyin, *Yemen Seyahatnamesi*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4917; Şalâh b. Dâvûd b. 'Alī, *Risâla fī bayân aḥvâl mulûk al-Yaman*, Millet Kütüp., el-yazm., nr. Arabi-3334/3; İbn Haldûn, *Muḥaddima* (Beyrut, ts.); İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân* (Beyrut, 1968); İbn Hişâm, *al-Sirat al-Nabaviya* (Mısır, 1955); İbn İshâk, *Sirat* (Rabat, 1976); İbn Kaşîr, *al-Bidāya va'l-Nihāyat* (Beyrut, 1966); İbn Kutayba al-Dinavari, *at-Ma'arîf* (Beyrut, 1970); İbn al-Mucāvir, *Tarih al-Mustabir* (Leyden, 1954); İbn İyâs, *Badā'i' al-zuhûr fī vaḳā'i' al-duhûr* (Mısır, ts.); İbrahim Abdusselâm, *Yemen Seyahatnâmesi* (İstanbul, 1324); Harold Ingrams, *The Yemen, Imams Rulers and Revolutions* (London, 1963); Joseph Joubert, *La Question de Cheik-Caid*, *Revue Française de l'Etranger et des Colonies* (Paris, 1912), XXXVII; al-Kazvinî, *Âşâr al-bilâd aḥbār al-'ibād* (Beyrut, ts.); Gillian King, *Imperial Outpost Aden, its place in British strategic Policy* (London, 1964); James Kirkman and Brian Doe, *The first days of British Aden, The Diary of John Studdy Leigh*, *Arabian Studies* (R. B. Serjeant, R. L. Bidwell), London,

1975, II; Kuṭb al-Din al-Makki, *al-Barḳ al-Yamānī fī fātḥ al-'Osmānī* (Riyad, 1967); Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi mezhepleri* (Ankara, 1965); A. Lamartine, *Histoire de la Turquie* (Paris, 1854); Henri Lammens, *l'Islam, Croyance et institutions* (Beyrut, 1943); Colonel Lamouche, *Histoire de la Turquie* (Paris, 1953); Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Raşid Rida* (Beyrut, 1938); ayn. mll., *Les Schismes dans l'Islam* (Paris, 1965); Malcolm Maccoll, *Le Sultan et les Grandes Puissances* (Frans. trc. Jean Longuet), Paris, 1899; Eric Macro, *Bibliography on Yemen and Notes on Mocha*, Miami University Press (1960); ayn. mll., *Yemen and Western World since 1571* (London, 1968); al-Makdisî, *al-Ravzatayn fī aḥbār al-davlatayn* (Beyrut, ts.); al-Makrizî, *Kitâb al-sulûk li ma'rîfat duval al-mulûk* (Kahire, 1970); H. Marchand, *Les Questions arabes: le Yemen Question Diplomatique et Coloniale* (Paris, 1911), XXXI, nr. 339; al-Māwardî, *Les Status Gouvernementaux* (Frans. trc. E. Fagnan), Cezayir, 1915; Benoist Mechin, *Un Printemps Arabe* (Paris, 1959); Mehmed Emin Paşa, *Yemen kıl'asının ma'mûriyetine ve daima âsâyişde bulunmasına dâir tedâbir*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4615; Memdûh, *Yemen islâhâtı ve bâzı mütalâ'ât* (İstanbul, 1325); Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (Beyrut, 1973); Mevlân-zâde Rifat, *Yemen hakkında dahiliye nâzırı Talat Beyefendiye açtık lâyiha* (Kahire, 18 kânun II. 1326); Barbier de Meynard, Charles Adrien Casimir, *Notice sur Arabie méridionale d'après un document turc. Publication de l'Ecole des langues Orientales Vivantes* (Paris, 1883), nr. 9; Mirzâ Husayn Hân 'Adâlet Pür, *Sayyid Cemâluddin*, *Yagma*, sayı 8 (Tahran, ramazan 1390); Muhammad Yakub Mughul, *Kanunî Devrinde Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint müslümanları münasebetleri, 1517-1538* (İstanbul, 1974); Hügânî Muhammed Amin, *Hayât-ı Sayyid Camâluddin-i Afğânî* (Kâbil, 1318); Muhammed Anis, *al-Davlat al-'Osmâniyya va'l-Şarḳ al-'Arabî* (Kahire, ts.); Muhammed Hilâl, *Hittay-i Yemâniyye hakkında ma'lûmât*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6622; Muhammed Muhiṭ Tabâtabâi, *Sayyid Camâl al-Din Asadâbadî dar bidâri-i maşriḳ-i zamîn* (Kum, 1392); Muhammed Memdûh, *Miftâh-ı Yemen* (İstanbul, 1330); al-Mur'î, *al-Ihsân fī duḥûl il-mamlakati'l-Yaman taḥta zillî 'adâlati al-'Osmân*, Millet Kütüp., el-yazm., Arabî, nr. 2379; Mustafa Selim, *al-Fetḥ il-Osmâni el-evvel li'l-Yemen* (Kahire, 1974); Müneccimbaşı, *Şahâifu'l-ahbâr* (İstanbul, 1285); F. S. Naggjar, *La Révolte du Yemen dans Correspondance d'Orient 15 Février, 1911*, s. 154; Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme* (trc. Abdülvehhab Tarzî), İstanbul 1950; Nureddin, *Yemen lâyihası* (İstanbul, 1327); Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İm-*

paratorluğu'nun Güney Siyaseti, *Habeş Eyaleti* (İstanbul, 1974); Salih Özbaran, *Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu*, TD (İstanbul, 1978), XXXI, 65-146; ayn. mll., XVI. yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar, *Basra Beylerbeyliğinin kuruluşu*, TD (İstanbul, 1971), XXV, 51-72; ayn. mll., *Osmanlı tarihi bakımından XVI. yüzyılda Portekizli tarihçiler*, TD (İstanbul, 1969), XXIII, 75-82; Tahsin Öz, *Yemen Fatihî Sinan Paşa Arşivi, Belleten* (Ankara, 1946), X, 171-193; René Pinon, *l'Empire ottoman* (Paris, 1909); Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam* (Paris, 1968); al-Râzî (Ahmed b. 'Abd Allah), *Tarih Şan'a*, Millet Kütüp., el-yazm., Arabî nr. 2394/1; C. Jacques Risler, *La Civilisation Arabe* (Paris, 1955); Gaston Rouet, *La Question du Yémen, Question diplomatique et Coloniale* (Paris, 16 Avril 1910), XXIX, 475-491; Jean-Paul Roux, *La Turquie* (Paris, 1953); Rumûzî, *Tarih-i feth-i Yemen*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6045; Rüşdî, *Yemen hâtırası* (İstanbul, 1325); G. Ryckmans, *Les Religions Arabes Préislamiques* (Louvain, 1951); Jacques Ryckmans, *l'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant, l'Islam* (Ma'in et Saba), Louvain, 1951; A. Salaignac, *Les fortifications de Cheik-Said*, *Revue Française* (Paris, 1897), XXII; *Salnâme-i Devlet-i Altiye-i Osmâniye* (1263-1330); D. A. Schmitt, *Yemen, The unknown war* (New York, 1968); Hugh Scoot, *In the High Yemen* (London, 1942); R. B., Serjeant, R. L. Bidwell, *Arabian Studies* (London, 1975); Sayyid Camâl al-Din Afğânî, *'Urvat al-vuşḳâ* (trc. Abdullah Semender), Kâbil, 1355 hş.; İhsan Süreyya Sırma, *Fransa'nın Kuzey Afrika'daki sömürgecilğine karşı Sultan II. Abdülhamid'in Panislamist faaliyetlerine âit bir kaç vesika*, TED, (İstanbul, 1977), VII-VIII.; ayn. mll., *Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarihîlatlara Dâir Bir Vestika*, TD (İstanbul, 1978), XXXI, 183-198; ayn. mll., *Yemen Kit'asında Osmanlı Devleti'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika*, İFD (Ankara, 1977), II; ayn. mll., *Sultan II. Abdülhamid'in Uzak Doğu'ya gönderdiği ajana dâir* (6-9 şubat 1978'de İstanbul'da yapılan 1. Millî Türkoloji Kongresi'ne sunulan tebliğ); ayn. mll., *Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları, İslâm Tethikleri Enstitüsü Dergisi* (İstanbul, 1979), VII/3-4; ayn. mll., *Pekin Hamidiyye Üniversitesi, Prof. M. Tayyib Okç Armağanı* (İslâmî, İlimler Fakültesi Yayını), Ankara, 1978; ayn. mll., XIX. yüzyıl Yemen isyanlarında dinî untayışların rolü (doçentlik tezi), Erzurum, 1979; Şifât Allah Camâli, *İsnâd ve madârik dar bârâ-i Sayyid Camâl al-Din* (Tahran, 1391); Şubḥî al-Şâlih, *al-Nuzum al-İslâmiya* (Beyrut, 1965); al-Şuyûṭî, *Tarih al-Hulafâ* (Kahire, 1964); Suhayli, al-

Ravz al-unuf (Kahire, 1967); Şahrîstânî, *al-Mital va'l-nihâl* (Kahire, 1968); Tabarî, *Tarih al-umam va'l-mulûk* (Beyrut, ts.); İbn Tağribirdî, *al-Nucûm al-zâhire fi mulûk Mişr va'l-Kâhira* (Kahire ts.); Âsaf Tanrîkut, *Yemen Notları* (Ankara, 1965); M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış*, TD (İstanbul, 1971), XXV, 1-38; J. Arnold Toynbee, *La Civilisation a l'épreuve* (Paris, 1951); Salih Tuğ, *İslâm ülkelerinde anayasa hareketleri* (İstanbul, 1969); Gaston Wiet, *Grandeur de l'Islam* (Paris, 1961); Yahyâ b. Hüsayn b. Kâsim, *Gâyat al-amânî fi ahbâr al-kaşr al-Yamânî*, Millet Kütüp., el-yazm., Arabî nr. 2375; Ya'kübi, *Tarih* (Beyrut, 1960); Yâkût al-Hamavî, *Mu'cam al-buldân* (Beyrut, 1957); *Yemen'de On dördüncü kholordu ile Hicaz fırkasına ve Necid ve Fizan'daki kıtaat-i askeriyeye tâyin olunacak sunûf-ı muhtelif ümerâ ve zabitanın sûret-i tâyin ve müddet-i istihdamlarına dâir kânûn sûreti* (İstanbul, 1327); *Yemen Salnâmesi*, 1298, 1303-1305, 1306, 1307, 1313, 1314; *Yemen vilâyeti haritası*, IV. Ordu Erkân-ı Harbiyesi tarafından bastırılmıştır; Yusuf Ziya Yörükan, *Vahâbîlik*, İFD (Ankara, 1953), II; Hüseyin Yurdadın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara, 1971); Zabîdî, *Kurrat al-uyûn fi ahbâr al-Yaman al-maymûn*, Millet Kütüp., el-yazm. Arabî nr. 2372; Corci Zaydân, *Tarih al-tamaddun al-İslâmî* (Kahire, 1968); ayn. mll., *Kitâb al-'Arab kabl al-İslâm* (Mısır, 1908); Zuhdî, *Mir'ât al-Yaman* (İstanbul, 1328).

(İHSAN SÜREYYA SIRMÂ.)

YEMİN. YAMİN (A); sağ el, bereket, kuvvet ve kudret, yüce ve güzel mevki demek olup (Firûzâbâdî, *Kâmûs al-muhtâ*, Kahire, 1319 h, IV, 181; İbn Manzûr, *L A*, Beyrut, 1968, XIII, 461) and içme mânasında dinî ve fikhî bir tâbirdir. Aralarında nüans bulunmakla beraber, *hîlf* ve *kasam* [b. bk.] kelimeleriyle müteradif olarak kullanılmış (*L A*, XIII, 462; *L A*, mad. KASEM) ve tatbikatta onlara tercih edilmiştir. Cavharî'nin beyânına göre, bu and içme olayına bu adın verilmesi, insanın yemin esnâsında sağ elini arkadaşının kine vurmasından veya onu tutmasından ileri gelmiştir (Şihâh mad. *yamîn*; *L A*, XIII, 463; *Kâmûs al-muhtâ*, göst. yer.).

Allah'ın zimmeti, misâkı ve ahdi demek olan, diğer bir ifâde ile Allaha karşı bir mükellefiyeti kabûl etmekten ibâret bulunan yemin, bunu yapan kimsenin bütün güc ve samîmiyetini ifâde eder ve o kimse, söylediği sözde bütün varlığını ortaya koymuş olur. Bu itibarla böyle bir ahde giren kişi, yalan söyler veya sözünü tutmazsa, hem kendi rûhunu mahvetmiş, hem de Allah'ı gücendirmiş olur (*L A*, göst. yer.; *T A*, mad. *yamîn*; krş. *L A*, mad. KASEM). Nitekim bir hadis'te "Arkada-

şının seni tasdik edip doğrulayacağı konularda yemin etmelisin" denmekte ve böylece, arkadaşının kendisini doğrulamıyacağı her hangi bir konuda yemin etmemesi gerektiğine açıkça işâret edilmektedir (Muslim, *Şahîh, aymân*, hadis 20; *L A*, XIII, 461).

Yeminin mâhiyeti, çeşitleri, yemin için kullanılan tâbirler, ne adına yemin ediliyor, ne adına edilemeyeceği hususları ve bilhassa konunun tafsilatı için bk. *L A*, mad. KASEM.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerden başka bk. *Corpus Juris di Zaid İbn 'Ali* (nşr. Griffini), *fihrîst*; *Il-Muhtaşar o Sammarîo del Diritto Malechita di Halil İbn İshâk*, trc. (Guidi ve Santillana), I, s. XI. ve *L A*, mad. KASEM'de gösterilen kaynaklar.

(NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

YENBÜ, YANBU° (YAMBO°). Küçük bir liman ve kezâ Arabistan'ın garb sâhilinde, bu limandan altı yedi saatlik mesâfede bulunan bir şehir. Liman şehri olan Yanbu°'ya ayrıca Yanbu° al-Baħr veya Şerm Yanbu° da denilir. Dâhildeki şehrin adı ise, Yanbu° al-Naħl'dir. Yanbu° al-Baħr limanı, Medine'nin denizle olan irtibatını sağlayan eski al-Cār limanının yerini almış olup, aslında sığ, fakat oldukça geniş, iyi bir demirleme yerine sâhib bir körfezde bulunmakta ve önündeki bir ada ile rüzgarlara karşı korunmaktadır. Şehir, denizin bir uzantısı ile ikiye ayrılmış olup, kara tarafından şarkta Bâb al-Madîna, şimalde Bâb al-Maşr ve ayrıca deniz tarafından bir çok kapıları bulunan kuleli bir surla korunmuştur. Evleri çok kötü inşâ edilmiştir; câmileri ise, ehemmiyetsizdir. Liman, Medine ile olan transit ticâreti sayesinde yaşar ve yerli yelkenlilerle Süveyş, Kuşayr ve Yurkan Mısır'daki Kene ile sıkı münâsebetlerde bulunur. Yanbu°, ayrıca köle ticâretinde oldukça rol oynar ve gemilerle Cidde'ye giden hacılar buraya uğrar.

Yanbu° al-Naħl ise, İbn Cubayr'de Yanbu° olarak zikredilmiş olup, eski bir iskân merkezidir ve muhtemelen Batlamyus'daki (VI, 7, 3) *Ιαμβία νόων*'un aynıdır. al-İstahrî, İbn Havkal ve al-Mukaddasî gibi coğrafyacılar, *Henna°* (kına)'sı ile meşhur olan şehrin, nüfusunun çokluğunu, hurmalıklarının zenginliğini ve kuvvetli bir hisârının bulunduğunu anlatırlar. Burası, Banû Cuhayna ve Lays'e mensup olan Ensâr tarafından iskân edilmiştir. Câmîinde Peygamber'in namaz kıldığı rivâyet edilir. Vâhası, bir dizi teşkil eden tepelerinin eteğinde olan şehir, refâhını bu tepelerden inen derelere borçludur. Bilhassa, sebze zirâati yapılır ve *zura* (mısır) ile bütün yetiştirilir. Fakat, uzun zamandan beri, büyük bir titizlikle hurma dikimine ağırlık verilmiş ve bunların aralarına evler serpiştirilmiştir.

Yanbu° limanının, sonradan kurulmuş olup içinde

asıl Yambavi'lerin hurmalıkları ve köy evlerinin bulunduğu Yanbu° al-Naħl olduğu hakkındaki rivâyet, bugün de halk arasında canlılığını muhafaza etmektedir. Yanbu° veya Yanbu° (kaynak) ismi, bulunduğu yerdeki kaynakların bolluğunu [aş. yk. 170 kaynak] gösterir.

[Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethi üzerine, anahtarlarını Yavuz Selim'e teslim eden şehirler arasında Yanbu° da bulunuyordu. Liman, Osmanlı idâresi zamanında da Medine'nin ticârî hayatında mühim bir rol oynadı. Mekke ve Medine'nin zahîre ihtiyacı, Nil nehrinden Kene'ye, oradan Kızıldeniz'in Afrika sâhilinde bulunan Kuşayr limanına ulaştırılıyor, daha sonra da Yanbu° ve Cidde limanlarına naklediliyordu. Kanunî Sultan Süleyman tarafından Mısır'da satın alınarak, geliri Mekke ve Medine'ye tahsis edilen mahsûllerden 3.000 erdeb (İstanbul ölçüsü ile 1 erdeb 9 kiledir.) hubûbat, Yanbu° fakirlerine ayrılmış ve gemilerle Süveyş'den Yanbu°'ya nakledilmiştir.

1766'da Mısır'da isyân eden Bulutkapan Ali Bey, 1768'de Hicâz'da Yanbu° kasabasını ele geçirip, dört yıl kadar bu limana hâkim oldu. 1199 (1786)'da ise, *Harb Urbanî* (savaş bedevîleri) Yanbu° kalesini ele geçirip, hacıların mallarına el koydu. Şehir bunlardan büyük zarar gördü. Kızıldeniz'in diğer limanları kadar olmamakla beraber, canlı bir ticârî hayata sâhib olan Yanbu°'ya, Evliya Çelebi'nin kayıtlarına göre, yılda beşyüz kadar büyük küçük gemi uğramakta idi.

XIX. asrın sonlarında 5.000 nüfusu olan Yanbu°'nun, bir limanı, süru, üç câmii ve 300 dükkânı vardı.]

Bibliyografya: İstahrî, *BGA*, I, 21; İbn Havkal, *BGA*, II, 28; al-Mukaddasî, *BGA*, III, 83, 98; al-Bakrî, *Mu'cam*, II, 415 v.d., 856; Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1038 v.d.; İbn Cubayr, *Rihla* (nşr. Wright), Leyden, 1852, s. 145; M. Tamisier, *Voyage en Arabie* (Paris, 1840), I, 53 v.d.; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien* (nşr. E. Rödiger), Halle a/S, 1842, II, 166 v.d.; C. Ritter, *Die Erkunde von Asien* (Berlin, 1846), VIII/1, 149, v.d., 181; II. (Berlin, 1847), 205 v.d.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern, 1875), s. 26; [İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1956), IV/1, 430 v.d.; Salahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul, 1969), s. 90; Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-asâr ve Hakâ'ikü'l-Ahbar* (nşr. Müctebâ İlğürel), İstanbul, 1978, s. 267 v.dd.; Cengiz Orhonlu, *XVI. asrın ilk yarısında Kızıldeniz'de Osmanlılar*, TD (İstanbul, 1962), sayı 16, s. 4, 10, 133; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 803; Şemseddin Sâmî, *Kâmusü'l-âlam* (İstanbul, 1316), VI, 4811].

(ADOLF GROHMANN.)

[Bu madde V. Çabuk tarafından ikmâl edilmiştir.]

YENİÇERİLER. Osmanlı ordusunun dâimî ve hazine den ulûfe alan kapıkulu askerî zümresinin en mühim sınıfıdır. Yeniçeri Ocağı, pâdişahın hassa kuvveti olup, seferde onun emir ve kumandası altında bulunurdu. Teşkil edildiği devirlerde uc beylerine karşı pâdişahın merkezi otoritesini de temsil eden yeniçeriler, sonradan eyâlet kuvvetlerine karşı da bu otoriteyi devam ettirdiler. Zaman zaman devlet otoritesine de karşı çıkan yeniçeriler, hal' ve cülûslarda başlıca unsur olarak görülür. Osmanlı Devleti'nde başlayan tereddidi, bu askerî sınıfı da te'siri altına almış, harp etme kabiliyetini kaybeden Ocak, zararlı bir topluluk hâline gelmiştir. Nitekim Yeniçeri Ocağı, Vak'a-i Hayriye'ye kadar İstanbul'da vukua gelen birçok isyân ve ihtilâllere katılmıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın esasını teşkil eden hristiyan çocuklarının devşirilip, asker olarak yetiştirilmesi, tarihte ilk defa Osmanlılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Büyük Selçuklularda olduğu gibi Anadolu Selçuklularında da merkezde bir piyâde kuvveti bulundurulurdu. Bu ordularda Türklerden başka İran ve Arap unsurları, Rumlar, Ermeniler ve sair Frenkler de vardı. Ancak bunlar askerlik çağındaki harp esirleri idi. İslâm dünyasında askerî kölelik, yâni *gûlâm* (=memlûk) usûlü, sistemli toplama, teşkilâtli eğitim ve muvazzaf asker olarak vazife görme şeklinde diğer kölelerden ayrılmıştır (bk. Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam, The Genesis of a Military System*, New Haven and London, s. 140-151). Osmanlılar devşirme usûlünü, eskiden beri devam edegelmekte olan *gûlâm* sistemi içinde inkişâf ettirmişlerdir. Bir uc devleti olan Osmanlı Beyliği'nde *gûlâm* sistemi önem kazanmış ve bilâhîre klâsik Osmanlı idâri sistemine yerleşmiştir. *Gûlâm*lar askerî terbiye verilerek saray için yetiştiriliyordu. Merkezi bir devlet kurmada gayret gösteren Bayezid I. devrinde, *gûlâm* sistemi tam bir gelişmeye mazhar oldu [bk. *EI²* mad. GHULÂM]. Yeniçeri Ocağı'nın teşkilinde bilhassa Anadolu Selçuklu Devleti'nin askerî teşkilâtı örnek alınmıştır. Nitekim, Anadolu Selçuklu askerî teşkilâtında "*müfred, gûlâm*" ve "*mülâzımân-ı yatağ veya yayak*" (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*, Ankara, 1970, s. 101) gibi sultanın şahsına bağlı ve dâima merkezde bulunan askerî birlik bunun en bâriz delilidir. Yeniçeri Ocağı bu teşkilâtın değişik bir şeklidir (bk. M. Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine testiri*, nşr. Orhan F. Köprülü, İstanbul, 1981², s. 131 v.dd.).

Osmanlılarda yeniçeri teşkilâtından önce Çandarlı Kara Halil'in teşebbüsü ile *yaya* ve *müsellem* ordusu kurulmuştu. Türk çiftçi çocuklarından teşekkül eden *yaya* ve *müsellem*ler günde 2 akça alıyorlardı (Neşrî, *Cihanümâ*, I, 154). Bu teşkilât, Orhan Bey [b. bk.] zamanında gelişip inkişâf etti ise de, dâimî

ordu ihtiyacına cevap veremedi (tafsilat için bk. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin iktisadî ve ictimâl Tarihi*, I, 343-348; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, I, 126 v.dd.). Devletin diğer askerî kuvveti olan timarlı sipâhiler, merkeze uzak bulunuyordu. Gâzî, alp, alperen gibi serhad akıncıları ise, pek mahdud sayıda idi. Murad I. [b.bk.] zamanında, Edirne'nin fethini müteakıp, büyümeğe namzet olan beyliğin askerî ihtiyaçları arttı. Böylece dâimî bir ordu fikri de doğdu (Halil İnalçık, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, London, 1973, s. 11). Dâimî ordunun zabt u rabt bakımından istenilen mükemmeliyette olacağı tahmin ediliyordu. Yine Çandarlı Halil'in teşebbüsü ile harplerde esir alınan hristiyan gençlerden Yeni-çeri ("yeni asker") adı ile bir askerî ocak vücûda getirildi.

Bu teşkilâtın kuruluş tarihi henüz kat'î olarak tesbit edilememiş olmakla beraber, ihtimaller daha ziyade Edirne'nin fethini tâkip eden yıllarda toplanmaktadır. Fethi müteakıp, garba doğru fütûhat fikri geliştiği sırada, devrin ulemâsından Kara Rüstem, kadiasker Çandarlı Kara Halil ile bir sohbetinde, hristiyan esirlerden istifade edilmesi fikrini ortaya atmıştır. Bu düşüncüyü pâdişâha arz eden kadiasker, ondan müsbet cevap almıştır. Bu sırada, seferde bulunan Gâzî Evrenos'a haber salınıp, pencik kanûnuna göre esirlerin beşte birini devlet hazinesi adına alması emredildi. Pencik-oğlanı adı ile alınan bu esirlerle kapıkulu ocaklarının temeli atılmış oldu [bk. /A, mad. DEVŞİRME]. Gâzî Evrenos seferden bir hayli esirle döndü. Kara Halil, bunların önce Türkçe öğrenmelerinin lüzûmuna işaret ederek, Türk âilelerinin yanına verilmesinin uygun olacağını tavsiye etti. Bu usûlün kabul olunması üzerine esirler önce müslüman edilip, 3-4 yıl Türk âilelerinin yanında kaldılar (buna 1484 tarihli bir örnek için bk. H. İnalçık, *Osmanlı idâre, sosyal ve ekonomik tarihiyle ilgili belgeler: Bursa hadî sicillerinden seçmeler, Belgeler*, Ankara, 1981, sayı 14, 4 numaralı hüccet). İttihaz edilen bu usûle göre, müslüman olup, Türkçe öğrenmiş bulunan askerler, Ocağa intisap edip akbörk giydiler. Bu sûretle, Yeniçeri Ocağı kurulmuş oldu. Kaynaklar ayrı ayrı incelenildiğinde, Oruç Bey (nşr. Babinger, s. 21 v.d., 93 v.d.; kezâ bk. Anonim, *Tevârih-i âl-i Osman*, nşr. Giese, s. 21 v.d.)'in verdiği mâlûmâtı tekrar ettikleri görülür. Nitekim, bunlar Karamanlı Kara Rüstem ve Kadiasker Çandarlı Kara Halil'in konuşmalarını hemen hemen aynen vermektedir (Âşık Paşa-zâde, nşr. Atsız, s. 128; Neşrî, nşr. Unat, Köymen, s. 196 v.dd.; Hadîdî, *Tevârih-i âl-i Osman*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1268, var. 42b; Beşirî, Çelebî, *Tevârih-i âl-i Osman*, nşr. İ. H. Ertaş, İstanbul, 1946, s. 34). Diğer taraftan, bu fikri te'yid edebilecek bir haberi de Ahmed I. zamanında istinsah edilmiş bulunan *Kavânin-i Yeniçeriyân* (Süleymaniye, Esad Efendi Kütüp., nr. 2068, var. 3b) vermektedir.

Burada, "acemi oğlanın cem' ve icâdî mukaddemâ Gelibolu'da Gâzî Sultan Murad Hân... zamân-ı aliyyelerinde vâki' olmuştur" kaydı bulunmaktadır. Yeniçeriliğin kuruluşunu, R. Knolles (*The General History of the Turkes*, Oxford, 1638, s. 191 v.d.) ve P. Rycha (*The Present State of the Ottoman Empire... their military Discipline*, London, 1668 s. 190) gibi müverrihler Edirne'nin fethinden sonra gösterdikleri halde, D'Ohsson (*Tableau Général de l'empire Ottoman*, Paris, 1788-1824, VII, 330, 353), kaynak zikretmeyerek müessesenin Orhan devrinde faaliyete geçtiğini yazar.

Yeniçerilerin, ilk olarak Çanakkale Boğazı'nda asker nakleden gemilerde kullanılmaya başlandığı ve Gelibolu ağalığı mansıbının ihdâs edildiği bilinmektedir. Bununla beraber, *Kavânin-i Yeniçeriyân*'daki "yeniçeri yoldaşların mukaddemâ kâfir evlâdından cem' olunması tâtihi-i Bolayır Süleyman zamanında vâki' olmuştur" (31a) ifadesi bu teşkilâtta harp esirlerinin mevcudiyetinin epeyce eskiye gittiğini göstermektedir. Fetihlerin Murad I. devrine doğru hız kazanmasıyla esir miktarında da artış olmuştur. Bundan başka, Süleyman Paşa [b.bk.]'nin gayreti ile yeniçerilerin akbörk ve yeniçeri bölükbaşlarının üsküf giymeğe başlamaları haberi de (Hoca Sa'deddin, *Tâcü't-tevârih*, I, 40 v.d.), esirlerden istifade etme niyetlerinin yeni yeni geliştiğini göstermektedir. Bu yeni askerin "Yeni-çeri" olarak tesmiye edilmeğe başlandığı düşüncesi daha güvenilir bir fikir olmalıdır. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Rumeli'de fetihler artıp Anadolu'dan Türk âileler nakledilirken (tafsilat için bk. M. Münir Aktepe, *XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'nin Türkler tarafından iskânına dâir, TM*, İstanbul, 1953, X, 299-320; Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda bir İshân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler, İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1951-1952, XIII, 56-79), bir kısım yerli halkın da Anadolu'ya sevk edildiği bilinmektedir. Nitekim, daha Çimbi ve Ayaşlonya kalelerinin fethini (1359) müteakıp, hisarlardaki sipâhiler âileleriyle Karesi iline nakledilmiştir (bk. Âşık Paşa-zâde, s. 124; Neşrî, s. 176; Ö. L. Barkan, *ayn. mak.*, XIII, 62). Bu muhârip gençlerden istifade düşüncesi, tabii karşılanmalıdır. Şu halde, Âşık Paşa-zâde'nin "yerine sonra getirelüm yeniçeri olsun" (Âli Bey neşrinde bu cümle yoktur) ve adın "ezel çeri" iken yeniçeri kodular" (s. 128) ifadeleri, esirlerden daha önce de istifade edildiği intibahı uyandırmaktadır. Nitekim "kullar" tâbirinin kullanılması ve bunlara akbörk giydirilmesi de bu düşüncüyü te'yid etmektedir. Bu cümleden olarak, Ali Paşa'nın Orhan Bey'e "... sen akbörk giy ve sana müteallik kulların akbörk giysinler..." ve "...evvel kendü giydi, andan sonra ki kendüye müteallik kulları akbörk giydiler" (Oruç Bey, s. 15 v.d.) ifadeleri sadece yeniçeri teşkilâtına doğru bir adım atma ihtimalini ver-

mektedir. (Oruç Bey, göst. yer.). Esâsen ilk hükümdarların âhîlik teşkilâtından yararlandıkları ve askerî teşkilâtta da âhîlerin serpuşlarını (yayalar akbörk giymişlerdir) kullandıkları bilinmektedir (bk. M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, nşr. Orhan F. Köprülü, İstanbul, 1981³, s. 49 v.d.; Orhan Bey'in kendi askerlerine, Anadolu beylikleri askerlerinden ayılması için akbörk giydirdiği hk. bk. İbn-i Kemal, *Tevârih-i âl-i Osman*, II, defter, nşr. Şerafettin Turan, Ankara, 1983, 54 v.d.; /A, mad. ORHAN).

Esâsında, devşirme müessesesi hakkında bir araştırma yapmış bulunan Basileke D. Papoulia (*Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Osmanischen Reich*, München, 1963, s. 89 v.dd.; bu eser için bk. S. Vryonis, *Review of Ursprung... Balkan Studies* [1964], V, 145-153), ocağın te'sis tarihi için Akkoyunlu sarayından gelen İdris Bitlisi [b.bk.]'nin verdiği mâlûmâta râğbet etmektedir. Halbuki İdris'teki mâlûmâtın ciddi bir tenkid ve tahlili yoluna gidilirse, onun oldukça muahhar bir müverrih (ölm. 1520) olarak bu teşkilâtı etrafı bir şekilde tetkik edemediği ortaya çıkar. İdris Bitlisi (*Haft-Bahış*, Süleymaniye, Esad Efendi Kütüp., nr. 2199, I, var. 85b v.d.)'nin 729 yılı hâdiseleri arasında yaya teşkilâtı akabinde yeniçerilerden bahsetmesi (anachronism), askerî teşkilât bahsinin bir devamı olmalıdır (bk. J. A. B. Palmer, *The origin of the Janissaries, Bulletin of the John Rylands Library*, [1953] XXXV/2, 448-481). Ayrıca, *Tevârih-i âl-i Osmân* müverrihlerinin müşterek ve sağlam bir me'hazlarının bulunabileceği ve İdris'in ise, Osmanlı gelenek ve teşkilâtına yabancı bir müverrih olarak ne derece itimâda lâıyık olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır (bk. V. L. Ménage, *Some notes on the Devshirme, BSOAS*, 1966, XXIX, 64-78, not 48, 50). Yaya teşkilâtının, Alâeddin Paşa [b.bk.] ile Mevlânâ Kara Halil'in görüşmelerinden sonra kurulduğu, tarihlerde münakaşasız kabul edildiğine göre, bu sıralarda kurulan yeniçeri teşkilâtı olmalıdır Nitekim, "Anadolu'da yaya yazmak Orhan Gazi zamanında oldu" (Oruç Bey, s. 16; krş. İbn-i Kemal, *ayn. esr.*) ifadesi ve bahis mevzuu tarihin de aşağı-yukarı tutması bu fikri kuvvetlendirmektedir (bk. Âşık Paşa-zâde, s. 118). Bir müddet sonra, Orhan Bey, devlet erkânı ile müşâvere ederek, memâlik-i islâmiyede hristiyan çocuklarının devşirilip, tâlim ve terbiyeden sonra yaya teşkilâtına yazılmasına karar verilmiştir (*Haft-Bahış*, var. 85b v.d.; Hoca Sa'deddin Efendi, *ayn. esr.*, I, 40). Bununla beraber devşirme müessesesinin tatbik tarihi de münakaşalıdır [bk. EI², mad. DEVŞİRME; /A, mad. MURAD II.]. İdris Bitlisi'nin, bunu Orhan devrine atfetmesi (ayn. yer.), yanlış olmalıdır. Ankara muhârebelerinden sonra, istilâ hareketlerinin bir müddet duraklanmasıyla esir alınması ve ocağa nefer te'mini inkita'a uğramış ise de,

Murad II. zamanında devşirmenin daha sistemli bir şekilde devam ettiği fikri kuvvet kazanmaktadır (bk. Paul Wittek, *Devshirme and Sharia, BSOAS*, 1955, s. 274; Kezâ bk. Papoulia, *ayn. esr.*, s. 91).

Yeniçeri Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli'ye mensubiyetinin ise, aslı olmayan bir iddia olduğu bilinmektedir. Ancak, Osman ve Orhan devirlerindeki fetihlerde "Rum abdalları"nın mühim hizmetlerinden ve bunların Hacı Bektaş Veli'ye olan bağlılıklarından dolayı bu mensubiyet, tarihi bir vâkıa şeklinde kalmıştır (tafsilat için bk. M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene 2, sayı 5, s. 407 v.d.; Âşık Paşa-zâde, s. 238; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, Ankara, 1943, I, 147 v.dd.).

Pencik kanûnuna [bk. /A, mad. MURAD I.] göre, her esir 125 akça değerinde idi. Buna göre her 5 esirden biri alınır veya her esirden 25 akça hazineye intikal ederdi (Pencik resmi = pencik akçesi). Gelibolu'da Acemi Ocağı kurulup Kara Rüstem buraya ağa tayin edildikten sonra (764=1363), efrad pencik kanûnuna göre alınmaya başlandı (*Osmanlı Kanunnameleri, MTM*, II, 325; *Haft-Bahış*, Süleymaniye, Hamidiye Kütüp., nr. 928, var. 151b). İlk devirlerde ocak için ayrılan esirlerin yaşlarına dikkat edilmezken, sonraları 10-20 yaş arasındaki çocukların Acemi Ocağı'na alınması kanun olmuştur. 3, 5 veya 7 senede bir, gürbüz ve sıhhatli olanlar devşirilirdi. Yeniçeri Ağası ile Acemi Ocağı Ağası (sonraları İstanbul Ağası) ihtiyaç gösterdikleri takdirde vazifeli ocak zabiti harekete geçerdi. Ocak zabitanın elinde bir ferman ile, Yeniçeri Ağası tarafından devşirme muntakası kadılarına yazılmış bir mektup bulunurdu. Devşirme, XVI. asrın ortalarına kadar beylerbeyi, sancakbeyi ve kadılar tarafından yapılırken, sonradan ocaktan sekbanbaşı, solakbaşı, zağarcıbaşı, seksoncubaşı, turnacıbaşı v.b. vazifeliler tarafından deruhte edilmiştir. Devşirme, yine ihtiyaca göre muntaka muntaka yapıldı. İslâmiyeti kabul etmiş âilelerin çocukları alınmazdı (Paul Wittek, *ayn. mak.*, s. 273 v.d.). Devşirme kanûnuna göre, hristiyan çocuklarından asıl olanlar ile papaz oğulları alınır. Tek oğlu olan bir âilenin çocuğu alınmazdı. Çok çocuklu âilelerin çocukları içinden sıhhatli ve yakışıklı olanı tercih edilirdi. Anası babası ölmüş çocuk alınmadığı gibi, köy kethüdasının oğlu da devşirilmezdi. Kel, fodul, köse ve doğuştan sünnetli olanlar devşirilmez ve boy bakımından da orta boy-lular tercih edilirdi (*Kavânin-i Yeniçeriyân*, var. 7a-b). Devşirilen çocuklar, 100-200 kişilik kafiler halinde İstanbul'a sevk edilirdi (tafsilat için bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 13-30). İstanbul'a getirilen devşirmelerin bâzıları saray için de ayrılabilirdi. Ayrılan devşirmeler, Edirne Sarayı, Galata Sarayı veya İbrahim Paşa Sarayı gibi hâric saraylara verilerek yetiştirilirdi. İçlerinden kabiliyetli ve

istidatlı olanlar Topkapı Sarayı'na alınır. [bk. *IA*, mad. ACEMİ OĞLAN; *EI*², mad. ^{ADJAMİ} OĞHLÂN].

Devşirmeler, yeniçeri ağası tarafından teftiş edildikten sonra "eşkal defteri"ne kayıtları yapılır ve stünnet edilir. Muteakıben bu çocuklar, Anadolu ve Rumeli ağalarının mes'uliyetinde asgarî 3, âzamî 8 sene için Anadolu ve Rumeli'deki çiftlik sâhiplerinin veya Türk köylüsünün hizmetine verilirlerdi. Bu sûretle, çocuklar beden zindelik kazandıkları gibi, Türkçe'yi ve müslüman âdetlerini de öğrenirlerdi. Yedi sekiz sene sonra Gelibolu'ya (sonraları İstanbul'a) gelip Acemi Ocağı'na giren devşirmeler, artık yeni bir hayata başlar ve Acemi Oğlanı sıfatını kazanır. [bk. *IA*, mad. DEVŞİRME]. Gelibolu Acemi Ocağı'nın mevcudu, uzun müddet 400 kadar iken bilâhîre 500'e çıkmıştır (Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân*, Tarih Seminer Kütüp., Paris nüshası fotokopisi, var, 89-90). İstanbul'un fethinden sonra tedricen ehemmiyetini kaybeden bu ocağın acemileri uzun müddet Gelibolu-Çardak arasında işleyen gemilerde hizmet etmişlerdir. Hattâ onların bu hizmeti, Murad I. zamanında başlamıştı. İstanbul Acemi Ocağı 1453'ten sonra kurulmuş olup, Gelibolu Acemi Ocağı'ndan bir miktar acemi oğlanı buraya nakledilerek başına da İstanbul ağası tayin edilmişti (*Kavânî-i Yeniçeriyan*, var. 3b, 4b).

Acemi Ocağı efrâdına "torba oğlanı" veya "şâdi" denilirdi. Bunlar, lüzûmu hâlinde saray, câmi, çeşme, köprü ve hastahâne gibi sosyal te'sislerin inşaatında, saraya odun çekilmesinde veya gemilerde de vazife alabilirlerdi. Acemiler bu vazifelerini, ocak ağası olan İstanbul ağasının nezâret ve mes'uliyeti altında yaparlardı (*Kitâb-i Müstetâb*, nşr. Yaşar Yücel, Ankara, 1974, s. 7; İ. H. Uzunçarşılı *ayn. esr.*, s. 40 v.d., 57-60). Acemi Ocağı'nda her bölüğün çorbacı veya yayabaşı denilen bölük kumandanları vardı. Ayrıca inzibatî işlerine meydan kethüdâsı denilen bir zabıt bakardı. Saray hizmetlerinde istihdam edilmiş acemilerle, ağa ve paşa konaklarına ayrılmış olanların yemekleri mahallinde verilir. Acemi Ocağı'nda bulunanların yemekleri ise, Ocakta pişirdi. Ulûfeleri de her üç ayda bir Acemi Ocağı kışlasında tevzi edilirdi. Bunlara senede iki kat elbiselik çuha ile sivri nçlu sarı serpuş verilmesi kanununda (tafsilât için, bk. A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire*, Cambridge, 1913, s. 79-82; İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 43-52). Kapıkulu ocaklarında, bilhassa Yeniçeri Ocağı'nda, efrada ihtiyaç hissedildiği zaman Acemi Ocağı'ndan kıdemliler çıkarılırdı. Buna kapıya çıkma denirdi. Bu çıkmalar sefer esnâsında artardı.

Yeniçeri Ocağı için hristiyan teb'adan oğlan devşirilmesi 1056 (1646)'dan sonra seyrekleştiği gibi Köprülüler devrinde daha da azalarak sürmüştür. Buna mukabil, Türkler ve diğer müslümanlardan

Acemi Ocağı'na efrad alınmaya başlanmış, ocağın mevcûdunda zaman zaman değişmeler olmuştur (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 79 v.d.).

Yeniçeriler XVI. asır ortalarına kadar evlenemezler, İstanbul ve Edirne'de oda denilen müteaddit kışlalarda bekâr hayatı yaşarlardı. Ancak, Selim I. zamanında yeniçeri emekdarlarına bahşedilen evlenme hakkı tedricen genişlemiştir. Bir müddet sonra, yetim kalan çocuklarına kul-oğlu denilmiş ve kanûnun himâyesine alınmıştır. Asrın sonlarında kul-oğlu mikdarı yediyüzi bulmakta idi. Muayyen bir yaşa gelen kul oğulları Acemi Ocağı'na kaydedilirdi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 306-310).

Yeniçeri Ocağı teşkilât bakımından zaman zaman değişiklik göstermiştir. Her yüz yeniçeri bir cemâat ortası sayılıp, bunların her birine bir yayabaşı kumanda ediyordu. Zamanla orta adedi yüz bire kadar çıkmıştır. Cemâat ortalarının bazıları tek tek, bazıları toplu halde değişik isimler alırlardı. Meselâ, cemâat-i şütürbân, tekke ortası, seksoncular, haseki ortası, turnacı, katrancı, zenbereki v.b. bunlar arasında sayılabilir. Bunlardan 60, 61, 62, 63. ortalar solak ortaları olup, solak başının emrinde idiler. Sefer esnâsında pâdişâhın maiyetinde bulunurlardı. 92. orta tüfenkci ortası olup, tüfeğin okun yerini almasıyla kurulmuştu (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 155, 161).

Yeniçeri Ocağı'nın başı yeniçeri ağası olup, Acemi Ocağı'nın da âmiri sayılırdı. Yeniçeri ağaları 1451 senesine kadar silsile-i merâtibe göre ocaktan seçilirlerken, sonraları sekban başılardan tayin edilmiştir. Ancak, 1515'ten başlayarak pâdişâhın şahsî itimadını kazanmış saray mensupları arasından da tayinler yapılagelmıştır. Yeniçeri ağasının Divân-ı Hümayûn'un aslî üyeleri arasında olduğu *Kânûn-nâme*'lerde tesbit edilmiştir. Pâyitahtın inzibatî işlerinde de mes'ul bulunan yeniçeri ağası, kasab-başı ile birlikte et fiyatlarının tesbitinde de görev almıştır (bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlıların narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri*, İstanbul, 1983, 13 v.d. Yeniçeri ağalarının sâdece pâdişâhın yanında sefere gitme an'anesi, 1593'ten sonra değişmiştir (bk. Nezihi Aykut, *Hasan Bey-zâde tarihi*, basılmamış doktora tezi, Tarih Seminer Kütüp., tez, nr. 3277, s. 147). Ocakta bulunmadıkları zaman sekbanbaşı kendisine vekâlet ederdi.

Yeniçerilerin, seferler hâricinde, gerek İstanbul'da gerek taşrada şehir ve kalelerde çeşitli vazifeleri vardı (1659'da Konya'daki yeniçeri mikdarı ve ulûfeleri hk. bk. Yusuf Oğuzoğlu, *17. yüz yılda Konya şehir ekonomisini etkileyen bazı faktörler*, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 1982, sayı 25, s. 341). Divân-ı hümayûn muhafızlığı, yeniçerilerin başlıca vazifelerindendi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara, 1948, s. 14). Kullukcu veya yasakçı adı altında, semt inzibatı ve kale kapılarının muhafızlığı

yeniçerilere aitti. Sefârethânelerin emniyetinden de yeniçeriler mes'ul idi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, 278, 306). Yeniçeri ortaları, hudud boylarında ve sâhil kalelerinde üç sene müddetle kale muhafızlığı da yaparlardı (Naîmâ, *Tarih*, VI, 383; Silâhdar, *Tarih*, I, 160 v.d.). Yeniçeriler, Bağdad, Yemen, Van, Erzurum, Budin ve Kıbrıs gibi mühim merkezlerde daha teşkilâtli olup, başlarında dizdardan başka bir de ağa bulunurdu. Kalenin askerî durumuna göre yeniçeri miktarı değişirdi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Kapıkulu ocakları*, s. 328 v.d.).

Yeniçerilerin mâişetleri de kanunla tesbit edilmişti. Kapıya çıkan yeniçeriler üç ayda bir ulûfe (mevâcib) almağa başlarlardı. Kapıya yeni çıkanların yevmiyeleri iki akçe olup en kıdemlileri beş akça alırlardı. Ancak, rayic değıştıkçe ulûfede de artışlar olurdu. Ulûfe ayları masar, *recce*, *reşen* ve *lezzet* olarak tesmiye edilirdi. Kapıkulu askerine Osmanlı pâdişahlarının tahta cülûslarında kanuna göre, cülûs bahşışı ve terakki verilirdi (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, s. 36, 61, 130). Pâdişahların bu kanuna mutlak riâyetleri gerekirdi. Aksi halde pâdişâhın otoritesi sarsılabilirdi (Meselâ, Selim II.'in tahta çıkışında, cülûs bahşışı verilmesinde gecikilmesi üzerine askerın takındığı tavır için bk. Selânikî, *Tarih*, s. 64, 67). Cülûs bahşışı, savaş yıllarında veya sık sık vukubulan saltanat tebedüllerinde hazineye büyük bir yük olmuştur. Mustafa I., Osman II. ve Murad IV.'in cülûslarında, mâlî müzâyaka sebebiyle bahşış ödenmesi tehlikeye girince asker, isyân emâreleri göstermiş; bunun üzerine saraydaki altın evaniden sikke kestirilmişti (Naîmâ, II, 262). Bunlara ilâveten, yeniçeriler, pâdişahların ilk seferinde sefer bahşışı almakta idiler. Kıdem ve hizmetlerine göre bunlar, timar sâhibi de olabiliyorlardı.

Yeniçerilerin mevcudu devamlı değışiklik arzettiştir. Kuruluş yıllarında bin kişi civârında olan Ocak, müteakıp yıllarda ihtiyaca göre artış göstermiştir. Meselâ, Ankara muharebesinde Bâyezid I.'in 10.000 kadar yeniçeri askeri vardı (Lütfî Paşa, *Tarih*, s. 56). Murad II. [b. bk.] devrinde ise, bu sayı 5.000 kadar idi (Üngürüs'e yapılan akında 2.000 yeniçeri: bk. Oruç Bey, s. 53). Fâtih, cülûsundan sonra Ocağı tensik ve takviye etmiş; hattâ bu mikdarı 12.000'e kadar yükseltmişti ([bk. *IA*, mad. MEHMED II.]; değışik rakamlar için bk. H. İnalçık, *Fatih Devri*, Ankara, 1954, s. 118, not 227^a). Kanunî zamanında da bu mikdarın kısmen artış gösterdiği anlaşılmaktadır (bk. Busbecq, *The Turkish Letters*, Oxford, 1968, s. 8; *Kitâb-i Müstetâb* s. 8; bu rakamın 14.000'e kadar çıktığı hakkında bk. A. H. Lybyer, *ayn. esr.*, s. 95; 15.000 için bk. Lutfî Paşa, *Asafnâme*, kaynak göstermeyen D'Ohsson, "VII, 330" Yeniçeri sayısının 40.000'e kadar çıktığını bildirmektedir). Selim II.'in cülûsunda 12.300 yeniçeriye

cülûs bahşışı ödendiğine göre, Kanunî'nin son senelerinde bir artış olduğu anlaşılmaktadır (Selânikî, s. 68). Müteakıp yıllarda yeniçeri sayısı, İran ve Avusturya harplerinden dolayı sür'atle artmış, mevcudun iki misli olmuştur. Hattâ, Kuyucu Murad Paşa'nın yaptırdığı yoklamada (1609) bu rakamın 37.627 olduğu görülmektedir (*Aynı Ali Risâlesi*, s. 88; Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* s. 91.). 1623 tarihinde masar mevacibinden Dergâh-ı âlî yeniçeri mevcudunun 35.155 olduğu anlaşılmaktadır (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 615). Murad IV. devrinde yeniçeri mikdarı 40.000'e yükselmiş ve yeniçeri ağasına "kırk bin kul ağası" denilmeğe başlanmıştır (Sem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'î t-tevârih*, nrş. M. Münir Aktepe, İstanbul, 1980, II. B, 7). Sultan İbrahim devrinde veziriazam Kemankeş Mustafa Paşa yeniçeri mevcudunu 17.000'e indirmeğe muvaffak oldu ise de [bk. *IA*, mad. MUSTAFA PAŞA, KEMANKES, KARA], Girit seferinden dolayı bu sayı tekrar artırılmıştır (Naîmâ, IV, 55). Bundan sonra artışlar daha da sür'atli olmuş (meselâ D'Ohsson, "VII, 330", Mehmed IV.'in ilk yıllarında mikdarın 200.000'e ulaştığını, Tarhuncu tenkisâtı ile 55.000'e indiğini yazmaktadır), ocağın asker mevcudu 80.000'i aşmıştır (bk. Naîmâ, VI, 104 H. 970 ilâ 1080 yılları arasında İstanbul'da mevcut kapıkulu için bk. *Telhisü'l-beyân*, var. 48^a-49^b). Prut ve Mora seferlerinde ise, mevcudun 100.000'i aştığı anlaşılmaktadır (Râşid, IV, 127). Belgrad muâhadesiyle (1739), Osmanlı-Rus seferi (1768)'nin başlamasına kadar geçen sulh devresinde Yeniçeri Ocağı mevcudunda mühim bir değışiklik olmamıştır. Ancak, seferin başlamasıyla askere duyulan ihtiyaç yüzünden artışlar olmuş, bu değışiklikler Ocağın ilgasına kadar devam edegelmiştir (tafsilât için bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 619 v.d.).

Yeniçeri Ocağı'nda, kuruluştan XVI. asır ortalarına kadar hâkim olan disiplin ve itâat, bu teşkilâtı devrin en mükemmel ordusu hâline getirmişti. Bu disiplin ve itâat çeşitli sebeplerle tedricen ihmal uğramağa başlayınca ocak, işe yaramaz ve hattâ zararlı bir teşkilât hâline geldi ve İstanbul'da zaman zaman vukua gelen isyan hareketlerinde başlıca kuvvet unsuru olarak yer aldı. Diğer taraftan, yeniçerilerin harplerde gösterdikleri korkaklık, gevşeklik ve bilhassa itâatsizlik Ocağın ortadan kalkmasına kadar devam etmiştir.

Yeniçeri Ocağı Murad II. devrinde artık hatırı sayılır bir askerî kuvvet hâline gelmişti. Nitekim pâdişah, Ocağı, saltanatın direği, vatanın bekçisi, hazinenin sâhibi olarak kabul etmiş ve askerî bu yolda teşci etmekten geri durmamıştı (meselâ bk. *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân*, nrş. Halil İnalçık-Mevlûd Oğuz, Ankara, 1978, s. 22, 57). Murad II.'in Ocağa bu kadar ehemmiyet vermesinin yegâne sebebi, bunu, uc kuvvetlerine karşı,

bir muvazene unsuru olarak düşünmesinden ileri gelmelidir (bk. H. İnalçık, *Fatih Devri*, s. 144). Osmanlı tarihinde tesbit edilebilen ilk yeniçeri isyanı Mehmed II.'nin birinci saltanatında vuku bulmuştur [bk. *İA*, madd. MURAD II., MEHMED II.]. Murad II.'i tahta çıkarmak üzere Çandarlı Halil Paşa'nın tertiplelediği bu isyan, ulûfenin artırılması ve âsilerden bir kısmının te'dib edilmesi ile bastırılabilirdi (1444). "Buçuk Tepe isyanı" diye bilinen bu isyan sonunda, Murad II. ikinci def'a tahta çıkmakla, kapıkulu, saltanat değişikliğine âlet edilmiş oluyordu. Yeniçerilerin devlet işlerine müdahaleleri, bu tarihten itibaren bir âdet hâlini almıştır (tafsilât için bk. H. İnalçık, *ayn. esr.*, 116 v.dd.; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin iktisadî ve ictimai tarihi*, I, 352 v.d.). Böylece saltanat değişikliklerinde yeniçerilerin desteğini te'min edebilen şehzâde tahta geçme imkânını bulacaktır (bk. Ahmed Mumcu, *Osmanlı devletinde siyaseten katli*, Ankara, 1963, s. 194 v.d.).

Mehmed II., 1451'de Karaman Seferi'nden avdette, yeniçerilerin yolunu kesmesi ve sefer ihsanı istemeleri üzerine tebdir almakta gecikmedi. Fırfarı yeniçerileri cezalandırıp, ağalarını azl ile asker üzerinde bir otorite kurdu. Bundan sonra, bu pâdişah devrinde yeniçeriler böyle bir harekete tevessül etmediler (Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-feth*, nşr. Mertol Tulum, İstanbul, 1977, s. 39). Fâtih, merkeziyetçi otoritesini te'sis ederken, yeniçerilerin bâzılarını tard ve sekbanlardan yeni yeniçeri hollükleri ihdâs ve ağaların sekbanlardan olması usulünü kabûl etti [bk. *İA*, mad. MEHMED II. H. İnalçık, *ayn. esr.*, s. 118]. Buna rağmen, asker arasında seferlerin kesafetinden dolayı şikâyetler de olmakta idi (Tursun Bey, *ayn. esr.*, s. 101). Nitekim, yeniçerilerin Cem yerine Bayezid II.'i tercih etmeleri ve Cem taraftarı vezirâzam Mehmed Paşa [b.k.]'yı katletmeleri, bunun bir tezâhürü olabilir [bk. *Eİ²*, mad. BÂYEZİD II.]. Ancak, sadâret makamına göz dikmiş bulunan İshak Paşa ile Fâtih'in fütûhat siyasetinden gözleri yılmış bulunan yeniçerilerin işbirliği ihtimâlini de göz önünde tutmak gerekir. Bununla beraber Bayezid II. [b.k.], Ocağın nüfûzunu kırmağa devam etti. Yeniçeri ağalarının ağa bölüklerinden tâyinine ihtimam gösterdi. Böylece Ocak, yüzbir yaya, otuzdört sekban ve altmış bir ağa bölükleri olmak üzere yüzdoksanaltı ortadan ibâret olarak lağvedilinceye kadar devam etmiştir (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 556).

Selim I.'in tahta çıkışında yeniçeriler büyük faaliyet gösterdiler. Bayezid'in, tahtını şehzâde Ahmed'e devretme teşebbüsü, Selim'in harekete geçmesine sebep oldu. Şehzâde Ahmed, Şahkulu isyanının bastırılmasında önce vazife almışken sonra ihmâl gösterdi; bu sûretle yeniçeriler arasında itibarını kaybetti (Tâci't-tevârih, II, 194). Bu sırada, Manisa'dan gelmiş bulunan diğer Şehzâde Korkut [b.k.] da

yeniçerilerden yüz bulamadı. Muhalliflerin evlerini yağmalayan yeniçeriler "Allah Allah, Selim'in devletine" diyerek İstanbul sokaklarında bağırıştılar. Neticede, Selim tahta geçmeğe muvaffak oldu (tafsilât için bk. Çağatay Uluçay, *Yavuz Sultan Selim nasıl padişah oldu?*, TD, İstanbul, 1954, sayı 9, s. 53-90; sayı 10, s. 117-142; sayı 11-12, s. 185-200; A. H. Lybyer, *ayn. esr.*, s. 94). Bu sûretle, yeniçeriler bir pâdişahı yaşlılığına binâen tahttan indirmeğe ve istediklerini de iclâsa muvaffak olmuşlardır. Kapıkulu sayesinde tahta çıkmayı başaran Selim I., bu sırada sayıları 35.000'i bulan efrada ikişer bin akça cülûs bahşisi vermekle minnettarlığını belirtmiştir [bk. XVI. asırda yazılmış *Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, hazırlayan Şerif Başta, Ankara, 1973, s. 190; bk. *İA*, mad. SELİM I.]. Böylece, devletin gözde askerî birliği hâline gelen yeniçeriler, Çaldıran'a gidişte pâdişah tarafından biner akça ile taltif edildiler (Şem'dânî-zâde, *Mür'i't-tevârih*, s. 492). Bir müddet sonra seferin uzamasından ve iâşenin gecikmesinden dolayı isyân emâreleri gösteren yeniçeriler, pâdişah tarafından yatıştırıldılar. Ancak yeniçerilerin sefer akabinde de türlü bahanelerle dikbaşlılık ettikleri görüldü (Lütfi, *ayn. esr.*, s. 328). Bunlardan en mühimi sadrazam Dukagin-zâde Ahmed Paşa'nın tahrirleriyle Amasya'da çıkan yeniçeri isyanıdır. Bu isyan muharriklerin idamı ile bastırılmıştır (Tâci't-tevârih, II, 287, 298).

Kanunî devrinin en mühim yeniçeri isyanı, kendilerinin ve pâdişahın hareketsiz bulunmaları gereksesiyle meydana geldi (bk. Hammer, *Devlet-i Osmanîye Tarihi*, Türk. trc., M. Ata, V, 47). Bâzi müfsidler tahrirleriyle genişleyen isyânda, Ayas Paşa'nın defterdar Abdüsselâm'ın ve vezirâzam İbrahim Paşa'nın evleri yağma edildi. İsyân, yeniçeri ağasının azli ve bin duka bahşisinin tevzii ile bastırılabilirdi (bk. Celâl-zâde Mustafâ, *Tabakât al-mamâlik ve Daracât al-masâlik*, nşr. Petra Kappert, var. 129^{a-b}).

Yeniçeriler, sevdikleri şehzâdelerin haklarını müdafaa veya kanlarını dava etmekten de geri kalmamışlardır. Meselâ Kanunî'nin şehzâdesi Mustafa'nın Ereğli'de katlinde, dahlinin bulunduğu bilinen Rüstem Paşa'nın azlini istemişler, isyankâr bir tavır takınarak bunu sağlamışlardır (bk. Celâl-zâde, *ayn. esr.*, var. 436b; Busbecq, s. 33). Bu hâdiseyi müteâkip vukua gelen şehzâde Bayezid vak'ası sonunda, yeniçeriler muhafız olarak taşraya gönderilmeğe başlamıştır. Zirâ, mahallî âşâyışın sağlanmasında vazifeli sancak beyleri, subaşılar ve timar erbâbı, âsî şehzâdenin yanında yer alarak merkezî idârenin nazarında itibarını kaybetmişti. Diğer taraftan, Selim, yevmlü adıyla etrafına topladığı timar erbâbına ocağa kayıt va'dinde de bulunmakta idi (bk. Şerafettin Turan, *Kanunî'nin oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*, Ankara, 1961, s. 100). İsyânın son bulmasından sonra da Anadolu'da karışıklıklar de-

vam etmiş, ehl-i örf tâifesi de fesad ehli olmuştur. Bunun üzerine Kanunî, halkı "ehl-i fesaddan hıfz" için yasakçı veya korucu adıyla Anadolu'da yer yer yeniçeri postaları yerleştirdi. Esâsen kısmen mevcut olan bu usûl ile yeniçeri zabıtlarının timar sâhibi olabilmeleri [bk. *İA*, mad. TIMAR]; ayrıca bk. Ö. L. Barkan, "Feodal" düzen ve Osmanlı timarı, *Hacettepe Üniversitesi Türkiye iktisat tarihi semineri*, s. 20), bundan sonra artarak devam edegelmiş ve âşâyışın te'mini yasakçıların ellerine geçmişti. Devlet bir müddet sonra bu teşkilâtı kaldırmak istemiş ise de, Celâlî isyanlarının başlamasıyla bu teşebbüs başaramamıştır. Anadolu'da kasaba ve köylerde yerleşik bir hayat sürmeğe başlayan bu yeniçeriler, yeni bir fesad unsuru hâline gelmiştir (tafsilât için bk. Şerafettin Turan, *ayn. esr.*, s. 175 v.dd.; Mustafa Akdağ, *Yeniçeri ocağı nizamının bozulması*, DTCFD, Ankara, 1947, V, 291-309; *Ankara'nın iki numaralı Şer'iye Sicili*, nşr. Halit Ongan, tür. yer.). Yeniçerilerin zulm ve taadilerine mâni olmağa çalışan devlet, adaletnâmeler de neşretmiştir. 1018 (1609) tarihli bir adaletnâme ile köylerini terkeden halkın himâye edilerek yerlerine avdetlerinin te'minine, buraların tekrar mâmur ve âbâdan olmasını sağlamağa çalışmıştır (bk. Halil İnalçık, *Adaletnâmeler, Belgeler*, Ankara, 1967, sayı 3-4, 128, 132).

Saltanat otoritesinin zedelendiği ve askerlin disiplinsizliğe sevk edildiği yeni bir hâdis, Selim II.'nin cülûsunda meydana gelmiştir. Vezirâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın uyarılarına rağmen Belgrad'da yeniçerilere eksik bahşiş ve terakki verilmesi ve İstanbul'a avdette bu eksikliğin telâfi edilmemesi, askerlin direnmesine sebebiyet verince (bk. *Tarih-i Selânikî*, s. 64 v.dd.; Hasan Bey-zâde, *ayn. esr.*, s. 75 v.d.), askerlin talebi yerine getirilmiştir. Bunu duyan Anadolu'daki ulûfeye yazılmış bulunan yevmlüler de, İstanbul'a akın edip, çeşitli hâdiselere karışmışlardır [bk. *İA*, mad. SELİM II.].

Yeniçeri Ocağı'nda bir süreden beri görülen tereddidi, Murad III. devrinde daha dahız kazanmıştır (bk. *Koçi Bey Risalesi*, s. 57). Esâsen bu tereddidi devletin diğer müesseselerinde de görülmekte idi. Bu cümleden olarak timar teşkilâtının eski ehemmiyetini kaybetmesi, sipâhileri başka imkânlar aramağa sevk etmiştir. Diğer taraftan yevmlülerin, suhtelerin ve çift-bozan tâifesinin Anadolu halkı üzerindeki ziyikleri günden güne artmakta idi. Vakiyle âşâyışı te'min için yerleştirilen yeniçeri yasakçıları ise, taşrada hâkim duruma geliyorlardı (Erzurum'da çıkardıkları bir hâdis, için bk. Hasan Bey-zâde, *ayn. esr.*, s. 138 v.d.; ayrıca bk. Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619*, İstanbul, 1964, s. 89 v.dd.). Bir müddet sonra da bu müesses, kisvesi altında bir takım eli tüfekli eşkiyâ zümreleri türedi (bk. Ç. Uluçay, *XVII. asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, İstanbul, 1944, s. 167; M. İlğürel, *Osmanlı İmparatorluğunda*

ateşli silâhların yayılışı, TD, İstanbul, 1979, XXXII, 307, not. 20). Mâlî müzâyaka ise, payitahtta huzuru kaçıran en büyük âmil olmuş; yeniçerilerin ve sipâhilerin ulûfelerini ödemek zaman zaman tehlikeye düşmüştü. 1588'de vuku bulan isyândan sonra (Selânikî, s. 252 v.d.), sipâhiler 1595'te tekrar isyân edince, çaresiz kalan hükûmet yeniçerilerden yardım istemek zorunda kaldı (Selânikî, *Tarih*, Süleymaniye Esad Efendi Kütüp., nr. 2259, var. 169a-171a; bk. *İA*, mad. SIPÂHİ). Sipâhiler derece ve itibâr bakımından yeniçerilerden üstün olmakla beraber, her iki sınıfın pâdişaha yakınlıkları hasebiyle aralarında şiddetli rekâbet bulunmakta idi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, II, 169 v.d.). Bu durumda, kapıkulu sefere gitmekte ayak sürüdüğü gibi, harp meydanlarında da düşmana saldırmaktan imtina etmiştir (bk. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı tarihine âid belgeler, telhisler [1597-1607]*, İstanbul, 1970, s. 27 v.d., 40 v.d., 94 v.d.). Ocak nizamının iyice bozulmağa yüz tuttuğu Mehmed III. [b. b.k.] devrinde yabancıların ve celâlî ayaklanmalarında hizmet edenlerin Ocağa kayıtları hızlanmış, Anadolu'da yeniçeri zulûmleri artmıştı (bk. M. Cezar, *Osmanlı tarihinde levendler*, İstanbul, 1965, s. 127). Serhad kalelerinin muhafazası ile vazifeli yeniçerilerin ise, yerlerini keyfi olarak terkettikleri de biliniyordu (bu husûsa sadrazam Lâlâ Mehmed Paşa'nın Ahmed I.'e arzı için bk. C. Orhonlu, *ayn. esr.*, s. 113 v.d.). Bu devrin kargaşalığından istifade eden bâzi yeniçerilerin de kudât, müderrisin, müteferrika, çavuş v.b. gibi mütegalibe taifesiyle bir olup, reâyâsî firar eylemiş köylere yerleştikleri ve müstakil çiftlikler kurdukları, Ahmed I.'in bir hatt-ı hümayûnundan anlaşılmaktadır (bk. M. Cezar, *ayn. esr.*, s. 385-393). Yeniçerilerle kapıkulu sipâhileri arasındaki rekabet, bâzi hallerde mansıb peşinde koşanların elinde âlet olabiliyordu. Bunlardan Yemişçi Hasan Paşa'nın sadâretinde bu makama göz dikmiş bulunan sadâret kaymakamı Güzelce Mahmud Paşa'nın, şeyhülislâmın fetvasını ve kazaskerlerin muvafakatlerini alarak sadrazamı azl ve katlettirme gayretleri mühimdir. Mahmud Paşa, bu iş için sipâhilere 30.000 flori dağıtarak onları tahrik etmişti. Hasan Paşa'nın aldığı tedbirle Mehmed III. [b. bk.] ise, bu azl talebine karşı çıkmıştı (*Hasan Bey-zâde Tarihi*, s. 243 v.dd.). Bunun üzerine sadrazam da, yeniçerileri tahrik ile sipâhilerin bir kısmını tenkil ettirmişti. Bu başarılarından mağrur olarak yanlış kararlar alması ve yeniçerileri tahrike devam etmesi, Hasan Paşa'nın azline ve katline sebep olmuştur (bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, İstanbul, 1286, 200 v.d. ve *İA*, mad. HASAN PAŞA, YEMİŞÇİ).

Osman II.'nin başarısız Hotin seferinden sonra, yeniçerilerin inzibattan ne kadar mahrum olduğu anlaşılmıştı. Yeniçeriler ve sipâhiler daha seferin başlangıcında isteksiz görünmüşlerdi; hattâ yolda

kaçma teşebbüsleri üzerine yoklama yapılmasına ihtiyaç duyulmuştu (bk. *II. Osman adına yazılmış Zafer-nâme*, nşr. Yaşar Yücel, Ankara, 1983, tür. yer; [I A, mad. OSMAN II.]). Pâdişahın İstanbul'a avdetinde yeniçeri ve sipâhilerin ortadan kaldırılması, yerlerine Suriye'den asker toplanması kararı, şehirde büyük bir isyanın zuhûruna sebep olmuştu. Sonunda yeniçeriler, Mustafa'yı iclâs, Osman'ı katl ettiriler (Hasan Bey-zâde, *ayn. esr.*, s. 342 v.dd.; Orhan Ş. Gökyay, *II. Sultan Osman'ın şehâdeti, Atsız Armağanı*, İstanbul, 1976, s. 201, 211, 213, 222 v.d., 225 v.d.). Osman II.'in katlinden sonra yeniçerilerin tahakkümü son haddine vardı. Ancak, çok geçmeden bu hâdisenin akisleri, Anadolu'da yeniçeri düşmanlığı şeklinde tecelli etti. Erzurum'da Abaza Mehmed Paşa'nın yeniçerileri ortadan kaldırma teşebbüsü ile yer yer isyan hareketleri vuku buldu. Bunun üzerine, Osman'ın katili damgasını yemiş bulunan yeniçeriler, kendilerini bu yola sevkedenlerden hesap sormağa başladılar. (Orhan Ş. Gökyay, *ayn. esr.*, s. 233 v.dd.). Hâdiseler Mustafa I. [b. bk.]'nin hal'i ve Murad'ın cülûsu ile neticelendi.

Yeniçerilere bir düzen vermeğe çalışan Sadrazam Husrev Paşa [b. bk.] inzibatı temin için, "sahte esâmî"leri silince asker arasında düşman kazandı. Bu arada yeniçeri miktarını azaltma teşebbüsleri semeresiz kaldı. XVII. asrın ilk yarısı Yeniçeri Ocağı'nın tam mânâsıyla tefessüh ettiği bir devir olmuştur. Artan cülûs bahşişleri, devlet malîyesinde müzayakaya yol açtığı gibi; sadâret makamının sık sık el değiştirmesi de, büyük bir otorite boşluğu meydana getirmişti. Neticede Anadolu'da yer yer isyan hareketleri başlamış, hattâ bazı Celâli reisleri devletin mevcudiyetini bile tehdit eder hâle gelmiştir. Bu devirde, taşrada kontrolsüz kalan yeniçerilerin veya bürk giyerek yeniçeri kıyafetine giren fırsatçıların zulümlerine ve kanunsuz vergi tahsiline adaletnâmelerle mâni olunmaya çalışıldığı da vâkidir (bk. H. İnalçık, *ayn. mak.*, s. 107, 120, 133 v.dd.). Ocağın rakip bir kuvvet olarak ortaya çıktığı bu devirde, kaleme alınmış siyasetnâme nevinden eserler, bilhassa askerî vaziyet üzerinde durmuşlardır. Bunlar, umûmiyetle çareler de ileri sürdükleri gibi, Kanunî devrini örnek vermekte birleşmişlerdir (meselâ bk. *Koçi Bey Risâlesi*, s. 71). Bu müellifler, daha devşirmelerin Türk'e verilmesinde görülen saplama sû-i istimaline dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. *Kitâb-i Müstetâb*, s. 7 v.d.). Diğer taraftan, rüşvetle ocağa girmenin mümkün olması, müelliflerin dikkatini çeken başka bir husustur (*ayn. esr.*, s. 8). Siyasetnâmelerin birleştikleri diğer bir nokta da, yeniçeri miktarının sür'atle çoğalarak masrafın da artmasına sebep oluşu ve böylece tekâlifin artarak reâyânın rencide oluşudur (bk. *Koçi Bey Risâlesi*, s. 47 v.d.; [I A, mad. TİMAR]). Müellifler, ciddiyetle durdukları bu ko-

nuda "evvelki zamanın askeri az idi, lâkin uz idi" veya "asker çokluğu fâide vermez, az ve öz, muti ve münkad gerek" diyerek endişelerini belirtmişlerdir. Ocağa tevcih edilen diğer bir tenkid de, disiplinsiz askerin muattal oluşudur (bk. *Kitâbu Mesâlih-i'l-müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn*, nşr. Yaşar Yücel, Ankara, 1980, s. 34 v.d.).

Kemankes Kara Mustafa Paşa, sadâretinde Ocağa bir çeki-düzen vermeğe çalışmış, bilhassa mevcudu indirmeğe gayret sarfetmiştir (bk. Naimâ, IV, 55; I A, mad. MUSTAFA PAŞA, KEMANKES, KARA). Fakat bir müddet sonra, Gürcü Abdünnebi isyanı üzerine halk arasından Ocağa kayıtlar yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur (Naimâ, IV, 412). Bu sûretle, alınan tedbirler hedefe ulaşamıyordu. Esâmî yolsuzluğu da had safhaya varmıştı. Anadolu'da yerleşmiş yeniçeriler ise, çeşitli sû-i istimaler yaptıkları gibi, sefer dâvetlerine de icâbet etmiyorlardı (bk. Ç. Uluçay, *XVII. asırda Saruhan'da eşkıyalık ve halk hareketleri*, s. 124-128; *Kitâb-i Müstetâb*, s. 16).

Diğer taraftan hazinedeki müzâyakamın önü bir türlü alınamadı; Mehmed IV.'in cülûsunda mü-sâdere yolu ile para tedârikine gidildi. Bu sırada yeniçerilerle sipâhi ve iç oğlanları arasında çıkan mücâdelede yeniçeriler galip gelerek, saray ve devlet işlerine hâkim oldular [bk. I A, mad. MEHMET IV.]. Yeniçeri ağaları bundan sonra, me'mûriyetleri müzâyedeye çıkarırken, ticârî hayata da hâkim oldular. Güçlerini Ocak'tan alan ağalar, Ocağın miktarını daha da arttırmağa koyuldular (Kâtip Çelebi, *Fezleke*, II, 343 v.d., 348). Ağaların saray ve hükûmete hâkim olma gayreti, Anadolu'da büyük akis uyandıran Abaza Hasan Paşa isyanını hazırlayan sebeplerden birini teşkil etmiştir.

Mehmed IV.'in hal'inde mühim rol oynayan yeniçeri zorbaları, artık devlet idâresinde kat'i bir üstünlük sağlamışlardı. Devlet Ocakta yoklama yapmaktan dahi âciz hâle gelmişti. Ancak Ocak ahvâline lâyikeyle vâkıf ve yeniçerileri zabt u rabta kadir olabilecek Mehmed Ağa, zağarcıbaşı tayin ve yoklamaya me'mur edildi (1101). Yoklama neticesinde yirmibinden ziyâde mahlûl esâmî zuhûr etti (Abdülkadir Özcan, *Defterdar Sarı Mehmed Paşa ve Zübde-i Vekâyat*, Tarih Semineri Ktp. basılmamış doktora tezi, nr. 54, s. 487 v.d.). Bir müddet sonra sadârete getirilen Amca-zâde Hüseyin Paşa, devlet teşkilâtında yapmağa çalıştığı islâhâtı Yeniçeri Ocağı'na da teşmil etti (1701). Ocak nizamını bozan yabancılarla, hudut kalelerinde hizmet etmeyenler ihraç edilerek, Ocak miktarı yarıya indirildi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 491).

XVI. asrın sonlarına doğru devlet bütçesine musallat olan mâlî müzâyaka büyük şehirlerdeki bazı yeniçerileri esnaflığa itti. Esnaftan Ocağa girebilenler de yeniçerilerin esnaflaşmasını kolaylaştırdı. Bunlar iktisâdileşememiş, çarşı hayatına zorbalık, kabadayılık, haraç gibi mefhum ve tavır-

ları yerleştiren yarı yeniçeri yarı esnaf bir zümre olup bilhassa İstanbul'da neşvü nemâ buldular. Zorba ve ayaktakımı denilen bu gürüha burada Bektâşî tekkeleri, bekâr odaları ve kahvehâneler melce oldu. Feyzullah Efendi [b. bk.] vak'asında yeniçeri, sipahi ve esnaf işbirliği bârız bir şekilde görüldü. Saltanat tebeddülüne bile sebep olarak bir çok devlet adamının kanına girdiler. Payitahtın Edirne'ye nakli rivâyeti üzerine yeniçeri-esnaf tesânüdü arttı (*Zübde-i Vekâyiât*, s. 993, 997, 1001 v.d., 1020). Yeniçeri esnaf işbirliğinin zaman zaman bozulduğu da vâki idi. İsyân ve ayaklanma hâdiselerinde işleri bozulan çarşı-pazar esnafının yeniçerilere cebhe aldığı da oluyordu (Cemâl Kafadar, "Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict" unpublished M. A. Thesis, Mc Gill University, Montreal, 1981).

XVIII. asır başlarında, ocaktaki disiplinsizlik çok artmış, devlet işlerine müdahaleler de son haddine varmış bulunuyordu. Defterdar Sarı Mehmed Paşa (ölm. 1717), kaleme almış olduğu siyasetnâmesinde bilhassa bu husûslar üzerinde durmuştur (bk. *Nesâihü'l-vüzerâ ve'l-ümera*, nşr. Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara, 1969, s. 67). Ocakta disiplinin te'mini ve su-i istimalerin önlenmesi hakkında alınan tedbirler ve tavsiyeler kat'i netice vermiyordu. Bir müddet sonra, harplerin başlamasıyla yeniçeri miktarı arttığı gibi, mahlûl esâmiler de eskisi gibi kullanılmaya başlandı. Nevşehirli İbrahim Paşa'nın tedbirleri, bu meydana Şam'daki yeniçerilerin yoklamaya tâbi tutularak mahlûllerinin sildirilmesi (M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı*, 1730, s. 19 v.d.; ayrıca bk. I A, mad. NEVŞEHİRLİ İBRAHİM PAŞA) beklenen neticeyi vermedi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 492 v.d.). Mahmud I. [b. bk.] devrinde, mahlûl esâmilerin, bir takım zengin ve menfaatperestler arasında alınıp-satılması meşru hâle getirildi. Böylece Ocak, bir askerî müessese olmaktan çıkarak ticârî bir müessese hüviyetine bürünüyordu (*Netâicü'l-vukuât*, III, 85 v.d.).

Mahmud I., ihtiyaç hissedilen Avrupa tarzında modern bir ordu te'sisi için Ahmed Paşa [bk. EI² mad. AHMAD PAŞA BONNEVAL.]'yı me'mur etti. Sadrazam Topal Osman Paşa [b. bk.] da, Avrupa taktik, disiplin ve silâhlarına taraftardı. Bir müddet sonra, topçu zabıtlarına modern riyaziyyât gösterilmeğe başlanmış; maaşlı Humbaracı Ocağı'nın teşkiline muvaffak olunmuştur. Ancak, asıl islâhı gereken Ocağa dokunulmadığı gibi, yeniçerilerin vâki itirazları üzerine (1747) yukarıda bahsedilen faaliyetlere de gereken ehemmiyet verilemedi (tafsîlât için bk. Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1976, I, 240 v.dd.). Mustafa III. [b. bk.] da Osmanlı askerî teşkilâtının islâhına inanmakla berâbar karşılaşılabileceği güçlükleri de müdrik bulunuyordu. Pâdişâh, sadrazamı Râgıp Paşa [b. bk.] ile birlikte, Baron de Tott'tan

istifade ile yeniçerilere rağmen bazı yenilikler getirmeğe muvaffak oldu.

1768-1774 Osmanlı-Rus muhârebesinden sonra, Yeniçeri Ocağı'nın ne derece tefessüh etmiş olduğu açıkça anlaşıldı. Ocağın te'dib ve terbiyesi devletin kontrolünden tamamen çıkmış, Ocak ağalarının eline kalmıştı. Esâsen, Ocağın düzeni kanun üzere ağaların elinde olmakla berâber, bu müessese de uzun zamandır bozulmağa yüz tutmuştu (bk. Sarı Mehmed Paşa, *ayn. esr.*, göst. yer.). Mustafa III. [b. bk.] devrinde esâmî su-i istimali yaygın hale gelmiş, hazinenin kaldıramayacağı bir yük olmuştu. Pâdişâh, huzuruna çağırıldığı yeniçeri ağasını azletti Howard A. Reed, *Ottoman reform and Janissaries: The Eşkenci lâyihası of 1826, Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Ankara, 1980, s. 195). Yeni sadrazam islâhât taraftarı Halil Hamid Paşa, bilhassa mahlûl esâmî su-i istimali ile rüşvet mes'elesine karşı bazı tedbirler aldı (bk. Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*, nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978, s. 155-160; İ. H. Uzunçarşılı, *Sadrâzam Halil Hamid Paşa, TM, V*, 231 v.d., 247). Meselâ, bir müddet önce ölmüş bulunan ordu kadısı Nimet Efendi'nin, etbana verdiklerinden başka, terekkesinden yevmiye 1.200 akçelik esâmî kâğıdı çıkmıştı (*Mür'î't-tevârih*, II, B, 92). 1201 (1787) yılında başlayan ve sonra Avusturya'nın da katılmasıyla devam eden Osmanlı-Rus ve Avusturya harplerinde peşpeşe uğraman mağlûbiyetler Ocağın islâhının mümkün olamayacağını ortaya koymuştu. Ancak, devlet otoritesine ortak bu kuvvetin karşısına yine bir ferman ile çıkmaktan başka çare yoktu (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 496 v.d.).

İslâhâtçı bir pâdişâh olan Selim III. (Yeniçeri Ocağı hakkındaki fikirleri için [bk. mad. SELİM III.]; E. Z. Karal, *Selim III. ün Hatt-ı Hümayunları-Nizâm-ı Cedit 1789-1807* s. 23-26) devrinde, askerî ve idârî sâhalarda köklü yenilikler getirecek nizâm-ı cedit fikri doğdu. Bilhassa Avrupa usûlünde tâlimli askerî teşkilâtı benimseyen Nizâm-ı cedit, yeniçeriler için de bazı yenilikler getiriyordu (Stanford J. Shaw, *The established Ottoman Army Corps under Sultan Selim III (1789-1807)*, *Der Islam*, 1965, XL, 151 v.d.). Bu düzenlemelerin ana prensiplerini tesbit için, pâdişâha lâ-yihalar takdim olundu. Lâyiha verenler arasında Kanunî devri kanunlarına dönülmesini isteyenler olduğu gibi, Avrupa usûlüne göre asker yetiştirilmesini isteyenler de bulunmakta idi. Neticede, hazırlanan 72 maddelik islâhât tasarısında ağırlık askerî teşkilâtta idi [bk. I A, mad. NİZÂM-ı CEDİD]. Buna göre, Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmak mümkün olmadığı için, Ocağa, yeni bir düzenlemeye gidilerek haftada birkaç gün tâlim ve terbiye mecburiyeti konuldu (tâlimsiz askerin acıklı durumu için bk. Koca Sekbanbaşı, *Hülâsatü'l-kelâm ft reddi'l-avâm*, s. 22 v.dd.). Ayrıca, Avrupa usûlünde yeni

bir ordu ihdâsı planlandı. Böylece, Nizâm-ı cedid adı ile kurulan orduya yeniçeriler de davet edildiyse de, yeniçeriler, "usûl-i kadîme mücibince destîye kurşun atmak ve keçeğe kılıç çalmak" tan vazgeçmeyeceklerini bildirdiler (bk. *Yayla İmâmî Risâlesi*, nşr. Fahri Çetin Derin, TED, İstanbul, 1973, III, 217 v.d.). Yeniçerilerin şehir ve kasabalara varıncaya kadar imparatorluğun her tarafına yayılmış olmaları ve Nizâm-ı cedid'e muhalefet göstermeleri, pâdişâhı endişeye sevk ediyordu. Asker arasında "yeniçeriler kaldırılacak, yerine nizâm-ı cedid geçecek" dedikodusu yayılmıştı [bk. *İA*, mad. NİZÂM-ı CEDİD]. Bu durumda, yeniçerilerle Nizâm-ı cedid muhalifleri pâdişâha karşı müşterek bir cephe teşkil etmişlerdi. Ortaya atılan asılsız rivayetler ve uydurma haberler bu cephenin kuvvetlenmesini sür'atlendirdi (bk. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, 77-80). İstanbul'da Kabakçı Mustafa'nın etrafında toplanan yeniçerilere ve Ocak'tan menfaati olanlara, Boğaz yamakları ile azgın kaba kuvvet de iltihak etmişti. Selim II.'in aczi ve müsamahası hiç kimsede cezâ korkusu bırakmamıştı. Neticede, Nizâm-ı cedid ilga ve Mustafa IV. iclâs edilerek, kaba kuvvetin ve Ocağın devlet otoritesine üstünlüğü tevsik edilmiş oldu (bk. Stanford J. Shaw, *Between old and New, The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789-1807*, Cambridge, 1971, s. 378-383). Selim III.'ün katli yükünü omuzlarında taşımak istemeyen Ocak ileri gelenleri, devlet erkânı ile bir "hüccet-i şer'îye" imzalıdılar (bk. Âsım, *Tarih*, II, 47 v.d.). Buna göre Ocak güyâ devlet işlerine müdahale etmeyecekti (Stanford J. Shaw, *ayn. esr.*, 384 v.d.). Mustafa IV., Kabakçı Mustafa'yı Boğaz muhafızı tayin ettiği gibi, yeniçerileri ve yamakları mükâfatlandırmaktan da geri durmadı. Şımaran yeniçeriler Silistre'de ordugâhı yağma ettiler [bk. *İA*, madd. MUSTAFA IV.; MUSTAFA PAŞA, BAYRAKDAR.]. Yeni sadrazam Alemdar Mustafa Paşa, Nizâm-ı cedid'in yerine tâlimli asker Sekbân-ı cedid'i ihdâs etti (1808). Mahlûl esâmî su-i istimaline mâni olunmuş; tufeyli tâifesi ulûfeden mahrum bırakılmıştı (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Alemdar Mustafa Paşa*, İstanbul, 1942, s. 144 v.dd.). Yeniçeriler ve menfaatleri elden gidenler, bu defa Alemdar ve Sekbân-ı cedid aleyhinde çalışmaya başladılar. İstanbul'da hâkimiyeti ellerine geçiren yeniçeriler, sadrazamı ortadan kaldırmaya muvaffak oldular (bk. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 154 v.d.). Bundan sonra yeniçeriler, Mahmud II.'un şahsını hedef alarak isyâna devam ettiler. Ancak, ulemanın Ocağa dokunulmayacağı hakkında pâdişahın aldığı teminat üzerine isyândan vazgeçtiler. Fakat, İstanbul'da yer yer yangınlar çıkarak büyük tahribata sebep oldular. 1818'de iki ayda 73 yangın hâdisesi oldu (bk. Howard A. Reed, *ayn. mak.*, s. 195). Bununla beraber, pâdişah planlı bir şekilde ocak için tedbirler almağa devam etti, Kendisine sadıkane hizmet edecek

Rusçuklu Hüseyin Ağa (bilâhîre Hüdavendigâr Sancağı ve Boğaz muhafızı Ağa Hüseyin Paşa)'yı yeniçeri ağası tayin etti (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 522 v.d.; *ayn. mll.*, *Asâkir-i Mansûre'ye...*, *Belleten*, XVIII/70). Diğer taraftan, yeniçeri tâifesi harp etme kabiliyetinden mahrum muattal bir gürûh hâline gelmiş bulunuyordu. Nitekim, bu asker ile Mora isyanının bastırılması mümkün değildi. Bu yüzden Mahmud II., Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa [b. bk.]'dan yardım istemek zorunda kaldı [bk. *İA*, mad. MAHMUD II.]. Başta pâdişah olmak üzere bütün devlet erkânı, durumun vehâmetini anlamış ve ciddi tedbirlerin alınmasında ittifak etmişlerdi. Şeyhülislâm konağında bütün devlet ricâlî, ulema ve yeniçeri ağasının da iştirâkı ile bir toplantı yapıldı (mayıs 1826). Yeniçeri ağası Mehmed Celâleddin Ağa'nın, yeniçerilerin tâlime razı olduklarını bildirmesi üzerine Ocaktan 7650 neferin "eşkinci" nâmiyle muallim asker yazılmasına karar verildi (Cevdet, *Tarih*, XII, 146 v.d.). Bir müddet sonra yapılan bu toplantıda başta sadrazam olmak üzere bazı ricâl fikirlerini beyan ettiler (bk. Howard A. Reed, *ayn. mak.*, s. 196 v.d.). Hazırlanmış bulunan Eşkinci lâyihası ve Hüccet-i şer'îye okunup tasdik edildiği gibi, şeyhülislâm efendi de fetvâsını okudu (bk. Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, İstanbul, 1243, 22 v.d.; ayrıca bk. Cevdet, *Tarih*, XII, 255-266). Bu sûretle eşkinci neferatının talim yapacağı kat'leşmişti. Ancak, bazı yeniçeri ileri gelenleri talim aleyhinde sinsice faaliyete giriştiler. Yapılan tahrikler, pâdişah ile Ocağı tekrar karşı karşıya getirmişti. Pâdişahın arzusu üzerine sancak-ı şerif çıkarıldı. Devlet erkânı ve ulemâya halk da iltihak etti. Topçu, lağımçı ve kalyoncu askeri, âsilere karşı büyük bir muvaffakiyetle mücadele etti (9 zilkade 15 haziran 1241=1826). Osmanlı tarihinde "Vak'a-i Hayriyye" denilen bu hâdisе neticesinde ocak söndürülmüş ve yeniçerilik tamamen kaldırılmıştı. Tanzim edilen emr-i âlî ile durum tebşir ve ilân edildi (*Üss-i Zafer*, s. 102-105; Cevdet, *Tarih*, XII, 162-165; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire*, II, 20 v.d.). Böylece, İstanbul'da âsâyiş iade edildiği gibi, taşrada da devam olunan tenkil hareketi ile bütün imparatorlukta büyük bir memnunluk yaratıldı (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, 558-564; Lutfi, I, 180-186). Yeniçeriliğin yok edilmesiyle bu Ocağın devlet hazinesinde meydana getirdiği tahribât da ortadan kalkmış (ancak, Mahmud II. Ocak dışındaki esâmî hâmillerin mevcut haklarını kayd-ı hayat şartıyla mahfûz tutmuştur [bk. Lutfi, *Tarih*, I, 361]) ve Mahmud II., ısdar ettiği bir ferman ile musâdere müessesesine son verdiğini ilân etmişti (bk. Ahmed Mumcu, *ayn. esr.*, s. 172, 236 v.d.; *İA*, mad. MUSADERE.). Yeniçeri Ocağı'nın ilgası hakkında İstanbul Başbakanlık Arşivinde bol mikdarda vesika bulunmaktadır.

Yeniçeri teşkilâtının büyük bir muvaffakiyetle ortadan kaldırılması hakkında Keçeci-zâde İzzet Molla'nın şu kit'ası çok meşhurdur.

Tecemmü' eyledi Meydân-ı Lahme
İdüp küfrân-ı ni'met nice bâğı
Koyup kaldırmadan ikide birde
Kazan devrildi söndürdü ocağı

Sultan Mahmud II.'un emriyle, Avrupaî tarzda talim yapacak olan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adlı yeni bir askeri teşkilât kuruldu. Seraskerliğine de yeniçeriliğin kaldırılmasında büyük hizmetleri geçen Ağa Hüseyin Paşa getirildi. Yeniçerilerin Hacı Bektaş Veli'ye bağlılıkları sebebiyle Bektaşî tarikatı de ilga edildi. [bk. *İA*, mad. BEKTAŞ]. Yeniçeri Ocağı'nın ihyası için gerek İstanbul gerek taşrada bazı faaliyetler görüldüyse de, bunlar kısa zamanda bertaraf edilmiştir. Yeniçeriliğin ortadan kaldırılması Avrupa merkezlerinde de büyük akisler yaratmış, bu hususta gazetelerde neşriyat yapılmıştır. İstanbul'da elçileri bulunan devletler de tebrikatta bulunmuşlardır (Lütfi, I, 158).

Yeniçeriler, askeri kuvvet içinde adet itibârıyla hiç bir zaman büyük bir yekûn tutmamıştır. Bu itibarla Osmanlı Devleti'nin gelişip inkişaf etmesinde, Ocağın harp kabiliyeti bahis mevzuu edilemez ise de, askeri gücün içinde itibarlı bir müessese olmasının çeşitli sebepleri vardır. Evvelâ yeniçeriler, hazarda ve seferde pâdişahın maiyetinde bulunarak hizmet etmişlerdir. Yeniçerilerin devşirme menşeli olmaları, devlet merkezinde bulunmaları, protokolde yer almaları, yabancı seyyah ve temsilcilerin dâimâ dikkatlerini çekmekte idi. Devşirmelerin istidat ve kabiliyetlerine göre devlet idâresinde mevkî sâhibi olabilmeleri, bu zümreyi daha da muteber hâle getirmişti. Yeniçeriler, pâyitahtta devlet teşkilâtı ve taşrada reâyâ üzerinde daimî bir tehdit unsuru olagelmışlerdir. Hal' ve cülûslarda mühim roller oynayarak devlet ricâlîne çok defa heyecanlı anlar yaşatmışlardır. Yeniçerilerin İstanbul esnâfı ile olan münâsebetleri ise, umûmiyetle çekışmeli geçmiştir. Kezâ İstanbul halkının da yeniçerileri sevmediği Vak'a-i Hayriyye'de açıkça ortaya çıkmıştır.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Ahmed Cevad Paşa, *Tarih-i Askeri-i Osmanî* (İstanbul, 1882); İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray teşkilâtı* (Ankara, 1945); Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri* (İstanbul, 1955), III, 617-631; V. L. Ménage, *Notes and Communications. Sidelights on the Devşirme from İdris and Sa'duddîn, BSOAS* (1956), XVIII, 181 v.dd.; Cvetana Georgieva, *Le rôle des Janissaires dans la politique Ottomane en les terres Bulgares (XVIe - milieu du XVIIe siècle)*, *Études Balkaniques* (Sofia, 1978) 8, s. 178-190; Howard A. Reed, *The Destruction of the Janissaries by Mahmud II. in June 1826*, un-

published Ph. D. dissertation, Princeton University, N. J., 1951; Avigdor Levy, *The Military Policy of Sultan Mahmud II., 1808-1839*, unpublished Ph. D. dissertation, Harvard University, 1968; N. Weissmann, *Les Janissaires, Etude de l'Organisation Militaire des Ottomans*, Paris, 1964; H. İnalcık, *The heyday and decline of the Ottoman Empire, The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, I, 324-353; Y. Yücel, *Osmanlı İmparatorluğunda desantralizasyona (adem-i merkeziyet) dair genel gözlemler, Belleten* (Ankara, 1974), XXXVIII/152, 657-708; A. Pallis, *In the Days of the Janissaries*, London, 1951; Irene, Beldiceanu Steinherr, *"La conquete d'Adrinople par les Turcs: La pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes."* *Travaux et Mémoires (Centre de Recherche d'histoire et civilisations byzantines)* (1965), Paris, 1966, I, 439-461, EI, mad. JANISSARIES).

(MÜCTEBA İLGÜREL.)

YENİ PAZAR (Bazar). Osmanlılar idâresinde (1912 yılına kadar), Kosova vilâyetine bağlı bir sancağın en büyük şehri olup, bugün Yugoslavya Federe Devleti'nde Sırbistan Halk Cumhuriyeti'nin cenûbunda yer alır. Şehir, çeşitli yönlerde küçük-büyük vâdilerin meydana getirdiği Peşter Yaylası ile, yamakları dik Rogozne dağı arasındaki Yeni Pazar ovasında, İbar nehrinin bir kolu olan Raşka'nın Yoşanitsa nehri ile birleştiği yerde kurulmuştur. Bu vâdi, bölgenin en alçak ve dağlarla çevrili münbit bir yeridir. Yeni Pazar, deniz seviyesinden 496 m. yükseklikte olup, 43° 08' arz ve 20° 31' tûl dâireleri arasında bulunur. Yıllık ortalama sıcaklığı 9,2° olan mütedil bir iklimle sâhiptir. Şehrin etrafındaki engebeler, Yeni Pazar Vâdisi'nin tepelikleri, Peşter Yaylası (Evliya Çelebi'nin Mesir sâhası dediği) ile Rogozne dağından ibârettir.

Arkeolojik kazılar (bölgenin arkeolojisi hakkında bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 79-88)'dan ve yer adlarından eski çağlarda buralarda İllirlerin yaşadığı anlaşılmaktadır. VI.-VII. asırda daha sonra şimalden gelen Slavlar, Raşka nebrî vâdisindeki yerli İllirleri uzaklaştırıp onların yerlerine yerleşerek, Sırp feodal hükümlarlığını kurmuşlardır. İllirlerden sâdece hayvancılıkla meşgul olup, dağlık bölgede bulunanlar kalabilmiştir. Bu bölge hakkında en güvenilir bilgi, Bizans imparatoru Konstantin Porphyrogennetos tarafından verilmiştir. IX. asırdan XV. asrın ortalarına kadar Eski Pazar'ın 9 km. garbinda bulunan Ras (veya Eski Ras Sırpçalarca Tirgovişte; Türklerce Pazar yeri veya Eski Pazar) bölgesinde kurulan Sırp devleti ile burayı ele geçirmek isteyen Bulgar ve Bizans derebeyleri arasında sık sık savaşlar olmuş ve bunun neticesinde bölgede etnik, siyâsî ve iktisâdî değişiklikler meydana gelmiştir (bk. *ayn. esr.*, s. 91-107).

Fâtih devrinde meşhur Türk kumandanı İshak Bey'in oğlu İsa Bey (daha sonra Bosna Beyi oldu), Eski Ras (Tirgovişte'yi, Pazarışte'yi, Eski Bazar'ı)'ı 1455 yılında aldı. Yeni Pazar'ın ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemekle beraber, burasının İsa Bey tarafından 1456 yılında te'sis edildiği tahmin edilebilir (1455 yılında İsa Bey'in bu bölgedeki hasları, köylerin mal vergilerinin dökümü ve sayımı için bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 109 v.d., 159 v.d.). Türkler, Eski Ras'ın yanında bulunan Tirgovişte'yi Türkçe'ye Bazar (Pazar) şeklinde çevirip, sonradan Yeni Pazar'ı kurunca, ona Eski Pazar adını vermişlerdir. 1459-1461 yılına kadar Ras, vilâyetin idâri merkezi olup, bir subaşı ile bir kadısı vardı. İsa Bey, Yeni Pazar'ın temellerini atarken, önce yolların kesiştiği Yeni Pazar ovasında, Yoşanitsa nehrinin Raška nehrine döküldüğü ve hâlen şehrin bulunduğu yere, bir askerî garnizon binası ve 56 dükkânlık bir çarşı (bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, Sırpça trc., s. 264, not 9: 1489 yılı tahrir defteri nr. 24'ten naklen) ile müteakiben de hâlen kalıntıları şehrin merkezinde bulunan bir hamam (bk. E. Muşović, *Isa Begov hamam u Novom Pazaru "Ibarske novosti"* od 2. I, 1967) ve bir câmi inşâ ettirmiştir. İsa Bey'in yaptırdığı câmi ise, Beograd otelinin bulunduğu yerde idi. Bu câmi Birinci Cihan Harbi'nden sonra yapılan otel yüzünden yıkılmıştır. Türkler zamanında Yeni Pazar şehri, ticâret, sanâyi v.b. bakımlardan gelişince, Tirgovişte (Eski Pazar) ehemmiyetini kaybetmiştir. Yeni Pazar'ın ehemmiyetini anlayan Ragusa [b. bk.]'lılar hemen buraya yerleşerek, kolonilerini kurup ticâretle meşgul oldular. Ticâri faaliyete Venedikliler, Yunanlılar ve müslümanlar da katıldılar. Şehrin hızlı bir şekilde gelişmesi sebeplerine coğrafi mevki ile etrafındaki demir mâdenlerinin bulunmasını da eklemek gerekir. Yeni Pazar, yerli tüccar ve bir kısım göçmen halkın islâmiyeti kabûlü ile tamamıyla bir müslüman şehri hüviyetini kazandı. Böylece bir müslüman Türk topluluğu teşekkül etti. Bu topluluk, XVI. asrın başlarında, çok çabuk işlerini genişletmiş ve Dubrovnik limanı ile sür'atli bir işbirliği kurma yoluna gitmiştir. Ancak Yeni Pazar, Bosna (1463), Hersek (1481) ve Zeta (1499)'nın Türklerin idâresine girmesiyle askerî ehemmiyetini kaybetmiştir.

Kurulduğundan XVI. asrın başlarına kadar Osmanlıların şimal-i garbiye doğru Balkan-yarımadasına yapılacak askerî harekâtın bir sıçrama noktası olması, Yeni Pazar'da ticâret ve muhtelif zanaatların çok hızlı bir şekilde gelişmesini sağladı. Burası aynı zamanda Dubrovnik-Niş, Dubrovnik-Saray Bosna (-Sarajevo) Selânik, Sofya, İstanbul ve diğer ticâri şehirlere giden yolların bir güzergâhı olmuştur. Bu sebepten de şehirde, bir çok kervansaray, han ve diğer içtimâî hizmetler görececek olan binaların yapılması hızlandırıldı. Nitekim ticâret o kadar hızlı gelişmiş idi ki,

bir defasında bir günde Yeni Pazar'dan yün yüklü 3.000 atlık bir kervanın geçtiği kaydolunmuştur. Ayrıca şehirde, her yılın 26 teşrin I.'den itibaren bir ay devam eden ve Balkan yarımadasının en uzak bölgelerinin bile ticâri ilgisini çekebilen bir panayır da kurulurdu. Böylece, XVI. ve XVII. asırlarda (Yeni Pazar) mezkûr ticâri yolların güzergâhı olması sebebiyle 12.000 ev ve 1.000'den fazla dükkâna, birkaç han ve kervansaray ile 60.000 nüfusa sahipti. Burası, vaktiyle seyyahlar tarafından Niş ile Dubrovnik arasındaki bölgede en büyük şehir, İstanbul'a giden yol üzerinde en mühim bir yerleşme bölgesi, ticâret merkezi, çarşısı, evleri, hanları, hamamları, câmileri, şadırvanları, çeşmeleri ve diğer mimârî eserleriyle, kendine has bir şark şehri olarak tavsif edilmiştir.

Türkler, Bosna krallığını ortadan kaldırmca, Yeni Pazar'ı da içine alan Bosna sancağını te'sis ettiler. XV. asrın sonunda, Bosna sancağına bağlı olan dört eski vilâyet (Zvečan, Yeleç, Ras ve Syenitsa), Yeleç adıyla tek vilâyet hâline getirilmiş ve çok geçmeden bu ad (Yeleç)'in yerini Yeni Pazar (Yenice Pazar) almıştır. Yeni Pazar şehri ise, 1477'de bu dört vilâyetin idâre merkezi olmuştur. 1485'te vilâyetin adı ilk önce Yeni Pazar değil, Yenice Pazar olarak kaydolunmuştur. 1580 yılında bütün Bosna bölgesi fethedilince de Bosna Paşalığı te'sis olunmuş ve Yeni Pazar, mütesellimin ve XVIII. asırda da bu bölge Sancak Beyi'nin bulunduğu yer olmuştur. 1516 yılından kalma Bosna kanunnâmelerine göre, Yeni Pazar'da, kadıdan başka Sancak Beyi'nin temsilcisi de bulunduğu gibi, Mitrovitsa, Zvečan, Syenitsa ve Nikşiç de onun emri altında idi. Yeni Pazar'da 1485'te 5 mahallede 167 müslüman, 4 mahallede de 71 hristiyan ve ayrıca iki Raguzalı âilenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Yeni Pazar XVII. asrın sonlarında gelişmesinin zirvesine ulaşmış ve 1689 yılına kadar rahat bir hayat geçirmiştir. 1683 Viyana yenilgisinden sonra Belgrad'a kadar gelen Avusturya, Venedik ve Polonya orduları, Sırpı cesaretlendirmiş ve onların 1689'da Yeni Pazar'a hücum etmelerine sebep olmuştur. Böylece şehir, Osmanlıların idâresine girdikten bu yana, ilk defa savaş tehlikesine mâruz kalmış ise de, Sırp bozguna uğratılıp dağlara sürülmüştür. Ancak Sırp şehir terkettikleri sırada tahrip etmişlerdir. Türkler ilerleyen Avusturya ordularını, Üsküb'ün 35-40 km. şimalinde bulunan Kaçanik'te mağlûp etmek sûretiyle Yeni Pazar'ın Avusturya'nın eline geçmesini önlemişlerdir. Bosna'nın İstanbul ile bağlantısını kesmek için XVIII. asrın ilk yarısında Yeni Pazar etrafında tekrar başlayan savaşlar sonunda, 2 ağustos 1737'de Avusturya orduları ve ardından da Sırp âsileri, Yeni Pazar'a girmeye muvaffak olmuşlarsa da, burada ancak iki gün kalabilmişlerdir. Nitekim Bosna Vâlisi Ali Paşa'nın, Avusturya ordularını 4 ağustos'ta yenmesi üzerine, Yeni Pazar tekrar Avusturya

ve Sırpın elinden kurtarılmıştır. Ancak bu harplerin ticâri hayat üzerine çok menfi te'siri olmuş ve şehir iktisâdî bakımdan gün geçtikçe kötüye gitmiştir. Bilindiği gibi, Osmanlı Türk idâresinin gerilemeye başladığı XVIII. asırda, hemen hemen bütün imparatorlukta mahallî idârecilerin, merkezin (Sultanın) emirlerini dinlememeleri, çıkarları, keyiflerine göre idâre etmeğe başlamaları ve kanunsuz cezalandırmaları halkı, isyana teşvik ediyordu. Bu durum, Yeni Pazar vilâyetinde de mevcuttu. 1788-1791 Avusturya-Osmanlı savaşı yüzünden meydana gelen karışıklıklar, Sırp isyancılarının hareketlerini bir kat daha arttırmıştı. Bütün bunlara rağmen Yeni Pazar, müslümanlar tarafından büyük bir fedakârlıkla müdâfaa edilmiştir.

XVIII. asrın sonu ve XIX. asrın başında, Osmanlı Avrupası'nın büyük bir kısmında olduğu gibi, Yeni Pazar Sancağı'nda da çöküş başlamıştır.

Belgrad Paşalığı'nda 1804 ve 1805'teki Kara Yorgi'nin ayaklanmasıyla, Türklere karşı kazanılan ilk zaferlerden sonra, Sırp askerî harekâtı mezkûr paşalığın dışında da sürdürmeğe çalışmış ve 1806 yılında Sırp isyancıları Yeni Pazar'a doğru yürüyüp, buranın etrafındaki Sırpı ayaklanmağa teşvik etmeye ve akınlar düzenlemeye başlamışlardır. Ancak nüfusunun ekseriyetinin müslüman oluşu ve şehirde de bir Türk askerî garnizonunun bulunuşu, Sırpın bu faaliyetlerini neticesiz bırakmıştır.

1809'da Rusların isteği üzerine Sırp isyancıları, Türklere karşı savaşı devam ettirdiler. Syenitsa'yı, daha sonra da kısa bir süre Yeni Pazar'ı ele geçiren isyancıların kumandanı Kara Yorgi, burasını terketmeye mecbur kalınca, Yeni Pazar'ı yaktı.

1878 Ayastafanos andlaşmasıyla Sırpı bağımsızlık tanıdığı gibi, kendilerine Yeni Pazar Sancağı'ndan da bir miktar toprak verildi. Bu andlaşmayı düzeltmek gayesiyle yapılan Berlin Kongresi (1878)'nde ise, bilhassa Avusturya-Macaristan imparatorluğunun isteği üzerine, Bosna ve Hersek'in idâresi kendilerine bırakıldığı gibi, Berlin Kongresi muâhedesinin 25. maddesi ile de, Yeni Pazar Türklerin idâresine terk edildi. Ancak, Avusturya, bir miktar askerle, buranın kontrolünü elinde tuttuğu için, Yeni Pazar Sancağı, Türk ve Avusturyalıların müşterek mülkiyetine girdi. Nisan 1879'da Avusturya ve Osmanlılar arasında yapılan ayrı bir andlaşma ile de, Avusturya ve Osmanlılar Yeni Pazar Sancağı'nın bâzı yerlerinde aynı miktarda askerî garnizonlar bulunduracak idi. Ayrıca, bir ihtiyaç hâlinde de Avusturya, Osmanlılarla anlaşarak, sancağın başka yerlerine de asker sokabilecekti (bk. BA, Yıldız tasnifi, Yeni Pazar, 18553/404-93-37). Avusturyalıların yapılan bu andlaşma, Yeni Pazar Sancağı ve bilhassa Yeni Pazar şehrinde büyük bir hoşnutsuzluk yarattı ve bu andlaşmaya halk tarafından silahla karşı çıkıldı ise de, bir netice vermedi.

Berlin Kongresi, Yeni Pazar'ı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki genişleme isteklerini sağlamak gayesiyle siyâsî ve askerî bir bölge hâline getirmişti.

Bâbiâli, Yeni Pazar'ı Prizren şehri ile birleştirerek Kosova Vilâyeti adıyla yeni bir vilâyet ihdas etti. Nitekim 1879'da çıkardığı ilk *salnâme*'de, Yeni Pazar Sancağı da yer almıştır. Yapılan andlaşmalar gereğince Avusturyalılar Yeni Pazar bölgesine girmiş ve âsâyiş korunabilmiştir. Bu arada 1880 sonları ile 1881 yılı başlarında Arnavutlar, Avusturyalı askerlerin gelmesi yüzünden Osmanlı idârecilerine isyan etmiş ise de, Bâbiâli aynı yıl bu hareketi bastırmıştır. Bu sırada Osmanlı İmparatorluğu'nun bir hudut şehri hâline gelmiş bulunan Yeni Pazar'ın, artık eski ticâri ve iktisâdî canlılığı kalmamıştır. 1881-1909 yılları arasında vuku bulan harpler ve karışıklıklar neticesinde, Yeni Pazar Sancağı'ndan bir çok göçler de olmuştur. Ayrıca, iktisâdî hayatın zayıflaması ile birlikte kötü idâre de Bâbiâli'ye karşı ayaklanmalara sebep olmuştur.

Şubat 1909'da yapılan yeni bir andlaşma ile Avusturya, Yeni Pazar Sancağı'ndaki bütün haklarından vazgeçip, burasını terketti. Nihâyet Balkan Savaşı'nda Sırpın Yeni Pazar'ı işgal etmeleri (23 ekim teşrin I, 1912) ile buradaki Osmanlı hâkimiyetine son verildi ve müslüman nüfusun büyük bir kısmı Türkiye'ye hicret etti. Onların yerine de Raška ve Bosna'nın muhtelif yerlerinden (ekseriyeti Sırp olmak üzere) yeni göçmenler getirildi.

Birinci Cihan Harbi sırasında (20 teşrin II, 1915) Avusturya ordusu, Yeni Pazar'ı Sırpırdan aldı ve ekseriyeti müslüman olan bu şehri müslümanların idâresine vererek, onları kendi siyâsî ve askerî maksatlarına uygun bir şekilde kullandı. Avusturya idârecileri, 1917 yılında Syenitsa Sancağı'ndaki müslüman temsilcilerini bir araya getirdikleri konferansda, Yeni Pazar Sancağı'nın Sırbistan'dan ayrılıp muhtar bir bölge olarak Bosna'ya bağlanması kararlaştırıldı. Fakat bu durum çok sürmedi. Avusturyalılar bu bölgeden çekilince, 21 teşrin II, 1918'de Sırp Fransız orduları, Yeni Pazar'ı işgal etti. Şehir yeni ve kurulan Sırp-Hırvat-Sloven krallığının idâresine bırakıldı. 1912-1925 yılları arasında, idâri değişiklikler yüzünden büyük bir müslüman nüfusu Yeni Pazar'dan çeşitli yerlere göç etti.

Yeni Pazar, Sırpın idâresine girdikten sonra çeşitli yönere giden kara ve demir yollarının güzergâhı oldu ve 17 nisan 1941'de de Alman istilâsına uğradı. Ancak Almanlar 19 nisan'da Mitrovitsa'da Arnavut-Bosnaklarla yapılan bir andlaşmayla Yeni Pazar'ı müslümanların idâresine bıraktılar ve kilit noktalara müslüman idâreciler getirilip, Arnavut milliyetçiliği tahrik edildi. 16 haziran 1941'de Alman kumandanlarının da hazır bulunduğu Yeni Pazar toplantısında, Arnavut komitesi, Yeni Pazar ve etrafındaki bâziyer leri Sırbistan'dan ayırıp Arnavutluk'a kat-

ma kararını aldı ve bu karar da Tiran'daki zamanın hükûmetine bildirildi. Almanların mülki idareyi, Arnavutlara vermesi, bölgede bulunan Sırplarla müslümanlar arasındaki düşmanlığın artmasına sebep oldu. Bu düşmanlığı, Arnavutların Almanlara karşı teşkilâtlanan yeraltı komünist partisine ve partizanlara karşı kullanılması daha da artırdı. Nihâyet Yeni Pazar 1941-1944 yıllarında birçok siyâsî hâdiselere sahne oldu. Alman istilâsında kalan Yeni Pazar, 28 teşrin II. 1944'te kurtarılıp, bugünkü sosyalist Yugoslavya Devleti'ne bağlanarak yeni bir idârî sisteme girdi.

1875-1878 ve daha sonraki yıllarda vuku bulan harpler sebebiyle Yeni Pazar'ın nüfusu azalmıştır. 1911 yılından öncesine âit sıhhatli nüfus sayımları yapılamamıştır. 1911'de Yeni Pazar'ın nüfusu 13.847 (Bunlardan 12.304 müslüman ve 1.543 gayri müslim) idi. 31 mart 1961'de yapılan nüfus sayımına göre Yeni Pazar Belediyesi dâhilindeki nüfus 58.777'dir. Bunun 27.933'ü Sırp, 28.650'si müslüman olup, bunlardan 5.400'ü Türk olarak kayıtlıdır. Geri kalan çok cüzi bir kısmı ise, Karadağlı, Arnavut, Hırvat ve Makedonlardan teşekkül eder. 1971 sayımında Belediye hudutları dâhilindeki 64.326 nüfusun dağılışı şöyledir; 37.140 müslüman, 25.076 Sırp, 755 Türk, 359 Karadağlı, 307 Arnavut, 210 çingene ve 479 milliyeti belirsiz kimse. 1970'ten sonra 6 fabrika, 1 otel, 1 câmi ve 1 de kilise yapılmıştır. İlk ve orta okul öğrenci sayısı 11.713, lise ve dengi okullarına devam eden öğrenci sayısı ise, 3.061'di (Şehrin Türklerin idâresinde iken sâhip olduğu ibtidâî, rüşdiye ve diğer mektepler için bk. Hamzagii Emin, *Mektebi i druge Turske Škole u Novom Pazaru za vreme Turaka* [neşredilmemiş] dan naklen *Novi Pazar*, 1958, s. 1-25; Nedovic Velizar, *Školstvo i vaspitanje u Saneaku za vreme Turaka* [1459-1912], *Nastava i vaspitanje*, Beograd, 1958, s. 33-41 ve 115-121).

Bugünkü idâre, Yeni Pazar'da endüstri, turizm, zanaat, el işleri, ticâret, münâkalât, zirâat, hayvancılık, ormancılık ve bunların ürünlerinin gelişmesi için büyük gayret sarfetmektedir. Hâlen tekstil, ayakkabı, mermer, tuğla-kremet, mobilya ve kereste v.s. fabrikaları ile bir matbaa vardır. Civarda da bir hidro-elektrik santrali bulunur. Tatbik edilen yeni imar planlarıyla şehir modernleştirilmektedir.

İsa Bey tarafından kurulan Yeni Pazar, Türk orduları bakımından uzun süre bir ikmâl merkezi sayıldığı için, çok hızlı bir şekilde gelişmiş, resmî ve sivil binalarla süslenmiştir. Nitekim ilk hamlede İsa Bey'in emriyle tek kubbeli câmi, imâret, hamam, bir kervansaray ve masrafları karşılamak üzere 50-60 kadar dükkân yaptırılmıştır. Bunlara diğer kâğır mağaza ve bedestenleri de eklemek gerekir. Yeni Pazar XVI. asrın sonu ile XVII. asrın başlarında iktisâdî gelişmesinin zirvesine ulaşmıştır. Yeni Pazar'ı ziyaret eden Evliya Çelebi de, buradaki

bilhassa câmi, kervansaray, han, hamam, bedesten v.s. binaların bir listesini vermekte ve bunların hususiyetlerinden bahsetmektedir. Bu binaların mimarları arasında sâdece Bosna bölgesinin birçok yerinde yol ve köprüler yaptırmış olan ve Yeni Pazar'da sarayı bulunan, Hacı İbrahim'in ismi bilinmektedir.

Yeni Pazar'daki bu mimârî eserlerin çoğu yangın (1689, 1737, 1809), sel felâketleri ve harplerin tahribatı (1731, 1896) ile ortadan kalkmıştır. Bugüne kadar kalabilmiş olanlar da devrinin mimârî hususiyetlerini muhafaza etmektedir. Vaktiyle adetleri 25'i bulan câmilerden, bugün 17'si kalabilmiştir. Mevlânâ Muslihuddin tarafından 1550'de yaptırılan Altun-alem câmiî, eski çarşının kenarında, Mitrovitsa-Üsküb'e giden eski şâhrahda bulunmakta olup, tek kubbelidir (câmiin, tavsifi, müstemilâtı ve vakıfları için bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 197-200; A. Andrejevic, *Altun-Alem camiia u Novom Pazaru u, Zbornik Svetozara Radojica*, Beograd, 1969, s. 1-11). 1561'de Hacı Ömer'in yaptırdığı ve Evliya Çelebi'nin de kaydettiği Bor Câmiî, bir savaşta tahrib edilmiş, sonradan tâmir görmüş, fakat eski şeklinden sâdece duvarlarının alt kısmı ile minâresi kalabilmiştir. Havala Ahmed Bey tarafından XVIII. asırda bina edilmiş olduğu rivâyet edilen tek kubbeli Leylak Câmiî ile, 1836'da şehrin kenarında Mütesellim Eyyüb Paşa tarafından yaptırılmış olup, iç tezyinatı ile ilgi çeken câmiî de zikre değer. Tezyinatında Kalkandelen (Tetovo)'deki Alacalı Câmiî'nde olduğu gibi, Barok üslûbu hâkimdir.

Eski hamamlardan bir tanesi, hâlâ şehrin merkezinde, Arap Câmiî'nin karşısındaki sokakta bulunmaktadır. Ortadan kalın duvarlarla ayrılmış, biri erkek, diğeri kadınlara hizmet etmek gayesi ile çifte hamam şeklinde 26x23 m. ebâdında 12 kubbeli olarak inşa edilmiş olan bu hamam, bu bölgenin XV. asırdan kalma en eski ve en mühim mimârî eserlerinden biridir (bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 203-207). Saray-Bosna ve Üsküb'teki İsa Bey hamamları ile benzerliği vardır. Şehrin şimâl-i şarkisinde, 4 km. uzaklıkta olup, XVI. asrın ikinci yarısında Hâfız Ahmed Paşa tarafından yaptırılmış bulunan ve hâlen çalışan şifalı Yeni Pazar kaplıcası mevcuttur.

1450-1460 yıllarında İsa Bey'in yaptırdığı tahmin edilen ve 16.000 m²'lik sâhayı içine alan kale, bugün park hâline getirilmiştir. Bu kale Abdülaziz (1861-1876)'e kadar devamlı tâmir ve ıslah edilmiştir (bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 208-212). Şehirde ayrıca 1611 yılından beri gaziler adıyla tanınan bir müslüman mezarlığı da vardır.

Bibliyografi: G. Muir, Mackenzie ve A. P. Irby, *Travels in the Slavonic Provinces of Turkey in Europe*³ (London, 1877), I, 265-284; A. Steinhäuser, *Das Sandschak Novibazar* (Viyan, 1879); Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1315), V, 544 v.d.: açıklamalarla Sırpça trc,

Hazim Şabanović (Sarajevo, 1967), s. 263-266; K. J. Jirecek, *Die Handelstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien Während des Mittelalters* (Prag, 1897), s. 77; Theoder Ippen, *Novibazar und Kosovo* (Viyan, 1892), s. 124-127; J. Jirecek, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien* (Viyan, 1919), IV (*Denkschriften der Ak. der Wiss. in Wien*, cild 64, 2. fasikül, s. 11 v.d.; J. Kosanci, *Das Sandschak Novipazar und sein völkischen Problem*, Belgrad, 1912 (Mitethnografik bir harita; Sırpça); Fr. Babinger, *Führer durch Südserbien* (Belgrad, 1931), s. 23 v.d.; Ş. Sâmî Kamusî'l-alâm, IV, 4803; H. Kreşevljakovic, *Prilozi povijesti Bosanskih gradova pod turskom upravom, Prilozi za orijentalnu filologiju II* (Sarajbosna, 1952), s. 162; *Enciklopedija Jugoslavije* (Zagreb, 1967), VI, *Novi Pazar* (Yeni Pazar) maddesi; G. Elezovic, *Turski Spomenik* (Türk âbideleri), I (Beograd, 1940), s. 908; Osman Nuri, *Abdülmeccid-i Sâni ve devri saltanatı, hayatı husûsiye ve siyâsiyesi* (İstanbul, 1327), s. 612; *Novi Pazar i okolina* (Yeni Pazar ve etrafı), bir heyet tarafından, Belgrad 1969 ve sonunda gösterilen bibl., *Norodna Enciklopedija*, V. Radovanovic, Zagreb, 1926, *Yeni Pazar* (Novi Pazar) maddesi; Eyup Muşovic, *Etnički protsesi i etnička struktura Novog Pazara*, Belgrad, 1979 (Sırp bilim ve güzel sanatlar Akademisi Etnografya Enstitüsü yayını); *Novopazarski Zbornik* (Yeni Pazar dergisi), sayı 4, Novi Pazar, 1980 ve sayı 5, Novi Pazar, 1981.

(NAZİF HOCA.)

YERBÜ, YARBÜ. Tamim [b. bk.] kabilesinin mühim bir kolu. Seceresi: Yarbü b. Hanzala b. Mâlik b. Zayd Manât b. Tamim (Wüstenfeld *Geneal. Tabellen*, K 13). Aynı adı diğer kavmi gruplar, Tamim'ler (meselâ Yarbü b. Mâlik b. Hanzala, Wüstenfeld, *ayn. esr.*, K 14; krş. *Mufaḍḍaliyât*, nşr. Lyall, s. 122, ¹⁸ ve buna müvâzi yerler; aynı şekilde İbn al-Kalbî'de Yarbü b. Tamim: bk. *Camharat al-Ansâb*) ve gerek cenup (Kalb, Sa'd Huzaym, Cuhayna), gerekse şimâl (Çatafan, Şakif, Ganî, Sulaym, Hanîfa, Âmir b. Şa'sa'a ve hattâ Kureysliler de: Yarbü b. Ankaşa b. Âmir b. Maḥzûm)'deki diğer kabileler taşır.

Bilindiği gibi Yarbü, Arabistan'da yaygın bir kemiricinin adı olduğundan, onun bir kabile ismi olarak kullanılması totemizm için bir misâl kabul edilmiş (W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 2. baskı, s. 235) ise de, bugün bu nazariyeden vazgeçilmiştir. Tamim'liler hakkındaki an'anelerde bol miktarda kırıntılarının yer aldığı bu mitolojik efsâne, Yarbü'un Kinâna'lere mensup annesi Candala bint Fihri'e kadar gider; efsâneye göre, fırtınalı bir gecede Mâlik b. Âmr b. Tamim, bu kadına tasallutta bulunduktan

sonra, onunla evlenmiştir (*Camhara*, Brit. Mus. Yazması, var. 62a; *Naḳā'id*, nşr. Bevan, s. 225, not. 1: Bu, muhtemelen komşu klanlar arasındaki bâzı münâsebetleri izah etmek için, uydurulmuş bir efsânedir). Hanzala'dan zühür eden ve al-Barâcım adı altında toplanan kollarla mukâyese edildiğinde, Yarbü'lular tecrit edilmiş görüntüyolar; çünkü onlar muhtemelen federatif bir birliğe geçmeğe ihtiyaç duymayacak kadar kuvvetli idiler. Gerçekten Yarbü'un kollarından bâzılarının belirli ölçüde muhtariyetten faydalandıklarını görüyoruz: Riyâh'lar Kulayb'ler, Salîş'lar, Şa'laba'ler, Ğudâna'ler gibi. Onlar, ayrıca mahiyetini bilmediğimiz iki kısma bölünmüşlerdi: al-Aḥmâl (Şa'laba, Âmr, Şubayra, al-Hâriş) ve al-Uḳad (Kulayb, Ğudâna, al-Anbâr). Onların bulundukları sâha çok geniştir; zirâ Yemâme'den Aşağı Fırat'a kadar, hemen hemen Tamim'in bütün arâzisinde onlar görülmektedir; fakat merkezleri, dikkate değer derecede münbit olan al-Hazn vâdisinde bulunmaktadır (Yâkût, *Mu'cam*, II, 261; III, 870; onların vâhalarından birinin adı, Firdavs al-İyâd'dır). Geleneğin, onlara âit şehirleri zikretmesine rağmen (Wüstenfeld, *Register*, 254), ekseri Tamim kabileleri gibi onlar da göçebedirler.

Yarbü'luların Câhiliye devrindeki tarihi, sıkı sıkıya Tamim'lilerin tarihine bağlıdır ve bâzı hallerde Tamim'lilerin savaşlarında kumandayı Yarbü kabilesi almıştır. Bununla beraber, bâzan onların komşu kabilelerin biri veya diğerleriyle ayrı ayrı harbettikleri görülür; onlar, en meşhurları Zü Tuluḥ (*Naḳā'id*, 47 v.dd., 73) ve al-İyâd (*Naḳā'id*, 580-587, diğer isimler altında da anılır) savaşları olmak üzere, Banî Şaybân'lara karşı tek başına savaşmış ve bu rada Banî Şaybânî'nin meşhur savaşçısı Bis-tâm b. Kays'ı, Âyn Tamr'in İranlı vâlisinin desteğine rağmen (krş. E. Bräunlich, *Bistâm Ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held*, Leipzig, 1923) esir etmişlerdir.

İslâm'ın ilk zamanlarında Yarbü'lular gizli bir mukavemet gösterdiler. Onlar Medine'nin güçlü peygamberine karşı asla doğrudan doğruya mukavemet göstermeğe cesaret edememişlerdir. Ancak Peygamber'in vefatından sonra ilk isyan edenlerin başında onlar gelmiştir. Kadın peygamber Sacâh onlara mensuptu (Sacâh'ı Tağlib'e bağlayan rivâyet pek de sağlam görülmemektedir). Yarbü'a mensup olan iki kardeş, Hâlid ve Mutammim b. Nuwayra'nın, Hâlid b. al-Valid ile olan münâsebetleri büyük bir akis yaratmıştır. Bununla beraber *Ridde*'nin bastırılmasından sonra, Tamim'liler gibi, Yarbü'lular da İslâm'a sadakatlerini gösterip, fetihlerde faal bir rol oynadılar; fakat onların huzursuz ve isyankâr ruhları, Hâricîler'e sağladıkları birçok destekle ortaya çıkmaktadır. *Kitâb al-Ağânî* (VI, 4)'de, 65 (684/685) yılında Azrakî'lerin ezildiği Davlâb savaşında iki ordunun kumandanı Ubayd Allâh b.

Başır al-Salihi ile Rabi' b. 'Amr al-Gudani'nin, Yarbū'a mensup olduğu belirtilmektedir.

Hakkında geniş bilgi sahibi olduğumuz Cähiliye devri savaşlarında ve hattâ islâmî devirde kabîle mücadelelerinde Yarbū'luların faaliyetlerinden, Kulayb b. Yarbū' boyuna mensup olan Carir'in şiirlerinde bahsedilir ve onun şâirleri bunlardan uzun uzadıya söz ederler. Yarbū'lular, Cähiliye devrinde ve Hicret'in I. asrında Arap şiirine dikkate değer bir çok şâir kazandırmışlardır. Tamim maddesinin sonunda verilen isimlerden başka Banū Şa'la b. Yarbū'a mensup olan Suhaym b. Vaşil al-Riyâhi (bk. *Asma'iyât*, nşr. Ahlwardt, nr. 76), Hâriş b. Badr al-Gudani ve al-Şamardal b. Şarik zikredilebilir.

Bibliyografiya: bk. mad. TAM'M. (G. LEVI DELLA VIDA.)

YERMÖK. AL-YARMÖK, Suriye'de bir nehir olup, bugünkü adı Şari'at al-Manâzira (isim Arab bedevi kabilesi al-Manâzire'den gelmekte) dir. Kaynağını Havran'dan alır, garba doğru akar ve aşınmış derince bir vâdiyi, yani Vâdi al-Ramâd'ı geçerek, cenûba doğru açılan bir yay çizen Gavr'a ulaşır; burada Cisir al-Mucâmi' yanında Genezareth gölünün altında Nahr al-Urdunn (Ürdün nehri)'e dökülür. Plinius (*Naturalis Historiae*, V, 74), bu nehri *Hieromix* veya *Hieromices* olarak adlandırır (*Gadara Hieromice praefluente*, farklı şekli *Hieromiace*, son zamanlarda kullanılan "*Hieromax*" biçimine rastlanmaz).

[İslâm tarihinde ilk fetihlerin başlangıcındaki meydan muhârebelerinden en ehemmiyetlilerinden birisi, Yermök nehri kenarında verildiği için, aynı isimle anılmaktadır. Ridde hareketinin bastırılmasından sonra, Ebû Bekr, Peygamber zamanında teşebbüs edildiği halde, bir netice alınamayan Suriye'nin fethi için askerî harekâta geçti. Ebû Bekr 13 (634) yılı başlarında 'Amr b. al-Âş, Yazid b. Abî Sufyân, Abû 'Ubayda b. al-Carrâh ve Şurâhbil b. Hasana kumandasında, kaynakların ifâdelerine göre, her biri 6.000 kişi civârında olan dört orduyu Filistin ve Suriye'nin fethine gönderdi. Bu kumandanlardan 'Amr, Filistin'in, diğerleri, Ürdün ve Suriye'nin fethine me'mur edilmişlerdi. Bu ordular, 13 (634) veya 15 (636) yılında Vâkûşa (bugünkü Yâkûşa)'dan az bir uzaklıkta Nahr al-Rukâd ile Yermök'un birleştiği yerde Bizans ordusuyla karşılaştı. Kaynaklar, iki ordunun sayıları hakkında muhtelif rakamlar vermektedirler. Théophanes'e göre (*Chronographia*, Boor neşri, s. 332) harp sâhası al-Câbiya idi. Bu rakamlardan Bizans ordusunun, islâm ordusunun en az iki katı olduğu neticesi çıkarılmaktadır. Müslüman kuvvetlerinin 20.000-25.000 arasında olduğu kabul edilmektedir. 12 receb 15 (20 ağustos 636) tarihinde cereyan eden savaşta, Bizanslılar ağır bir hezîmete uğradılar. Böylece bütün Suriye müslümanlara açılmış oldu. Bu sa-

vas bâzan 28 cemâziyelevvel 13 (20 temmuz 634) teki Acnâdayn savaşı ile karıştırılmıştır.

Bibliyografiya: al-Balazuri (nşr. de Goeje), s. 135 v.dd.; Tabari (nşr. de Goeje), I, 2347 v.dd.; Yâkûbî, *Târih* (nşr. Houtsma), II, 160 v.d.; Abû İsmâ'il, al-Basri, *Futûh al-Şa'm* (Kalküte neşri), s. 130 v.dd.; Yâkût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), IV, 893, 1015; Sahte-Vâkidî, *Futûh al-Şa'm* (nşr. Lees), II, 32-35; Şafi al-Din, *Marâşid al-İttilâ'* (nşr. Juynbol), III, 272, 339; al-Dimaşki (nşr. Mehren) s. 110; Nöldeke, *ZDMG* (1875) XXIX, 79 v.dd.; M. J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (Leiden, 1900), s. 103-136; Wellhausen, *İslâmın en eski tarihine giriş* (Türk. trc. Fikret İşıltan), İstanbul, 1960, s. 46-60; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, III/1, 24-81; III/11, 499-613; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, s. 31, 43, 53 v.dd., 430; R. Hartmann, *Palestina unter den Arabern*, Leipzig, 1915 (*Land der Bibel*, I, 4), s. 11, 13.

(E. HONIGMANN.)

[Bu madde Hakkı Dursun Yıldız tarafından tâdil ve ikmâl edilmiştir.]

YESRİB. [Bk. MEDİNE.]

YEŞİL-IRMAK. Karadeniz'e dökülen, Kızıl-İrmak ve Sakarya'dan sonra, en uzun olan nehir. Bu nehre Anadolu'da Türk hâkimiyetinden önce, *İris* deniliyordu. Bu isme Garp kaynaklarında günümüzde de rastlanmaktadır. Yeşil-İrmak, Tozanlı, Kelkit ve Çekerek Suyu'nun birleşmesiyle meydana gelir: Bunlardan Tozanlı, ana kol sayılır ve asıl Yeşil-İrmak olarak bu kabul edilir. İstatistikî kaynaklarda, bu kolun, menbamdandan Yeşil-İrmak ağzına kadar olan uzunluğu 519 km. olarak gösterilir ve bu rakam, Yeşil-İrmak'ın uzunluğu olarak verilir (bk. *Türkiye İstatistik yillığı*, 1981, s. 11). Tozanlı Çayı, Suşehri'nin cenûb-i garbisinde bulunan 2.812 m. yüksekliğindeki Köse Dağı'nın garp yamaçlarından inen suların birleşmesiyle teşekkül ederek, ormanlık bir arâzide, dar ve derin bir vâdide garba doğru akar. Bu derin vâdi, Almus Barajı'na kadar devam eder. 1966'da yapılan Almus Barajı "toprak dolgu" tipinde, olup temelden yüksekliği 78 m. dir. Barajın arkasında meydana gelen sunî gölün mesâhası 32,5 km². dir. Sularının deniz seviyesinden yüksekliği ise, 730 m. dir. Baraj üç gayeye hizmet etmektedir: yıllık kapasitesi 87 milyon kwh olan elektrik üretimi; 20.000 hektarlık bir sâhanın taşkınlardan korunması ve 14.000 hektarlık bir zirâat sâhasının sulanması (bk. Erdoğan Akkan, "*Türkiye'de akarsulardan yararlanma*" *Cumhuriyetin 50. yıl dönümünü anma kitabı*, Ankara, 1974, s. 501-519).

Almus Barajı'ndan sonra Yeşil-İrmak (Tozanlı) 12 km.'lik bir boğazdan geçtikten sonra, Omala adındaki küçük bir ovaya girer. Buradan itibaren hafifçe cenûb-i garbiye kıvrılarak önce tarihî Gö-

menek harâbeleri (Comana Pontica) yakınından geçer. Tokat şehrinin 4 km. kadar şimalinde, bu şehrin içinden geçen Behzat deresi Yeşil-İrmak'a katılır.

Nehir, daha sonra 540 m. irtifaidaki Kazova düzlüğüne ulaşır. Bu ova, aynı adı taşıyan üzümleriyle meşhur olmuştur (çok ince kabuklu, kalitesi yüksek Kazova üzüümü). Kazova'dan sonra da, yakınında Zile Çayı'nı da aldığı Turhal'dan geçer. Bilâhirc aşığı-yukarı 30 km. kadar uzunlukta olan bir boğaza girer. Sivas (Kahn) -Samsun demiryolu Turhal'dan itibaren Yeşil-İrmak (Tozanlı) vâdisini tâkibetmeğe başlar. İrmak, bu kısımda (Turhal-Amasya Ovası) önce garb, sonra şimal-i garbi, daha sonra da şimal-i şarki istikâmetinde akarak bir büküm meydana getirir. Amasya'nın 18 km. kadar cenûbunda, dolambaçlı bir mecrası olan Çekerek suyu kendisine burada karışır. Yeşil-İrmak adı, halk arasında daha çok bu birleşme noktasından sonra kullanılır. Daha önceki kısmına Tozanlı Çayı veya Tokat Suyu denilir. Nehir, Amasya içinden geçerken, garb-şark istikâmetini alır. Burada İrmak, cenupta (sağ kıyı) yer alan Ferhad Dağı ile şimalde (sol sâhil) hemen dik bir şekilde yükselip, zirvesinde Amasya'nın eski kalesi, yamaçlarında kıral mezarları bulunan kalkerli dağ arasındaki dar vâdiden geçer. Bu vâdide yer alan şehrin iki yakası, köprülerle birbirine bağlanır: garbtan şarka Meydan köprüsü, Maydanos köprüsü, Alçak köprü, Helkis (Selkis, bugün Hükûmet) köprüsü, Kuş (Kunç) köprüsü gibi. Yeşil-İrmak, Amasya'nın şimalinde Lâdik ve Suluova'dan gelen Tersakan Çayı'nı alır. Bu noktada ırmağın yüksekliği (kotu) 400 m. nin de altına düşer. Demiryolu buradan itibaren Tersakan Çayı'nı, Amasya-Taşova karayolu ise, Yeşil-İrmak vâdisini tâkip eder: nehrin istikâmeti de cenûb-i garb, şimal-i şark olur. Taşova'ya yaklaşırken ise, garb şark istikâmetini alır. Tütünüyle meşhur verimli Taşova şarkında, Erzincan yakınındaki Sipikör Dağı'nın şimal ve Gümüşhane dağlarının cenûp yamaçlarından inen ufak derelerin birleşmesiyle meydana gelen 373 km. uzunluğundaki Kelkit Suyu ile birleşir. Kelkit, şimal Anadolu dağlarının birinci ve ikinci sıralarını birbirinden ayıran tektonik menşeli şark-garb istikâmetli bir vâdiden gelir. Sırasıyla Kelkit kaza merkezinden, Suşehri ovasının (Eski adı Endires) şimalinden, Koyulhisar ve Reşadiye (eski adı İskefser) ilçe merkezlerinin cenûbundan geçer. Bu kısımlarda dar bir vâdiden akan Kelkit, Niksar önlerinde oldukça geniş bir ovaya çıkar. Burada kendisine Niksar'ın içinden geçen Niksar Suyu veya Çanakçı deresi adı verilen dere karışır. Yeşil-İrmak'a kavuşmadan önce Erbaa'nın şimalinden geçer. Kelkit ile birleştiği yerde Yeşil-İrmak'ın râkımı 188 metreye kadar düşer ve Canik dağlarını derin vâdilerle yararak geçer. Buraları ormanlıktır. Canik dağları arasındaki kısım enerji üretimine müs-

sâit bulunduğundan, Çarşamba'nın 35 km. cenûbunda Ayvacık'ta bir Japon firması tarafından "kaya dolgu" tipinde ve temelden itibaren yüksekliği 175 m. olan Ayvacık (Hasan Uğurlu) Barajı yapılmıştır. Bunun aşağısında Balahor mevkiinde de ikinci bir baraj yeri tesbit edilmiştir. Yeşil-İrmak Canik boğazlarından sonra Çarşamba önlerinde düzlüğe çıkar. Nehir, Çarşamba'yı iki kısma ayıracak şekilde ortasından geçer. Burada üçgen şeklinde ve kenarları oldukça muntazam çizgilerle tesbit edilmiş alüvyonlu bir ova (Çarşamba ovası) meydana getirir. Daha sonra şimal-i garbi ucunda Civa burnunda Karadeniz'e ulaşır. Teşkil ettiği üçgen şekilli delta'nın kenarlarının az-çok muntazam çizgiler hâlinde görülmesi, birikme hızının yavaşladığını, delta'nın "bloke delta" denilen tipten olduğunu gösterir.

Anadolu'nun diğer akarsularındaki gibi Yeşil-İrmak'ta da rejimin düzensiz olduğu görülür. Suların kabarmasında, yağmur ve sağnakla berâber, karların erimesinin de tesiri vardır. Bundan dolayı Yeşil-İrmak'ın su seviyesi nisanda en yüksek, ağustosta en düşüktür. Seylâbi bir karakter arzeden Yeşil-İrmak ve kollarında, ilkbahar taşkınlarının vakit vakit Amasya, Tokat, Çarşamba ve çevresindeki zirâat sâhalarına zararı dokunmaktadır (mese-lâ 1952 Amasya-Tokat seylâbi için bk. Hüsamettin Peker, "*Tokat ve Amasya çevresinde su ve orman münâsebetleri ve bunlara göre alınması lâzım gelen tedbirler*, İstanbul Üniv. Orman Fak. Dergisi, İstanbul, 1956, seri B. VI., sayı 1, 80-93).

Bibliyografiya: E. Akkan, "*Türkiye'de akarsulardan yararlanma, Cumhuriyetin 50. yıldönümünü anma kitabı*, Ankara, 1974, s. 501-519; İ. H. Akyol, *Türkiye'de akarsu sistemleri ve rejimleri*, *Türk Coğrafya Dergisi*, 1947, sayı IX-X; ayn. mll., *Türkiye'de akarsu rejimleri*, *Türk Coğrafya Dergisi*, 1949, sayı XI-XII; S. Erinc, *Türkiye'de akarsu rejimleri*, *Türk Coğrafya Dergisi*, sayı XVII; H. İnandık, *Sinop-Terme arasındaki kıyıların morfolojik etüdü*, *Türk Coğrafya Dergisi*, sayı XVII; A. Tanoğlu, *Türkiye'de büyük su işlerinin bugünkü durumu ve Türkiye'nin su davası*, *Türk Coğrafya Dergisi*, 1943, sayı III, IV; ayn. mll., *Enerji Kaynakları* 1971 (4. baskı).

(METİN TUNCEL.)

YEŞİLKÖY. [Bk. AYASTAFANOS.]

YETİM. YATİM, babasını kaybetmiş çocuk (Türkiye'nin bazı bölgelerinde annesini kaybetmiş çocuğa da yetim denir). Yetimlere âit hükümler ihtivâ eden *Kur'ân* âyetlerinde, yetim, babasını kaybetmiş ve henüz bülûğ çağına gelmemiş çocuktur (al-Çaşşâs, *Ahkkâm al-Kur'ân*, nşr. Kilisli Rifat, İstanbul, 1335-1338, I, 330). Esâsen, bülûğ çağını geçen için bu tâbir kullanılmaz.

İslâm öncesi Arap topluluğunda bakımsızlık, boşama kolaylığı gibi sebeplerle dul ve yetimlerin sayısı oldukça fazla idi. Anne ve babanın ölmüş

olması hâlinde yetimleri gözetmek "sayyid" lerin vazifelerinden biri idi (Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Roma, 1914, s. 246). Câhiliye devri Araplarında, yetimler kendilerini müdâfaadan mahrum oldukları için, büyük vârisler onların haklarına riâyet etmez, onlara bir şey vermezlerdi. Bu sebeple Kur'an (IV, 10)'da yetimlerin hakkı olan malları yiyenler için çok sert ifâdeler kullanılmış, bu Câhiliye âdeti kötülenerek, yetimler himâye edilmiştir. Peygamber'in kendisi de yetim olduğu için kavminin yetimlere karşı gösterdiği muâmeleyi görmüştür (Cavâd 'Ali, *al-Mufaşşal fi târih al-'arab kabl al-islâm*, Beyrut, 1970, V, 567). Nitekim, yine Kur'an (XCIII, 6-9)'da, Peygamber'in, bundan dolayı, Allah tarafından himâye edildiği hatırlatılarak yetimlere zulmedilmemesi istenir.

Yetimlerin cemiyet içindeki hukukî durumlarını ıslâh etmek, Peygamber'in içtimâî faaliyetinin başlıca esaslarından biri hâline gelmiştir. Kur'an'ın yetimlere iyi davranmayı ve onları himâye etmeyi bir vazife sayan âyetleri, uzun bir süre içinde nâzil olmuştur. Bunlardan LXXXIX, 17; XCIII, 9; CVII, 2; XC, 15; XVIII, 82; II, 83, 177, 215; IV, 36. âyetleri, yetime iyi muâmele etmeyi emretmektedir. Yetimin malları hakkındaki ve yetimle ilgili hukukî hükümler ihtivâ eden âyetler ise, şöyle sıralanabilir: XVII, 34; VI, 152; II, 220; IV, 2-3, 6, 8, 10, 127; VIII, 41; LIX, 7.

Câhiliye devri Arap Cemiyeti'nde yetimlerin vâris olamamalarının (Cavâd 'Ali, *ayn. esr.*, V, 562) tabîî bir neticesi olarak, bunlar umûmiyetle mühim bir mal varlığına sâhip olamamışlardır. İslâm hukukunda yetimler ile ilgili hükümler şöyle hülâsa edilebilir:

Yetimin, kimin himâyesi altında olacağı mes'ele-i, velâyet konusu ile ilgilidir. Yetimin şahsiyetini alâkadar eden mevzular için "al-valâya 'alâ'l-nafs" ve mal varlığı ile ilgili konularda "al-valâya 'alâ'l-mâl" bahis mevzuudur; bu arada her iki velâyetin birleşmesi de mümkündür. Vesâyet ise, ikinci mefhumla ifâde edilen velâyetin, bilhassa yetime yabancılardan kişilere yürütülmesi halidir [krş. mad. VASIYET].

Kur'an'ın yetimi himâye eden âyetleri, ayrıca bir yandan yetime iyi muâmelelerin Cennet'le müjdelenmesi (bk. Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II, 263, 387; V, 250), bir yandan da yetim malı yemenin "büyük günahlar" arasında sayılması (Buḥârî, *Şaḥîḥ*, *vaṣāyā*, 23; *ḥudūd* 44) şeklinde hadislerle te'yit edilmiştir. Peygamber'in, dünyadan elini eteğini çekmiş bulunan sahabe Abū Zarrî, çok hassas bir mes'ele olan yetim malına vasi olmaktan sakındırması (Muslîm, *Şaḥîḥ*, *imāra*, 4), bu konudaki mes'ûliyetin ağırlığını açıkça göstermektedir. Nitekim, yetim malı yemeyi yasaklayan âyetin (IV, 10), çok şiddetli müeyyide ihtivâ etmesi, himâyesinde yetim bulunanları onların malla-

rına dokunmak korkusuyla yetimin yediğini-içtiğini kendilerinininkinden ayırmaya sevk etmiş ve bu endişe üzerine II, 220 âyeti nâzil olmuştur (al-Caṣṣâs, *ayn. esr.*, I, 33; II, 47 v.d.).

Yetim malını yeme yasağının, iki istisnası vardır: 1. Vâsinin muhtaç olması, 2. Yetimin malını işletmesi mukabili bundan yaptığı hizmet karşılığı kadar yararlanması (Buḥârî, *Şaḥîḥ*, *vaṣāyā*, 22).

Araplar arasında "gazâva" denilen çapulculuk âdeti neticesi olarak, bu yolda vesâyet altına giren öksüz kızların çok olduğu ve bir velinin velâyeti altında on-onbeş kadar öksüz kız bulunduğu görülmüştü. Velilerin, bunların hepsini veya arzu ettiği miktarını haklarına riâyet etmeksizin nikâh etme ve güzel olmadığı takdirde nikâhlanmadıklarının evlenmesine engel olma salâhiyeti vardı. İşte 'Â'îşa'den rivâyet edilen bir hadisten öğrenildiğine göre, Kur'an, IV, 3 ve 127 âyetleri, adâlete aykırı olan bu âdetin yasaklanıp, öksüz kızların fark gözetilmeksizin âdil muâmeleye tâbi tutulması için vahyedilmiştir (*Tecrid-i sarîh*, trc. K. Miras, Ankara, 1972, XI, 78 v.d.).

Yetime, mallarının teslimi konusu, Kur'an, IV, 6. âyeti ile tanzim olunmuştur: "Evlenme (bülûğ) çağına kadar yetimleri (zihni kabiliyetini) tecrübe ediniz ve eğer onlarda rüşd (sıhhatli düşünme kabiliyeti) bulursanız, kendilerine mallarını veriniz. Onlara mallarını vereceğiniz zaman şahit tutunuz". Burada, yetimin içinde bulunduğu durumun ne zaman son bulacağı mes'ele-i bahis mevzu olmakta ve bu mes'ele "bülûğ" [b. bk.] ve "rüşd" mefhumlarının tetkikini gerektirmektedir. Konu üzerindeki ihtilâflar bir yana, her hâl ü kârda, İslâm hukukunun ana kaynağı Kur'an'ın, "bülûğ" dan bilhassa ayırdederek zikrettiği "rüşd" ü, umûmiyetle İslâm hukukçuları da, cinsî olgunluktan ayrı, fikrî olgunluğu ifâde eden bir mefhum olarak kabul etmektedirler (bk. Chehata, *Etudes du Droit Musulman*, Paris, 1971, s. 94 v.d.). Bu bakımdan "mal teslimi" ile "ehliyet" in ayrı şeyler olduğunu ifâde eden görüşe mukabil (bk. Maḥmaṣānî, *al-Nazarîya al-'amma li'l-mucabât va'l-ukûd*, Beyrut, 1948, II, 114), rüşdünü isbat edememiş olması sebebiyle malı kendisine teslim edilmeyen "bâliğ" in tam ehliyetli sayılmayacağını müdâfaa eden görüş (bk. Zarkā, *al-Madḥal al-fikḥî al-'amm*, Şam, 1963, II, 784 v.d., 792 v.d.), daha kuvvetli görünmektedir. Zirâ aksi takdirde, sırf malının teslim edilmemiş olması, bu süre içinde bâliğin yapacağı borçlanma ve hattâ bazı tasarruf muâmeleleri hakkında bir müeyyide teşkil etmeyecektir.

Yetim malının teslimi esnâsında, şahit tutulması yolundaki Kur'an'ın zikri geçen emri ise, Hanefî hukukçular tarafından, vâsinin "amîn" sıfatına nazaran "vucûb" değil, hoş karşılanılan (*mandâb*) bir hareketi ifâde ettiği şeklinde yorumlanmıştır (al-Caṣṣâs, *ayn. esr.*, II, 68 v.d.).

Yetim malının zekâta tâbi olup olmadığı konusu ihtilâflıdır. Bu mevzuda bâzı hadislerle dayanan Hanefî mezhebinin menfî tavrına karşılık, diğer mezheplere göre, yetim malı zekâta tâbidir. Bu ikinciler, zekâtı niyâbet kabûl etmeyen bir ihâdet olarak vasıflandırmakta ve onu bu noktada namazla kıyas etmektedirler. Nasıl zekât namazda nâiblik kabûl edilemeyip bizzat ifâsı gerekirse, yetim malı da aynı şekilde zekâta tabîdir. Ancak Peygamber'in bâzı hadislerine (bk. Tirmizî, *Sunan*, *zakât*, 15; Abū 'Ubayd Kâsim b. Sallâm, *Kitâb al-'amvâl*, Mısır, 1968, s. 610-620) dayanılarak, zekât vermekle tükenmemesi için yetim malı ile ticâret yapılabileceği de ileri sürülmüştür.

Kur'an, VIII, 41 ve LIX, 7. âyetlerinde, "ganîmet [b. bk.] ve "fey" [b. bk.]'deki hak sâhipleri arasında yetimler de bilhassa zikredilmektedir.

Hanefî mezhebinde, gasbın tazmin borcu doğurması umûmî kaidesi, içtimâî zarûretler neticesinde Şâfiî mezhebinde değişmiş ve yetim malının gasbının tazmin borcu doğuracağı kabûl edilmiş, bu durum, Hanefî hukuku kodu olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (mad. 596) tarafından da benimsenmiştir (ayrıca bk. Ali Haydar, *Durar al-hukûm şarḥ macalla al-ahkâm*, İstanbul, 1330, I, 950).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, mad., *Orphans*; *EI*, mad. YATIM. (İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ.).

YEZD. YAZD, İran'da bir şehir olup, İsfahan'ın 329 km. cenûb-i şarkisindedir. Nüfûsu 135.925 (1976)'tır. Yezd, 54 25' şark tûlünde ve 31' 4' 30" şimâl arzı üzerinde bulunup, denizden yüksekliği 1222 m.'dir (bk. *Farhang-i Coğrafyâ-yi İran*, *Ustân-ı Dehum İsfahân*, *Az İntişârât-ı Dâ'irâ-i Coğrafyâ-yi Sîlâd Artîş*, 1332 hş., X, 210-213.). Yâkût (*Mu'cam al-buldân*, Beyrut, 1957, V, 435)'a göre şehrin ismi daha önce Kaşa olup, Şîrâz'dan uzaklığı yetmiş fersah idi. İbn al-Balḥî (*Kitâb-ı Fârs-nâma*, nşr. G. Le Strange ve R. A. Nicholson, London, 1921, s. 164), bu mesâfenin altmış fersah (şimdi 450 km.) olduğunu zikrediyor. Büyük Selçuklu hükümdarları, Yezd şehrine *Dâr al-'İbâda* ismini vermişlerdi (bk. Ca'far b. Muhammed b. Hasan Ca'farî, *Târiḥ-i Yazd*, nşr. İrac Afşâr, Tahran, 1338 hş., s. 19; Aḥmad b. Ḥusayn b. 'Ali Kâtib, *Târiḥ-i cadîd-i Yazd*; nşr. İrac Afşâr, Tahran, 1345 hş., s. 59). Yezd önce Fars eyâletinin İştâhr bölgesi içinde idi (bk. Yâkût, *ayn. esr.*, 122; Ḥamd Allâh Mustavfî, *Nuzhat al-Kutub*, nşr. Muhammed Dabîr-i Siyâkî, Tahran, 1336 hş. s. 83). G. Le Strange (*The land of The Eastern Caliphate*, London, 1966³, s. 6, 249), Moğul istilâsından sonra Yezd bölgesinin Cibâl eyâletine bağlandığını belirtmektedir. Ḥamd Allâh Mustavfî (bk. *ayn. esr.*, s. 51, 60, 83), ise, Yezd'i İrâk-ı Acem bölgesi içinde zikretmektedir.

Yezd'in havası mütedil olup, ancak Büyük Çöl kenarında bulunması sebebiyle sıcaklığa müsaittir. Yağmur az yağmaktadır. Buna rağmen su boldur ve etraftaki tepelerden su yolları (*kâriz* ve *kanavât*) ile getirmektedir. Ayrıca suyun ziyan olmaması için halk evlerine havuz ve depolar yaptırmıştır. Güzel, temiz ve mazbut bir şehirdir. Kaşa'nın iç şehri müstahkem olup, iki demir kapısı olan bir sūra sâhibdi. Kapılardan biri "Bâb İzâd", öteki ise Ulu câmi (Mascid-i Câmî-i Kabîr)'ye yakın olduğundan "Bâb al-Mascid" adını taşır. Bu câmi şehrin kenar mahallelerindedir. Şehrin yakınındaki bir köyde ise, kurşun mâdenleri bulunur. Zirâ mahsûlleri: pamuk, hubûbat ve meyvadır. Çeşitli meyvalar içinde en çok nar elde edilmektedir. Kazalarından Maybuz, narı, Fahrac ise, karpuzları ile meşhurdur. Bu mahsûlün bir kısmı öteki şehirlere ve İsfahan'a gönderilmektedir. Yezd, ipeği ile de meşhurdur. Bu sebeble dut ağacı da fazladır. Ḥamd Allâh Mustavfî'ye göre, şehir büyük kısmı ile güneşte kurutulmuş tuğlalardan inşâ edilmiştir. İbn al-Balḥî, bütün cemâatin ehl-i sünnet, ayrıca Ḥamd Allâh Mustavfî de halkın çoğunun amelde şâfiî mezhebine mensub olduğunu zikrediyor (bk. İbn al-Balḥî, *Fârs-nâma*, s. 122; Ḥamd Allâh Mustavfî, *Nuzhat al-Kutub*, s. 83 v.d.; krş. Strange, *ayn. esr.*, s. 285; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den Arabischen Geographen*, Darmstadt, 1969, s. 19 v.d.). Kirmân Selçukluları devrinde İran'ın büyük ticâret yollarından biri de, Yezd üzerinden geçmekteydi. Selçukluların takip ettiği başarılı ikisâdî ticâret neticesinde, bu yol Hüzmûz limanından başlamakta, Cîruft ve Bar-dasîr'den geçerek Yezd ve Horasan ile çevredeki öteki tülkelere gitmekteydi. Ḥamd Allâh Mustavfî (*ayn. esr.*, s. 84), şehir ve vilâyetin hukuk-i divânîsinin 25 tümen ve 1.000 dinar olduğunu zikrediyor. Muhtemelen bu vergi İlhanlılar devrinde alınmış olmalıdır. Yezd'de dokunan ipekli ve pamuklu kumaşlar ile elbiseler her tarafa ihraç ediliyordu. Timurlulardan Şâhrûh tarafından Kâ'be'ye gönderilen örtü de Yezd'de dokunmuştu. Yezd'in şeker kamışı da meşhurdur. Bu sebeble şehirde bol miktarda şeker üreten imâlâthâneler vardı (bk. *Târiḥ-i Cadîd-i Yazd*, s. 99 113, 119, 149; krş. İ. Aka, "XV. yüzyılın ilk Yarısında Timurlular'da Zirât ve ticârlî faaliyetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1981, sayı X-XI, 115, 118 v.d.). Yezd'i tavsif edenlerden biri de John Macdonald Kinneir (bk. *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, London, 1813, s. 113 v.d.)'dir. Bu yazara göre, Yezd büyük ve kalabalık bir şehir olup, bir çölün kenarında bulunmaktadı. Şehir Hindistan, Buhârâ ve İran arasında büyük bir pazar ve mühim bir ticâret yeri idi. Pazarı mal bakımından zengindi. Yezd'de yirmi bin ev bulunuyordu. Bunlardan başka Gehriller, yâni Zerdüşterin, evleri dört bin kadar tahmin edilmektedir. Gebriller çalışkan olup, ancak büyük bir baskı

altındadırlar. Şahıs başına 20 *piastre* (kuruş, bir dolar kıymetinde İspanyol parası, bk. *Yeni Red-house Lûgati İngilizce-Türkçe*, İstanbul, 1962, s. 774) vergi vermekteydiler. Buna ilâve olarak İran hükûmetinin başka zarfı para isteklerini de ödemekteydiler.... Şehir, hubûbatının büyük kısmını İsfahan'dan ithâl eder. Sığır az bulunurdu; bir merkebin bâzı zamanlar elli *tümen* gibi yüksek bir fiyata satıldığı olmuştur. İpekli kumaşlar imâlinde de İran'da Yezd'in üstüne yoktur". Yezd bugün de İran'da el dokuma tezgâhlarının bir merkezidir. 1966'da İran'da tahminen 62.000 el dokuma tezgâhı vardı ve bunlardan % 36'sı Yezd'de idi. Aynı zamanda Yezd mühim halı dokuma merkezlerinden biridir (bk. *Iran Almanac and books of facts 1967*, Tahran, 1967⁶, s. 25, 95, 323.).

Müslümanlar tarafından Sâsâniler idâresindeki Yezd'in zabtı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yoktur. Tabarî (*Kitâb al-ahbâr al-rusûl va'l-mulûk*, I, 2886), Halife Osman tarafından Basra vâlisi tayin edilen 'Abd Allâh b. 'Âmir [b. bk.] 'in 31 (651/652)'de Yezd'i alıp Kûhistân'a gittiğini zikrediyor. İbn al-Aşîr (*al-Kâmil*, Beyrut baskısı, III, 119) de, İbn 'Âmir'in Basra'dan çıkarak Fârs'ı zaptetdiğini bildirmek sûretiyle Tabarî'yi destekliyor. Yine Halife Osman devrinde (644-656), oğlu Sa'îd ve Kaşam b. 'Abbâs, Yezd'e geldiler. Bu sırada şehir halkı islâm dinini kabûl etti. Araplar ve Banî Talim'den bir grup da Yezd'e yerleştiler. Yezd vilâyetindeki bütün Zerdüşterler ise, cizye kabûl etmişlerdi. Sa'îd b. 'Osman ve Kaşam b. 'Abbâs, Yezd'den ayrılırken şehrin idâresini 'Omar b. Muğîra'ye bırakmışlardı. Ali, halife olduğu zaman Osman'ın bütün 'âmil [b. bk.] 'lerini azlederek Salm b. Ziyâd'ı Fârs'a gönderdi. Yezd'in *mâl* (vergi) 'i ona gönderiliyordu. Emevîlerden Marvân al-Hümâr devrinde Yezd vâlisi olarak Abu'l-'Alâ Tavkî zikredilmektedir. Abbâsî ihtilâli sırasında Abû Muslim tarafından başkumandan tayin edilen Kaştâb b. Şâlib, Emevî ordularını mağlûb edip, Nihâvend ve İsfahan'ı aldıktan (749), sonra adamlarından Ahmed b. Muhammed Zamçi'yi Yezd tarafına göndermişti. Ahmed Zamçi'nin geldiğini haber alan Abu'l-'Alâ, Yezd'den kaçarak Abrand-âbâd'a sığındı, Ahmed onu yakalayıp Yezd'e getirdi. Burada Abu'l-'Alâ yakılmak sûretiyle öldürüldü. Bu sûrele Yezd, Abbâsîlerin idâresi altına girmiş oldu (Bk. *Târih-i Yazd*, s. 15 v.d.; *Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 52-56; Muhammed Mufid Mustavfi, *Cami-i Mufidi*, Tahran, 1340 hş., III, 650-704). Ahmed, Abbâsîler adına Yezd'den *mâl* (vergi) almağa başladı. Daha sonra Saffârî Devleti'nin kurucusu Ya'kûb b. Lays, Abbâsîlerin Fars vâlisi 'Ali b. al-Husayn'ın kumandanı Tavk b. al-Muğallîs'i mağlûb edip, Kirman'ı (869), arkasından da Yezd şehrini aldı. Ölümünden (879) sonra yerine geçen kardeşi 'Amr b. Lays zamanında (879-

901) da, Saffârîlerin Yezd üzerindeki hâkimiyeti devam etti. 'Amr'ın ölümünden sonra Yezd, Sâmanîlerin idâresi altına girmiş olmalıdır. Abû Ca'far (*Târih-i Yazd*, s. 18)'in ifâdesine göre, 'Amr'dan sonra Yezd'in Sâmanîlere vergi verdiğine bakılırsa, buranın onların idâresi altına girmiş olduğu anlaşılır. Bir süre sonra da Büveyhîlerin hâkimiyeti altına girdi. Hamd Allâh Mustavfi (*Târih-i Guzida*, nşr. 'Abd al-Husayn Navâ'i, Tahran, 1336-1339 hş., s. 412), Büveyhîlerden Rukn al-Davla Hasan ölünce (336=977), Yezd'in onun oğlu Mu'ayyad al-Mulk (977-983)'e verildiğini zikretmekte ve bu da Büveyhîlerden önce Rukn al-Davla'nın Yezd'e hâkim olduğunu göstermektedir. Ahmed b. Husayn (*Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 57)'e göre, Yezd vergisini Mu'ayyad al-Mulk'den sonra, kardeşi Fahr al-Davla'ya verdiğine göre, onun idâresine girmiş olmalıdır. Yezd'in daha sonra Sebükteginîler'e, yani Gaznelîlere vergi verdiği rivâyet ediliyorsa da (bk. *Târih-i Yazd*, s. 18), bu hususta diğer kaynaklarda bilgi yoktur. Daha sonra Kâküyî hânedânının kurucusu 'Alâ al-Davla Abû Ca'far Muhammed b. Duşmanziyâr, muhtemelen 421 (1030)'de Yezd'i ele geçirerek adına para bastırdı. Yezd, Kâküyî iktidârının şarktaki en uzak noktası idi. Muhammed b. Duşmanziyâr, muharrem 433 (eylül 1041)'te öldü. Üç oğlundan en büyüğü olup yerine geçmiş bulunan Abû Mansûr Faramarz, bu sırada ortaya çıkmış bulunan Tuğrul Bey'in 438 (1046/1047)'de Kâkâyî'lerin pâyitahtı İsfahan önünde görünmesi üzerine, Selçuklulara tâbi olmayı ve onlara vergi ödemeyi kabûl etti. Tuğrul Bey bir yıllık bir kuşatmadan sonra da muharrem 443 (mayıs/haziran 1051)'te İsfahan'ı ele geçirdi. Abû Mansûr'a iktâ olarak Yezd ve Abarkûh şehirleri verildi ise de, halefleri Yezd'de yaşadılar. Abû Mansûr'dan sonra oğlu 'Alâ al-Davla 'Ali, hânedânın başına geçti. 'Ali de babası gibi Selçuklu sultanları tarafından himâye edilmiş, Çağrı Bey'in kızı Arslan Hâtûn ile evlenmiş (469=1076/1077) ve zamanının çoğunu İsfahan'da Sultan Melikşâh (1072-1092)'in sarayında geçirmişti. O dâima Horasanlı ve Iraklı tanınmış kişileri kendi tarafına çekmeğe çalışmış, çeşitli va'dlerle onları Yezd'e getirmiştir. Meshur şâir Mu'izzî'nin de ilk hâmisî olan 'Ali, Sultan Berkyaruk (1094-1105)'a karşı isyan eden Tutuş'u desteklediğinden, Rey civârında yapılan savaşta öldü (488=1095). Oğlu 'Alâ al-Davla Abû Kâlicâr Garşâsp, Yezd'de babasının yerine geçti. O da Selçukluların hizmetinde idi ve Sultan Muhammed Tapar (1105-1118)'in kızkardeşi Sitâre Hâtûn ile evlendi (bk. Muhammed b. Muhammed al-Husaynî-i Yazdî, *al-Uraza fi'l-Hikâyat al-Salçukîya*, nşr. K. Süsseim, Mısır, 1909, s. 69). Sonraları Irak Selçuklu sultanı Mahmud (1118-1131), onu kardeşi kabûl ettiği halde, Garşâsp, Yezd'den ayrılarak onun yanına git-

mediği için gözden düşmüş ve yakalanarak Farrazîn kalesinde hapsedilmiştir. Yezd ise, iktâ olarak Selçuklu kumandanlarından Atabeg Karaca Sâkî'ye verilmiştir. Bir süre sonra Garşâsp hapisten kaçmağa ve tekrar Yezd'e dönmeğe muvaffak oldu. Ancak çok geçmeden burası Kirmân Selçuklularının eline geçti. Muhtemelen Kâküyî âilesi arasında çıkmış olan bir anlaşmazlık sonunda Garşâsp, Kirmân Selçukluları sarayına sığındı. Selçuklu hükümdarı Arslan-Şah I. (1101-1142), Yezd şehrine *şahne* olarak Muhammed b. Key-Arslan'ı göndermişti. Garşâsp'ın bir erkek vâris bırakmadan Sultan Sencer'in saflarında Kara-Hıta'lar'a karşı savaşırken Katvân sahrasında öldüğü (536=1141) rivâyet edilir. Bu sebeple Irak Selçuklu sultanı Arslan b. Tuğrul zamanı (1161-1176)'na kadar Yezd'i Garşâsp'ın iki kızı idâre etmekteydi. Sultan Arslan, Yezd askerleri kumandanlarından birinin bu kızlara atabeg olmasını emretti (bk. *Târih-i Yazd*, s. 23). Başka bir rivâyete göre ise, bu hâdisen sultan Sencer zamanında olmuştur (bk. *Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 66; Kâzî Ahmed Çaffârî-i Kazvinî, *Târih-i Cihân-ârâ*, Tahran, 1342, s. 82). Bu sûrele Yezd Atabeyleri hânedânı teşekkül etti, ilk atabey Garşâsp'ın kızlarından biri ile evlenmiş olan, Rukn al-Dîn Sâm idi. Daha sonra başa, kardeşi 'İzz al-Dîn Langar geçti. Rukn al-Dîn, çevredeki devletlerin taht mücadelelerine karışarak ülkesini genişletmeyi düşünmüş olmalıdır. Kirman Selçukluları ile münâsebetleri bilhassa dikkati çekmektedir. Diğer taraftan Fars'da hüküm süren Salgurlu Devleti'nde Atabey Zengî'nin ölümünden sonra (574=1178/1179), Tekle babasının yerine geçti ise de, amcasının oğlu Tuğrul onunla taht mücadelesine girişti. Neticede Atabey Tekle, Tuğrul ve ona yardımcı olan Rukn al-Dîn Sâm'ı, Şîraz'da yapılan harpte mağlûp edip esir aldı ise de, Rukn al-Dîn'i serbest bırakarak Yezd'e gönderdi. Bir müddet sonra yaşlı doksana gelmiş olan Rukn al-Dîn'in, atabeyliğin işleri ile fazla meşgul olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple ülke büyükleri birleşerek 'İzz al-Dîn Langar'ı atabeg yaptılar. Rukn al-Dîn Sâm, 590 (1194)'da öldü. 'İzz al-Dîn Langar da, Kirman Selçukluları arasındaki taht mücadelelerine karıştı. Yezd zaman zaman bu mücadelelerden bıkanlar ve yardım isteyenlerin sığınağı olmuştur. 'İzz al-Dîn Langar, şehre altı fersah mesâfe 'İzz-âbâd köyünü ve bir su yolunu (*kânât*) yaptırdı. Ayrıca etraftan insanlar getirterek bu köye yerleştirdi. O, 604 (1207/1208)'te öldü. Onun Vardânruz, Kaykâvus, Muhyi al-Dîn Sâm ve İsfahsâlar Abû Mansûr adlarını taşıyan dört oğlu vardı. Bunlardan Vardânruz babasının yerine geçti ve 615 (1218/1219)'te öldü (bk. *Târih-i Yazd*, s. 24). Başka bir rivâyete göre, oniki yıl hüküm sürmüş ve 616 (1219/1220)'da ölmüştür (bk. *Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 69; Kâzî Çaffârî, *ayn. esr.*, s. 83),

Ondan sonra kardeşi İsfahsâlar Abû Mansûr, Yezd atabeyi oldu. O, Sultan Kuşb al-Dîn lekabı ile meşhurdu ve saltanat âdetlerine uygun olarak her gün beş *nevet* [b. bk.] çaldırmaktaydı. Sultan Kuşb al-Dîn, şehrin dışındaki bir yerleşme merkezini hisârın içine aldırdı. Barak Hâcib [b. bk.] 619 (1222)'dan itibaren Kirmân'a hâkim Kutlug Hânlar adı ile bir hânedan kurmuştu. Onun kızı Yakût Terken ile Sultân Kuşb al-Dîn'in oğlu Mahmûd-şâh evlendiler. Sultân Kuşb al-Dîn, 626 (1228/1229) yılında öldü. Yerine oğlu Mahmûd-şâh atabeg oldu. Onun 637 (1239/1240)'de (bk. *Târih-i Yazd*, s. 26) veya 13 yıl hüküm sürdükten sonra 639 (1241/1242)'da öldüğü söylenir (bk. *Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 72; Kâdî Çaffârî, *ayn. esr.*, s. 83). Yerine geçen oğlu 'Alâ al-Davla Rukn al-Dîn Salgur-şâh, Moğul büyük hânına, muhtemelen Ögedey'e de, elçi ve hediyeler göndererek itâatini bildirdi. Moğul hânı da pâdişahlık menşuru ve hil'at gönderdi. Salgur-şâh, Yezd şehri kapısı yakınındaki Yakûbî mahallesinde bir köy ve su yolu inşâ ettirerek adını Salgur-âbâd koydu. Bu köy halkı zirâat ile uğraşmakta idiler (bk. *Târih-i Cadid-i Yazd*, göst. yer.; Kâdî Çaffârî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Salgur-şâh, Moğul ordusuyla birleşerek Salgurlular'dan Selçuk-şâh'a karşı savaşırken, bir zehirli ok isâbeti ile, yaralanarak 662 (1264)'de ölünce, yerine geçen oğlu Toğan-şâh da sekiz yıl hüküm sürdükten sonra 670 (1271/1272)'te vefat etti. (bk. *Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 73; Kâdî Çaffârî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Onun 'Alâ al-Davla ve Yûsuf-şâh adlarındaki iki oğlundan 'Alâ al-Davla atabeg oldu. Zamanında 673 (1275) yılı Urbubihîşt (nisan) ayının beşinci günü başlayarak, beş gün beş gece süren yağmur, Yezd şehrinde büyük bir sel felâketine yol açtı. Muri-âbâd, Sar-ı tang, Yâ'kûbî ve Salhur-âbâd mahalleleri ve şehir surlarının bir kısmı harab oldu. Bu duruma çok üzülen 'Alâ al-Davla, hastalandı ve bir ay sonra da öldü (Muhtemelen mayıs 1275; bk. *Târih-i Cadid-i Yazd*, s. 73 v.d.; Kâdî Çaffârî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Yerine geçen kardeşi Yûsuf-şâh, şehrin yıkılan hisârını tâmir ettirdi. Argun Han (1284-1291)'a elçi ve hediyeler göndermesine rağmen, İlhanlı emirlerini ihmâl ettiğinden, onların Argun Han'ı kendisine karşı kışkırtmaları neticesinde, Argun Han da Yesüder ismindeki kumandanını ikiyüz süvârî ile Yezd şehrine gönderdi. Yûsuf-şâh, bir gece baskını ile Yesüder'i öldürünce, Argun Han, Amir Muhammed Âbdâcî (Aydacı) idâresinde otuz bin kişilik bir orduyu Yezd'e yolladı. Yûsuf-şâh, bu Moğul ordusuna karşı koyamayacağını anlayarak, yakınları ile beraber Yezd'i terk edip, Sistân tarafına gitti. Yezd sâlihleri, kadılar ve halk Muhammed Âbdâcî'yi karşılayarak, özür dilediler. Amir Muhammed onları aman ile affederek şehirde bir Moğul vâlisi bırakıp, İsfahan'a döndü. Yezd, bu sûrele Moğul

Divân'ın idâresine girdi (bk. *Târîh-i Yazd*, s. 26 v.d.; *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 74 v.dd.; Kâdi Ğaffârî, *ayn. esr.*, s. 83 v.d.). Nitekim Yezd'de 1291/1292'de bir Moğul vâlisi bulunuyordu. İlhanlı sultanı Baydu 694 (1295)'te Yezd şehrini yıllık 10.000 dinar karşılığında Amir Navrûz'un oğlu Sul-tân-şâh'a iktâ olarak verdi. Ancak görünüşte şehirde Yezd Atabeylerinin adına hüküm sürülüyordu. Daha sonra şehir, Yezd Atabeyleri hânedânından Hâcî Şâh b. Yûsuf-şâh'ın idâresine girdi.

Yûsuf-şâh ile beraber Yezd'den kaçan Şaraf al-Dîn Muzaffar, sonra ondan ayrılarak 685 (1286/1287)'te Kirmân'a gitmişti (bk. Mahmûd Kutbî, *Târîh-i Âl-i Muzaffar*, nşr. 'Abd al-Husayn Navâ'î, Tahran, 1335 hş., s. 4 v.d.; bk. *IA*, mad. MUZAFFERLER; Hüseyin Kulî Sutûda, *Târîh-i Âl-i Muzaffar*, Tahran, 1346, I, 59, nr. 3). Şaraf al-Dîn Muzaffar, daha sonra Kirmân'dan ayrılarak İlhanlılar'ın hizmetine girdi ve 13 zilkade 713 (1 mart 1314)'te öldü. Bu sırada onüç yaşında olan oğlu Mubâriz al-Dîn Muhammed bir müddet İlhanlı sultanı Olcaytu (1304-1317)'nin sarayında yaşadı. Olcaytu, babasının vazifesi olan Maybuz vâililiği ve Yezd etrafındaki yolların muhafazasını Mubâriz al-Dîn Muhammed'e verdi. Olcaytu'nun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Sa'id Bahadır (1317-1335) da onu vazifesinde bıraktı. Mubâriz al-Dîn Muhammed 717 (1317/1318)'de Maybuz'e dönerek yolların muhafazası ile meşgul oldu. Bu sırada Yazd'de Atabeg Hâcî Şâh hüküm sürüyordu. Mubâriz al-Dîn ve Şîrâz hâkimi Kayhûsrah b. Mahmûd Şâh İncü birleşerek, Sultan Ebû Sa'id'in de müsaadesiyle Hâcî Şâh üzerine yürüdüler. Hâcî Şâh kaçınca (718=1318) Yezd Atabegleri hânedânı sona erdi. Sultan Ebû Sa'id, Yezd'in idâresini aynı yılda Mubâriz al-Dîn Muhammed'e verdi. O da, bu tarihten itibaren Yezd'de müstakil olarak hüküm sürmeğe başladı. Bundan kısa bir süre sonra Nikûdar'lar, başlarında Navrûz isimli reisleri olduğu halde, Yezd etrafına gelerek yol kesmeğe başlamışlardı. Mubâriz al-Dîn Muhammed onlara hücum ederek Navrûz'u mağlûb etti ve öldürdü; âsilerden bir kısmını da esir aldı. Ancak çok geçmeden Nikûdar'lar intikam için Yezd etrafında toplandılarsa da, Mubâriz al-Dîn Muhammed onları tekrar mağlûb ederek reisleri Tuman'ı öldürdü. Nikûdar'lar ile arasındaki mücadele, on dört yıl sonra Nikûdar'lar'ın mukâvemetlerinin kırılmasıyla sona erdi. Ebû Sa'id devrinin sonlarına doğru meydana gelen karışıklıktan faydalanarak Yezd şehrini ele geçirmek isteyenlerden biri de, Fârs şahnesi Sayyid 'Azud Yazdî idi. O, beraberindeki askerler ile Yezd önüne geldi ise de, Mubâriz al-Dîn Muhammed karşısında tutunamayarak firâr etti (736=1335). Ebû Sa'id'in ölümünden sonra, İran tamamıyla karıştı. Bundan istifade etmek isteyen emirler ülkelerini genişletmeğe çalıştılar. Bu sırada Abû İshâk b. Mahmûd

Şâh İncü, 751 (1350/1351)'de Yezd'e yürüyüp, dört ay muhâsara etti. Şehirde kâtlık başgösterdi ise de, kışın gelmesi üzerine Abû İshâk Şîrâz'a çekilmek zorunda kaldı. Böylece Muzaffarî'ler, Timur bu devleti ortadan kaldırmaya kadar, Yezd'i idârelerinde bulundurdular. 14 cemâziyelevvel 795 (28 mart 1393)'te Şîrâz yakınında Muzaffarî'lerden Şâh Mansûr Timur'a mağlûp olup ölünce, akrabaları da teslim oldular. Yezd'i idâre eden Nusrât al-Dîn Şâh Yahyâ da bunlar arasındaydı. Timur, Yezd'in idâresini emirlerinden birine verdi (bk. Şaraf al-Dîn 'Alî Yazdî, *Zafarnâme*, nşr. Muhammed 'Abbasi, Tahran, 1336 hş., I, 433-441).

Timur Kıpçak seferinde iken (798=1395/1396), Yezd'de bir isyan çıktı; âsiler şehre hâkim oldular ise de, Timur, Emir-zâde Pîr Muhammed b. Cihânîgîr idâresinde bir orduyu Yezd'e gönderdi. Altı ay muhâsara edilen şehirde kâtlık başgösterdi. Neticede isyancılar öldürülerek (20 ramazan 798=27 haziran 1396), Yezd tekrar Timurîluların itâati altına girdi. Bundan sonra Yezd'e bir *daruga* tayin edildi (bk. Şaraf al-Dîn 'Alî, *ayn. esr.*, I, 559 v.d.; N. Şamî, *Zafarnâme*, Türkçe trc. N. Lugal, Ankara, 1949, s. 201 v.d.; M. Natanzi, *Muntahab al-Tavârih-i Mu'inî*, nşr. J. Auben, Tahran, 1336 hş., s. 366 v.d.; *Târîh-i Yazd*, s. 38 v.d.; *Câmi' al-Mufidî*, s. 740). Timur, Bayezid I.'e karşı Ankara Savaşı'nı kazandığı sırada (1402) Yezd vâlisi H'âce Giyâş al-Dîn Salâr-i Simnânî idi (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 92; Hândmîr, *Habîb al-siyar*, Tahran, 1333 hş., III, 598). Pîr Muhammed, 808 (1405/1406)'de Yezd'i kardeşi Emir-zâde İskender'e verdi. Ancak iki yıl sonra 810 (1407/1408)'da kardeşinin yerine Hâce Mahmûd H'ârizmî'yi tayin etti (*Târîh-i Yazd*, s. 41; *Habîb al-siyar*, III, 572). Daha sonra bir ara Emir-zâde Muhammed Dervîş, Yezd vâlisi oldu. Yeğeni Baykara b. Ömer Şeyh'in isyanı üzerine Fars seferine çıkan Şâhruh, Şîrâz'da bulunduğu sırada Şâh Nizâmeddin Kirmânî'yi Yezd vâliliğine getirdi (819=1416). Bir müddet sonra Emir Celâleddin Çakmak Şamî'yi Yezd vâlisi olarak görüyoruz (bk. *Târîh-i Yazd*, s. 44 v.d.; *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 95 v.dd.; *Câmi' al-Mufidî*, s. 157, 740). Emir Çakmak ve karısı, bâzıları bugün bile mevcûdiyetini koruyan imâr faaliyetlerinde bulundular. Şâhruh, Yezd'e uğradığında, parlak ve renkli çinileri ile göz kamaştıran binalara hayran kalmıştı. Muhammed Mufid (*Câmi' al-Mufidî*, s. 742), 'e göre 841 (1437/1438)'de Yezd'e Emir Çakmak'ın halefi ve oğlu Şemseddin Muhammed Amîrak Vâli olmuştu. 846 (1442/1443) başlarında Hamza b. Çahra, Yezd'e vâli tayin edildi ise de, bunun azli üzerine Emir Çakmak'ın ikinci defa vâliliğe getirildiğini görüyoruz. Sultan Muhammed b. Baysungur 850 (1446/1447)'de İsfahan'a hâkim olunca, Yezd vâliliğine Kutbeddin Varzâna'yı gönderdi, Emir Çakmak bu sırada

Herat'da bulunuyor, oğlu Emir Şemseddin Muhammed babasının yerine şehri idâre ediyordu. Ancak Şâhruh bu tayini tasvib etmeyip, Emir Çakmak'a şehre dönmesini emr edince, şehrin idâresini tekrar Çakmak deruhte etti. Şâhruh'un 1447'de ölümü üzerine şehirde iktidar tekrar değişti. Irâk-ı Acem ve Fars bölgelerine hâkim olan Muhammed b. Baysungur, Emir Çakmak'ı azlederek yerine Ahmed Moğol Cânâz'ı tayin etti (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 227 v.dd.). Aynı yıl içinde Muhammed b. Baysungur, Türkmenler ile mücadele edeceğini ileri sürerek Irak halkına vergi saldı. Bu arada Yezd şehrindeki her hânedan orduya yardım için yirmi kebeki dinarı toplanmasını emretti. Neticede şehir ve vilâyetten yediyüz tümen aldılar (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 247). Muhammed b. Baysungur kardeşi Bâbur ile yaptığı savaşta ölünce (8 kânun II. 1452), Bâbur Irâk-ı Acem ve Fars bölgelerini Horasan'a katarak hâkimiyet sâhasını genişletti. Fakat Kara-Koyunlu hükümdarı Cihan-şâh ile rakib oldu. Cihan-şâh, oğlu Pîr Budak'ı Irâk-ı Acem'in fethine me'mur etti. Pîr Budak, Kum, Curbâzâkan ve İsfahan şehirlerine hâkim oldu. Bâbur ise, ona karşı koyamayacağını anlayarak, Irâk-ı Acem'den vazgeçti ve Şîrâz'ı Mirzâ Sencer'in idâresine bırakarak Abarkûh yolu ile Yezd'e geldi. Askerleri bir kaç mahalleyi yağmaladılar. Üç gün burada kalan Bâbur dördüncü günü şehri Emir-zâde Halîl'in idâresine bırakarak Horasan'a gitti. Emir-zâde Halîl de bir müddet sonra vâliliğe Emir Çakmak'ın torunu Emîrek Ahmed'i tayin etti. Mirzâ Sencer ve Halîl, Pîr Budak karşısında tutunamayarak Kirmân'a kaçtılar (856=1452). Bu sûretle Pîr Budak, Şîrâz'a hâkim oldu. Bu değişiklik Yezd'de bulunan Timurlu ileri gelenlerini korkuttu. Emîrek Ahmed şehri terk ederek Horasan'a gitti. Böylece şehir on yedi gün vâlisiz idâre edildi. Daha sonra Kara-Koyunlular adına vâli tayin edilen Kundân zamanında Mirzâ Halîl, Yezd şehrini muhâsara etti (857=1453) ise de, Pîr Budak'ın Şîrâz'dan harekete geçerek gelmesi üzerine muhâsarayı kaldırdı. Yezd'e gelen Pîr Budak, Kundân'ı azlederek yerine Emir Mahmûd'u getirdi. Bu hâdiseler sırasında şehir harap oldu. Çok geçmeden Timurîlular'dan Emir H'âcege, Yezd önüne gelip bir hafta kadar bâzı mahalleleri yağmaladı ise de, Pîr Budak'ın ordusundan korktuğu için muhâsaradan vazgeçip, şehrin dışında kalmış olan halkın bâzı ileri gelenlerini beraberine alarak, oradan ayrıldı (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 265-271). Yezd 858 (1454)'de çeşmelerinin kuruması üzerine, veba salgını ve büyük bir kıtlıkla karşılaştı. Hergün ikiyüz kişinin hayatını kaybettiği Yezd'de, ölenler arasında meşhur tarihçi Şaraf al-Dîn 'Alî Yazdî [b. bk.] de vardı (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 271 v.dd.). Pîr Budak'ın, Yezd vâliliğine tayin ettiği Emir Nizâmeddin Veli Bey zamanında, şehir büyük bir sel felâketine uğradı (860=mart 1456). Ahmed b. Husayn b.

'Alî Katib'in ifâdesine göre (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 276-279), bu sırada, değeri bin tümen'i aşan halı, elbise, kitab, mücevher, çamur ve su altında kalmıştı. Aynı yıl içinde Yezd'deki bir anlaşmazlık sebebiyle Nizâmeddin Şâh Veli Bey, vâlilikten azledilerek yerine Nizâmeddin Hacı Kanber Cihânşâhi tayin edildi. Bu zât 862 (1457/1458)'de de işbaşında idi (bk. *Târîh-i Cadid-i Yazd*, s. 285; *Câmi' al-Mufidî*, s. 645). H'ândmîr'e göre (bk. *Habîb al-siyar*, IV, 88), aynı yıl Yezd, Karaman Şeyh'e verilmişti. Kara-Koyunlu Devleti'nin 873 (1468)'de Ak-Koyunlular tarafından yıkılması üzerine Yezd de Ak-Koyunlular'ın hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır.

Safevîler'den Şâh İsmâil, Ak-Koyunlu hükümdarı Murad'a karşı bir zafer kazandıktan sonra Irâk-ı Acem ile Fârs ve Kirmân'a hâkim olmuştu. Bu sırada Yezd vâlisi Bayındır Murad Bey, şehri veziri Sultan Ahmed'e bırakarak yakınları ile Herât'a gitti (910=1504/1505; bk. Kâdi Ğaffârî, *ayn. esr.*, s. 269; *Habîb al-siyar*, IV, 257). Şâh İsmâil buraya Hüseyin Bey Lâlâ'yı vâli tayin etti. Hüseyin Bey ise, kendi yerine Şu'ayyib Akâ (veya Cuka Beg) adındaki bir adamını *daruga* olarak gönderdi. Sultan Ahmed önce ona itaat etti ise de, bir kaç gün sonra kendisini hamamda öldürerek şehre hâkim oldu. Daha sonra Abarkûh hâkimi olan Muhammed Kurra bir gece yarısı Yezd üzerine yürüyerek Sultan Ahmed'i öldürdü ve şehri ele geçirdi. Bunun üzerine Şâh İsmâil, İsfahan'dan Yezd'e gelerek 28 cemâziyelâhır 910 (6 kânun I. 1504)'da şehri muhâsaraya başladı. Şehir ve kaleyi bir ay muhâsaradan sonra (Kâdi Ğaffârî'ye göre yirmi gün) zapt etti (1505). Yezd eyâletini tekrar Hüseyin Bey Lâlâ'ya vererek İsfahan'a döndü (bk. *Habîb al-siyar*, IV, 478 v.dd.; Kâdi Ğaffârî, *ayn. esr.*, s. 269; İskender Bey Türkmen, *Târîh-i Âlam Arây-i 'Abbâsî*, Tahran, 1334 hş., I, 30 v.d.). Kâdi Ğaffârî'nin ifâdesinden anlaşıldığına göre (bk. *ayn. esr.*, s. 272), 915 (1509/1510)'te Yezd, Kâşân ve Şîrâz, Kâdi Ahmed Kâşî'ye bağlı idi. Tahmasp I.'in kardeşi Elkass Mirzâ, isyan ederek Osmanlılara sığınmıştı. Elkass Mirzâ beşbin kişilik bir kuvvetle Bağdad'dan ayrılarak Irâk-ı Acem'e yürümüş ve Yezd kalesi halkını kânun II. 1549'da kılıçtan geçirmişti [bk. *IA*, mad. TAHMASP I.]. Safevî hükümdarlarından Muhammed Hudâbende'nin hükümdarlığının sonunda ve Şâh Abbâs I. tahta geçtiği zaman (996=1588), Yezd, Afşarlar'dan Bektaş'ın hâkimiyetinde idi. Daha önce ise, şehir bir ara yine Afşar ümerâsından Yûsuf Hân'ın idâresinde bulunmuştu (bk. İskender Bey Türkmen, *ayn. esr.*, s. 354; krş. F. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara, 1976, s. 109, 146, 188). Şâh Abbâs I.'ın hükümdarlığının üçüncü senesinde (998=1590), Yezd kalesini Kutuvâlî Ali Kuli Beg Şamlı ele geçirmişti.

Bektaş, şehri geri almak için muhâsara etti; iki taraf arasında uzun savaşlar oldu. Şâh Abbâs bu anlaşmazlığı hal için harekete geçtiyse de, Bektaş Han, Fars vâlisi Zulkadr Ya'kûb tarafından mağlûb edilerek öldürüldü. Zulkadr'ın askeri Yezd'e girerek yağmaladı (bk. İskender Beg Türkmen, *ayn. esr.*, s. 421-425). Şâh Abbâs II. devrinde (1642-1666) Yezd'le birlikte bâzı vilâyetler doğrudan doğruya şahın idâresi altına alınmışlardı. Bunlara sâdece harp zamanında vâliler tâyin ediliyordu. Safevîlerin son zamanlarında düştüğü zaafdan yararlanan Afganistan'daki Gılcay kabilesi reisi Mahmûd (ölm. 1725), İran'ı istilâ teşebbüslerine girişti. Bunlardan ikincisinde Kirmân'dan hareket ile Yezd'in dış mahallelerine kadar geldi (şubat 1722). Fakat muhâsarayı göze alamayıp İsfahan üzerine yürüdü ve altı aylık bir kuşatmadan sonra burayı teslim aldı. (1 muharrem 1135=12 teşrin I. 1722). Yezd şehrinin itâat altına alınmaması Mahmûd için bir tehlike teşkil ediyordu. Yezdliler 1724'ün ikinci yarısında İsfahan'a gitmekte olan ikibin kişilik bir Afgan birliğine hücum ile imhâ etmişlerdi. Mahmûd 20 teşrin II. 1724'te tekrar Yezd şehrine taarruz etti ise de, kış, iklim yokluğu ve şehir halkının başarılı müdâfaası yüzünden çekilmek zorunda kaldı. Zendler'den Ca'far Hân'ın hükümdarlığı devrinde (1785-1789), Yezd vâlisi olan Taqî Hân, itâati reddetmişti. Ca'far Hân, onu cezalandırmak için Şîrâz'dan harekete geçti (1787) ve Yezd'i muhâsara etti ise de, başarılı olamayarak çekildi. Diğer taraftan Kaçarlardan Ağa Muhammed (1779-1791) kardeşi Feth Ali Şâh'ı Yezd'in zaptına me'mur etti (1788 ilkbaharı). Feth Ali, Taqî Hân'ı mağlûb ederek Yezd şehrine sâhib oldu ve İsfahan'a döndü. Daha sonra Taqî Hân'ın oğlu 'Ali Nakî Hân'ın Yezd vâlisi olduğu anlaşıyor. Zend hânedânından Luţf 'Ali (1789-1794) Kirmân'ı zabtetmek için harekete geçtiği ve Yezd'e geldiği sırada, şehrin vâlisi 'Ali Nakî tarafından yolu kesilmişti. Ancak Luţf 'Ali, Yezd ordusunu mağlûb ederek şehrin duvarlarının arkasına sürmüştü (1793). Ağa Muhammed Han ise, bir süre kardeşi Feth Ali Şâh'ı Fars, Kirmân ve Yezd vilâyetlerine vâli tâyin etti (cemâziyelâhır II. 1209=kânun I. 1794). Kaçarlar devrinde İsfahan, Yezd ve Şîrâz gibi bâzı şehirlerde, vâlilerin zorbalık ve baskılarına karşı, zaman zaman halk ayaklanmaları görülmektedir. Feth Ali Şâh zamanında (1797-1834) Yezd ve Kirmân'da mahallî isyanlar patlak vermiş, bunlar şahın büyük oğlu Abbâs Mirzâ tarafından 1830/1831'de bastırılmıştır (bk. Hâcî Mirzâ Hasan Fasâ'î, *Fârs-nâme-i Nâsirî*, Tahran, 1313 hş., I, 229 v.d., 237, 239, 278; İng. trc. H. Busse, *History of Persia Under Qâjâr Rule*, NewYork-London, 1972, s. 26-29; 56 v.d., 64, 200).

Yezd şehrinde islâmî devreden itibaren: Buğ'a-ı Devâzdeh İmâm, Muşallây-ı Yazd, Mescid-i Câmî' Kabîr (veya Mescid-i Câmî' Yazd), Mescid-i

Mîr Çakmak, Hânkah-ı Mîr Çakmak, Madrasay-ı Şihâb al-Dîn Kâsim (veya Mescid-i Şâh-ı Abu'l-Kâsim) gibi mühim olanlarının yanısıra, birçok bina yapılmış ve mîmarî faaliyetinde bulunulmuştur (Daha fazla bilgi için bk. İ. Afşar, *Yâdgârhâ-yı Yazd*, Tahran, 1345 hş., II.).

Muhaddis Abu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed İbn Ca'far, Muhammed b. Nacm b. Muhammed b. 'Abd al-Vahîd b. Yûnus, tarihçi Şaraf al-Dîn 'Ali, Hasan b. Şihâb b. Husayn b. Tâc al-Dîn, Mu'in Yazdî, Ciyâş, al-Dîn 'Ali, Nâsir al-Dîn Münşî, Muhammed b. Muhammed al-Nizâm al-Husaynî al-Yazdî ve şâir Macd-i Hamgar gibi meşhur şahsiyetler Yezd'de doğmuşlardır.

Bibliyografiya: Metinde zikredilenlerden başka bk. 'Abbâs İkbâl, *Târîh-i Mufaşşal-ı Irân, az istilâ-yı Moğol ta l'ân-ı Maşrutîyat* (Tahran, 1312 hş.), I; C. Bosworth, "Daila mis in Central Iran The Kākūyids of Jibal and Yazd", *Iran*, VIII, 1970; A. K. S. Lambton, "Persia: The Breakdown of Society" *Cambridge History of Islam* (London, 1970), I, 439, 446; Lockhart, *The Fall of the Safavî Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge, 1958); E. Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular* (Ankara, 1975); ayn. mll., *Kirman Selçukluları* (İstanbul, 1980); R. M. Savory, "Safavid Persia", *Cambridge History of Islam*, I, 422, 426 v.d.; B. Spuler, *Iran Moğolları* (Türk. trc. C. Köprülü), Ankara 1957; F. Sümer, *Kara-Koyunlular* (Ankara, 1967), I; *Amârname-i Ustân-i Yazd*, 1359 hş.; *National Census of Population and Housing, November 1976, Yazd Shehrestan, Yazd Ostan*, 1358 hş. (1979); İsmail Aka, *Mirza Şahrûh zamanında Timurî İmparatorluğu (1411-1447)*, Ankara 1977 (Basılmamış doçentlik tezi). Michael Edward Bonine, *Yazd and its hinterland, A central place system of dominance in the Central Iranian Plateau*, Marburg/Lahn, 1980; bk. *IA*, madd. BARAK HÂCIB, CİHAN-ŞÂH, KÂKŪYİLER, TİMUR, TİMURLULAR ve *EI* mad. YAZD, *EI* 2, mad. KÂKŪYİDS.

(ERDOĞAN MERÇİL.)

YEZDAN, YAZDÂN (Bugünkü Farsça'da). **Al lah**; bu kelime, Zerdüşť düşünce dünyasından gelmektedir (krş. *Âvestâ* dilinde *Yazata*, eski Hindce'de *Yacata* [=tapılmaya değer] ve meselâ *Agni*, *İndra* ve *Savitar* gibi tanrıların Veda'daki unvanı; aynı zamanda eşya adı). Eski Farsça'da *Allah* mânasında *bağa* (krş. *Âvestâ*'daki *bağa*, eski Hindce'de *bhaga* ve Orta Farsça'da *bag* kullanılırdı. *Âvestâ*'daki *yazata*, sıfat olarak, "tapılmaya değer" mânasına gelir, isim olarak da Allah'ı ifade eder: O, aynı zamanda hem bizzat Ahuramazda (*Yazata*'ların en büyüğü olarak adlandırılan), hem de ona tâbi olup *Misra*, *Sraoşa* v.s. adları verilen ilâhî varlıklar için kullanılır (krş. Bartholomae,

Altiran, Wörterbuch str. 1297 v.d.). Orta Farsça'da *Yazdân* (çoğul olarak kullanılan ve Yeni Farsça boyunca devam eden bu şekil, aynı zamanda Sâsânîlerin son devirlerinden başlatılmıştır), "tanrılar", yâni Ahuramazda'nın emrindeki iyilik güçlerini ifade eder. O halde o, *Âvestâ*'daki ile aynı mânadadır. Meselâ *Pand-nâma-i Zardûst*'un başındaki *Öhrmazdêiştir hom ayâv Ahraman? Yazdân êiştir hom ayav devân*: "Ben Ahuramazda'nın mı yoksa Ahraman'ın mı kuluyum? Ben tanrıların (mı), yoksa şeytanların mı kuluyum?", cümleleri karşılaştırılmaktadır. *Yazdân* kelimesinin müfredi de Orta Farsça'da geçer ve Yeni Farsça'da ise, *izad* ve özel ad olarak da *Yazdicird* de devam eder. Bu müfred şeklin Orta Farsça'daki telâffuzu, muhtemelen Sâsânî devrinin sonunda da aynen *izad* olmalıdır; has isimlerdeki *yazd*, muhtemelen çok eski bir şekli temsil etmiştir.

Yazdân'ın Yeni Farsça'daki tek mânası, yâni müfred mânası "Allah", daha Orta Farsça'da, teşekkür etmiş olmalıdır. Bu mâna değişikliği, muhtemelen şu şekilde olmuştur: *Yazdân* kelimesi ilâhî varlıkların müşterek güçlerini ifade etmiştir. En azından Eski Farsça'nın son hecesinde Orta ve Yeni Farsça'daki normal cemî' ekinen farklı bir ekin bulunabilmesi zayıf bir ihtimâldir. Allah mânasını taşıyan *Yazdân* kelimesi, daha Orta-çağ'da Şahristânî (*Kitâb al-milal va'l-nihâl*, nşr. Cureton, s. 181 v.d.)'de Mecûsiler [bk. mad. MECOS] için kullanılır. Bu müellife göre, *Yazdân* Ahraman'a âit "karanlık" prensibinin aksine "aydınlık" prensibini ifade eder. *Yazdân* tâbiri, burada Ahuramazda'nın müterâdifidir. Zerdüşť dini sâliklerinden Kayûmarşîya fırkasına göre, iyilik prensibi *Yazdân*'ın yaratılmaması (*ayn. esr.*, s. 182); halbûki Zardûştî fırka, *Yazdân*-Ahuramazda'nın Ahraman gibi (Tanrı tarafından) yaratılmış olduğunu ve bu arada karanlık (Ahraman) prensip olarak değil, aksine aydınlığın zarûrî bir neticesi olarak sayılması gerektiğini ileri sürer (*ayn. esr.*, s. 186).

'Abd al-Kâdir al-Bağdâdî'nin *Lexicon Şahnâmianum* (nşr. Salemann, s. 244 v.d.)'unda, *Yazdân*, Ahraman zithı, Manî mezhebine âit sisteme de izâfe edilmiştir; Vullers (*Lexicon*, II, 1515^a)'daki lugavî kayıtlar, muhtemelen aynı kaynaktan çıkmış olmalıdır. İranlı Manîler, cemî' *yazdân* olan *yazd* tâhirini fiilen kendi sistemlerinin tanrıları için kullanmıştır. Bunun yanında cemî' *boğân* olan *bag* kelimesine de rastlanır. Manî dini sâlikleri tarafından kullanılan has isimler arasında, aynı zamanda müfred *yazd* kelimesine de rastlanır (meselâ bir Manî din adamının soyadı *Yazdamâd*'dır; krş. F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch*, s. 16 v.d.; bunun cemî', meselâ Manî dinini tâlim edenlerden biri olan *Yazdânbuht* gibi; krş. İbn al-Nadîm *al-Fihrist*, nşr. Flügel, I, 334, 337 v.d.).

Yeni Farsça yazı dilinde *yazdân* kelimesi, yukarıda görüldüğü gibi, Allah'ı ifade eder ve Hudâ kelimesinin müterâdifidir. 'Abd al-Kâdir al-Bağdâdî (*ayn. esr.*, göst. yer.), bu kelimeye *hâlik* ve *yaratıcı*, *izad-ı vâcib al-vucûd* ve Allah mânalarını verir; Destan dilinde (Firdevsî ve mukallidlerinde) *yazdân*, ekseriya *pâk* sıfatıyla birlikte, umûmî olarak Tanrı'yı gösterir. Destânî olmayan şiirde ise, kelime aynı zamanda ulûhiyeti ifade eden diğer tâbirlerin yanısıra kullanılmaktadır.

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerden başka bk. [*Lugât-Nâma- Diihhudâ* (Tahran, 1970), s. 567 mad. "*izad*" ve ayrıca mad. "*Yazdân*"; *Tamaddun-i Irân* (trc. 'Isâ Bahnâm), Tahran, 1337 hş., s. 77 v.dd.; Arthur Christensen, *Irân dar zamân-ı sâsâniyân* (trc. Raşîd Yâsamî), Tahran, 1345 hş., s. 179, 182, 203 v.dd., 284; *Vâja-namâ-i Minô-yi hrad*, Ahmed Tafazzulî (Tahran, 1348 hş.), s. 76/15, 78/14, 123/9, 125/16].

(V. F. BÜCHNER.)

YEZDEGERD. [Bk. SÂSÂNİLER.]

YEZİD B. ABDÜLMELİK. YAZİD B. 'ABD AL-MALİK, ABŪ HÂLİD YAZİD B. 'ABD AL-MALİK, 9. Emevî lalîfesidir. Annesi Yazîd b. Mu'âviya'nın kızı 'Âtika, babası ise, 5. Emevî halîfesi 'Abd al-Malik'tir. Yazîd daha çok annesine nisbetle Yazîd b. 'Âtika diye adlandırılır. O, kendisini diğer Mervânîler'den daha asil görerek Sufyânî kanı taşımakla övünürdü. Doğum tarihi hakkında 65 (684) ile 72 (691) tarihleri arasında muhtelif rivâyetler bulunmaktadır. Dimâşk'ta dünyaya gelmiştir. Halife 'Abd al-Malik, oğulları al-Valid ve Sulaymân'dan sonra Yazîd'i üçüncü sırada veliahd tâyin etmiş ve ilk iki oğlunu bu tâyine uymakla vazifelendirmiştir. Ancak Sulaymân halife olunca, önce oğlu Ayyûb'u veliahd tâyin etti ise de, Ayyûb kendisinden önce vefat etti; bu sefer ikinci oğlu Dâvud'u veliahd tâyin etmek istiyordu. Bu arzusunu gerçekleştirmediğini ölümlü yatağında buldu. Hastalığı sırasında, kendi üzerinde büyük nüfuz sâhibi olan Racâ' b. Havva'nın telkiniyle 'Omar b. 'Abd al-'Azîz veliahd tâyin edildi.

'Omar b. 'Abd al-'Azîz 25 receb 101 (10 şubat 720)'de vefat edince, Yazîd b. 'Abd al-Malik halife oldu. Hilâfete geçişini müteakıf gerek kendi ve gerek daha sonraki devir üzerinde büyük te'sirleri olacak bir hâdisе meydana geldi. Yazîd, Irak umûmî vâlisi meşhur al-Haccâc b. Yûsuf ile yakın münâsebetler kurmuş, onun yeğeni ile evlenmiş ve bu hanımdan olan ilk oğluna da al-Haccâc adını vermişti. Bu sebeple Irak vâlisi sıfatıyla al-Haccâc'ın âilesine karşı kötü muâmelede bulunan Sulaymân b. 'Abd al-Malik'in gözde adamı Yazîd b. al-Muhallab [b. bk.]'e düşmanca hisler besliyordu. 'Omar b. 'Abd al-'Azîz tarafından hapsedilmiş olan Yazîd b. al-Muhallab, onun hastalığı sırasında veya ölü-

münden sonra hapisten kaçtı (Tabarî, II, 1359 v. dd.). Yazid'in hedefi, kabilesi Azd'in yurdu olan Basra idi. Basra vâlisini Adî b. Artât, onun şehre girmesine mâni olmak istedi ise de, muvaffak olmadı. Azd ve Rabî'a kabileleri Yazid'i, Tamîm ve Kays kabileleri de Basra vâlisini destekliyordu. Basra'daki mücadeleyi Yazid kazandı ve Adî b. Artât'ı yakalıyarak hapsetti. Yazid b. al-Muhallab, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünneti adına herkesi Suriyeliler ile mücadeleye davet ediyordu. Basra'da kardeş kanının dökülmemesi için 'Omar b. 'Abd al-Aziz'in dostu Hasan al-Basrî bazı teşebbüslerde bulundu ise de, başarılı olmadı. Ahvâz, Fars ve Kirmân bölgeleri de âsi vâli tarafına geçtiler. Böylece Yazid b. al-Muhallab'ın taraftarları kısa sürede çok arttı. Kendisine büyük kolaylıkla tutunabileceği Fars'a yerleşmesi tavsiye edildi. Fakat o, Irak'ı Suriyelilere bırakmak istemediği gibi, Kûfe'yi de ele geçirmek arzusunda idi. 101 yılı sonlarında (720 ilkbaharı) zaptettiği Vâsıt ve Nil kanalı üzerinden Kûfe'ye yöneldi. Bu kanalın Fırat ile birleştiği al-'Akr (kale) adlı yerde karargâh kurdu. Kûfe vâlisi onun yolunu kesmek istedi ise de, yanındaki birliklerin büyük bir kısmının Yazid tarafına geçmesi sebebiyle başarılı olmadı.

Irak'taki bu tehlikeli isyan karşısında halife Yazid, isyanı bastırmak için Suriye'li birlikler göndermek mecburiyetinde kaldı. Anadolu ve Ermeniyeye cephelelerinde büyük başarılar kazanmış olan Maslama b. 'Abd al-Malik ile al-'Abbâs b. al-Valid b. 'Abd al-Malik kumandasında Suriye'nin asıl ordusunu Irak'a gönderdi. Yazid b. al-Muhallab, Maslama'nın Fırat'ı geçerek kendi yakınında ordugâh kurmasına ses çıkarmadı. Maslama 14 safer 102 (24 ağustos 720)'de arkasındaki köprüyü yıktırarak hücumu geçti. Irak'lılar mukavemet etmediler ve Yazid'in ordusu dağıldı. Yazid, Vâsıt'a çekilme teklifini kabul etmeyerek harp meydanında maktûl düştü. Savaşın sonra al-Muhallab ailesi her tarafa ortadan kaldırıldı (Tabarî, II, 1379 v. dd.; Halifa b. Hayyât, *Târîh*, s. 332 v. d.; İbn al-Aşîr, V, 71 v. dd.).

al-'Akr savaşından sonra Irak ve Horasan vâililiği Maslama b. 'Abd al-Malik'e verildi. Maslama, Kûfe, Basra ve Horasan'a kendi memurlarını tayin etti. Ancak eyâlet hazinesinin artan gelirlerini Dimâşk'a göndermediğinden, 102 yılı sonlarında (721 ortaları) azledilerek, yerine 'Omar b. 'Abd al-'Aziz devrinde Elcezire vâililiğinde bulunmuş olan 'Omar b. Hubayra al-Fazârî tayin edildi. Kays kabilesine mensup bulunan yeni vâli 'Omar, idârede Muhallebileri destekleyen Azd ve Yemen kabilelerine karşı takındığı menfi tavır yüzünden, kabileler arasındaki küllenmeğe başlamış olan rekabeti, yeniden alevlendirdi. Halife Yazid de, birleştirici olacağı yerde bizzat kendisi taraf olarak rekabeti körükledi,

Horasan vâlisi Kutayba b. Muslim'in ölümünden sonra Mâverâünnehr ve Horasan'da Arap hâkimiyetine karşı kıpırdanmalar başlamıştı. Hattâ Mâverâünnehr'deki bâzı hükümdarlar, Araplara karşı Çin'in yardımına mürâacaat ediyorlardı. Emevî vâlilerinin zayıf ve kötü idâresi, memnuniyetsizliği isyâna çevirdi. 'Omar b. 'Abd al-'Aziz'in Horasan vâlisi Carrâh b. 'Abd Allâh, Horasan'ın ancak "kılıç ve kırbaç" sayesinde idâre edilebileceği görüşünde olduğundan, azledilerek yerine 'Abd al-Rahmân b. Nu'aym al-Ğamidi tayin edilmişti. Bu vâlinin yumuşak idâresinden cesâret alan Soğdlular isyan ettiler. Yazid'in halifeliğinin başlangıcında, Sa'id b. 'Abd al-'Aziz'in vâliliği sırasında da, isyan devam etti. Garp komşusundaki bu gelişmeler dikkatle tâkip eden Türgiş hakamı Su-lu, Köl-çûr (islâm kaynaklarında Kürşül) kumandasındaki bir orduyu âsilere yardıma gönderdi. Sa'id'in, Horasan dihanlarına müsâmahalı davranması Araplar'ı kızdırmış ve ona "Hazayna (hanım)", lekâbi takılmıştır. Bu vâli, isyanın patlak verdiği ilk anlarda bâzı başarılar kazandı ise de, sonunda ağır bir hezîmete uğradı.

Yeni Irak umûmî vâlisi 'Omar b. Hubayra'nın, Horasan'ı tehdit eden bu tehlike karşısında, Horasan vâliliğine getirdiği (103=721/722) Sa'id b. 'Amr al-Harâşî'nin ilk icrâati, âsileri itâate davet oldu. Fakat birçok asilzâde ve tüccar, ya korkudan veya Arap hâkimiyetinden tamamiyle kurtulmak için, Fergana'ya göçe karar verdi. Semerkand meliki Çurak, bu harekete katılmadığı gibi, onları kararlarından vazgeçirmek için de epeyce gayret sarfetti. Fergana meliki, İsfara bölgesinde onlara yer vereceğini vâdettiği halde, ihânet ederek vaziyeti Araplara bildirdi. Sa'id b. 'Amr al-Harâşî, onlardan büyük bir kısmını Hocend'de kuşattı. Mücadele etmenin bir netice vermeyeceğini anlayan mahsurlar, ödenmemiş haracı vermediği taahhüt ederek teslim oldular. Şehrin tesliminden sonra Araplar bir bahâne bularak verdikleri sözden döndü, 400 tüccar hâric diğerlerini kılıçtan geçirdiler (103/104=722). Sa'id, Zereşan ve Keşke-deryâ vâdilerindeki müstahkem mevkiileri aman verileceği vaadiyle zaptederek halkın büyük kısmını katletti. Sa'id'in bu hareketleri, 'Omar b. Hubayra'ya, kendisini vâlilikten azil fırsatı verdi. Onun yerine gelen Muslim b. Sa'id al-Kilâbî 105 (723/724)'te bâzı mevzii başarılar kazanarak, Âfşina'ya kadar ilerledi. Onun esas hedefi Fergana idi. Fakat bu sırada Yazid'in ölümü ve Hişam'ın halife olmasıyla Irak umûmî vâlisi 'Omar b. Hubayra'nın değiştirilmesi, Arapların Fergana seferine imkân vermemiştir.

Halife 'Omar b. 'Abd al-Aziz'in tâkip ettiği siyâsetin terk edilerek müslüman olanlardan yeniden vergi alınmaya başlanması, Şimâl-i Afrika'da da hoşnutsuzluklara sebebiyet vermiştir. Berberiler

102 (720/721)'de vâli Yazid b. Abî Muslim'i öldürerek selefi Muhammad b. Yazid'i onun yerine getirdiler. Halife Yazid de bu oldu bittiyi kabul etmek mecburiyetinde kaldı.

Halife Yazid zamanında Bizans ve bilhassa Hazar cephesinde çetin mücadeleler olmuştur. Bizans'a karşı geniş çapta bir askerî harekât yapılmamakla beraber, Anadolu gazaları devam etmiş ve al-'Abbâs b. al-Valid b. 'Abd al-Malik, 102 ve 103 (721/722) senelerinde Orta Anadolu'ya başarılı akınlarda bulunmuştur. Hazar cephesinde ise, 'Omar b. 'Abd al-Aziz zamanında başlayan muhâsamat devam ediyordu. Nitekim 103 (721-722)'te Hazarlar küçük çapta bir yağma akımında bulundular. Muhtemelen bu akına karşılık, ertesi yıl halife Yazid, Şuhayt al-Nahrâni kumandasındaki ordusu Hazarlar üzerine gönderdi. Kıpçak ve diğer Türk boylarından sağladıkları kuvvetlerle 30.000 kişilik bir ordu meydana getiren Hazarlar, Şubayt'ı ağır bir hezîmete uğrattılar.

Halife Yazid, Şubayt'ın intikamını almak için evvelce çeşitli cephelelerde büyük başarılar kazanmış olan al-Carrâh b. 'Abd Allâh'ı Ermeniyeye vâliliğine tayin ve Hazarlar ile mücadeleye memur etti. al-Carrâh'ın hareketini öğrenen Hazarlar, Derbend'e çekilerek müdâfaa tedbirleri aldılar. Barda'a'ya gelen al-Carrâh ise, Hazarları aldatmak için bir müddet burada kalacağını etrafa yayıp, geceleyin cebra yürüyüşle Derbend'e yarım fersahlık bir mesâfede bulunan Bâb al-Cihâd'a vardı. Hazarlar, al-Carrâh'ın hilesine kanarak gerekli tedbirleri almadılar. Öncü kuvvetlerini harekete geçiren al-Carrâh da Derbend'e altı fersahlık mesâfede bulunan Nahr al-Rân'da karargâh kurdu. İki ordu arasında cereyan eden çetin savaşı kaybeden Hazarlar geri çekildiler. Onları tâkip eden al-Carrâh, yolu üzerindeki bâzı müstahkem mahalleri zapt ettikten sonra Balancar'ı kuşattı. İki taraf da ağır kayıplar verdikten sonra şehir, rebülevvel 104 (ağustos/eylül 722)'te Arapların eline geçti. Ancak kışın yaklaşması ve Hazarların mukabil hücumu geçme hazırlıklarına başlamaları üzerine, al-Carrâh Belencer'i terkederek Derbend'e döndü. 105 (723/724)'te bu sefer Hazarlar, Derbend'e kadar ilerleyip, hattâ Ermeniyeye akınlar yaptılar. Tekrar harekete geçen al-Carrâh, Hazarları ikinci defa mağlûp etti. Ertesi yıl al-Carrâh, başarılı bir sefer daha yaptı.

Yazid'in tahta çıktığı 101 (721 yazı)'de Araplar, Narbonne'ı feth ettiler. Ancak Toulouse'u alamadılar. Aynı tarihlerde Sardunya kıyılarını da yağmalamışlardır.

Yazid b. 'Abd al-Malik, 'Omar b. 'Abd al-Aziz'in ülke dâhilinde tâkip etmekte olduğu sulhu politikayı tamamen değiştirip, sükûnetin bozulmasında başlıca âmil olmuştur. Onun, bu siyâseti Emevî hânedanının yıkılmasında da mühim rol oynamıştır.

Devlet işlerine fazla alâka göstermeyen Yazid, aslında 'Omar b. 'Abd al-'Aziz'in siyâsetine karşı değildi. Nitekim iyi niyete kapıldığı zamanlar onu örnek aldığı rivâyet edilir (*Kitâb al-Ağânî*, XIII, 157). Zamanını devlet işlerine değil, heves ve iptilâlarına hasreden halife, eyâletlerin idâresini vâlilerine terketmişti. Selefî zamanında saraydan kovulmuş olan kimseler, onun yanında yeniden itibar kazandılar. Sallâma ve Hâbâba adlı iki muganniye halife nezdinde büyük itibar sâhibi olduklarından, Yazid'den bir şey elde etmek isteyenler bunlara baş vuruyorlardı. Şiir ve mûsikîye karşı derin bir alâka duyan halife, Hâbâba'nın ölümü üzerine kendisinden o derece geçmişti ki, Maslama, onun bu durumda halka görünmemesini rica etmişti. Sadece dört yıl hilâfette kalan Yazid, Hâbâba'nın acısına dayanamıyarak 24 şâ'ban 105 (26 kânun II, 724)'te Dimâşk yakınında Balkâ'da öldü. Yaşı hakkında 33 ile 44 arasında değişen çeşitli rivâyetler vardır.

Bibliyografiya: al-Tabarî (nşr. M. J. de Goeje), II, 1372-1466; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), Beyrut, 1965, V, 67-123; al-Mas'ûdî, *Murûc al-Zahab* (nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), V, 445-464; *Kitâb al-Ağânî*, XIII, 157-166; al-Balâzurî, *Futûh al-buldân* (nşr. M. J. de Goeje), bk. indeks; al-Ya'kûbî, *Târîh* (Beyrut, 1962), s. 310-315; Halifa b. Hayyât, *Târîh* (Dimâşk, 1967), s. 328-344; İbn A'sam al-Kûfî, *Kitâb al-Futûh*, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Ktp., nr. 2950-2951, II, 179 v. dd.; J. Wellhausen, *Arap devleti ve suhûtu* (Türk. trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1963, s. 124 v. d., 148-154, 213-216; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap fûtuhatı* (Türk. trc., M. Hakkı), İstanbul, 1930, s. 51-54; W. Barthold, *Moğol istilâsına kadar Türkistan* (hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1981, s. 243 v. d.; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976), s. 20 v. d., 25 v. d.; D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazar* (New York, 1967), s. 60 v. dd.; H. Lammens, *La Badiâ et la Hira sous les Omayyades*, M F O B, IV, 108-111; L. Caetani, *Chronographia Islamica*, s. 1259-1332.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

YEZİD B. MU'AVİYE. YAZİD B. MU'AVİ-YA, ikinci Emevî halifesi, Mu'aviye'nin oğlu ve halefi olup, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak kaynaklarda öldüğünde 33, 35, 38, 39 yaşlarında olduğu belirtildiğine (Tabarî, II, 428; İbn al-Aşîr, IV, 125) göre, 642-648 seneleri arasında doğmuş olmalıdır. Çocukluk ve gençlik yıllarını, babasının vâli ve daha sonra halife olarak bulunduğu Dimâşk (Şam)'ta geçirmiştir. San'ata karşı olan düşkünlüğü iyi bir tahsil gördüğünü göstermektedir,

Yezid daha veliahd tayin edilmeden önce müslümanlar tarafından gerçekleştirilen ilk İstanbul muhâsarasına katıldı. Bizans imparatoru Konstans II.'a karşı isyan etmiş olan Ermeniyeli vâlisi Saborios'a yardım maksadıyla, Mu'aviye tarafından 48 (668)'de Fazalat b. Ubayd al-Anşârî (Azdi) kumandasında gönderilen ordu daha yolda iken ihtilaf halledildiği halde, Fazalat yürüyüşüne devam ederek Kadıköy'e ulaştı ve kış burda geçirecek, Mu'aviye'den yardım istedi. 49 (669) senesi ilkbaharında Yezid kumandasında gelen yardımcı kuvvetlerle birlikte Boğaz geçilip, İstanbul muhâsara altına alındı. Bütün yaz boyunca devam eden ve bir netice vermeyen kuşatmadan, kışın yaklaşmasıyla vazgeçilerek geri döndü (Marius Canard, "Tarih ve efsaneye göre Arapların İstanbul Seferleri", İstanbul Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1956, II, 215-222). Mu'aviye'nin onu böyle büyük bir sefere me'mur etmesi, ilerdeki planlarına bir hazırlık mahiyetinde olmalıdır.

Mu'aviye, içte sükûneti sağlayıp devlete hâkim oluktan sonra, o zamana kadar Arap toplumuna yabancı olan veliahd tayin etme cihetine giderek Küfe vâlisi Muğayra b. Şu'ba'nın teşviki ile Yezid'i veliahd tayin etti. bununla beraber Mu'aviye bu niyetini ancak Ziyâd'ın ölümünden (4 ramazan 53=23 ağustos 673) sonra açıkladı. Bi'at için önce Medine'de bulunan islâm büyüklerinin bu husustaki düşüncelerini öğrenmek istedi. Ancak Husayn b. Ali, Abd Allâh b. Omar ve Abd Allâh b. al-Zubayr'in şiddetli muhâlefeti ile karşılaştı. Buna rağmen Şam'da topladığı Hicâz dışındaki bütün eyâlet merkezlerinin nüfuzlu şahsiyetlerinin, Yezid'e veliaht olarak bi'at etmelerini sağladı. Mu'aviye, 1.000 kişilik bir süvârî kuvveti ile Yezid'in veliahdlığına karşı çıkan Hicâz üzerine yürüdü. Medine'ye geldiği zaman yukarıda adları geçen üç kişi korkup, Mekke'ye kaçtı. Mu'aviye de onları takip edip, mes'eleyi tatlılıkla halletme yolunu aradı ise de, onların ısrarlı davranışları karşısında tehdide baş vurmak sûretiyle önce Mekke, sonra da Medine halkınca Yezid'in veliahdliğinin kabûl edilmesini sağladı (Tabari, II, 173, v.dd.; İbn al-Aşir, III, 503 v.dd.).

Mu'aviye, receb 60 (nisan 680)'ta ölünce, halife olarak Yezid'e bi'at edildi. Bunu Suriye'nin diğer şehirleri ve Mısır takip etti. Fakat onun veliahdlığına karşı çıkmış olan Husayn b. Ali, Abd Allâh b. Omar ve Abd Allâh b. al-Zubayr, kendisini halife olarak tanımadıkları için, Yezid, Medine vâlisi al-Valid b. Utba b. Abi Sufyan'a yazdığı bir mektupla bunlardan zorla bi'at almasını emretti. al-Valid bunda muvaffak olamayınca İbn al-Zubayr ve Husayn Mekke'ye gittiler.

Küfe halkı, Husayn b. Ali'nin Yezid'e bi'at etmediğini öğrenince, elçiler göndererek Küfe'ye davet ile kendisini halife olarak tanıyacıklarını bildirdi. Husayn, amcasının oğlu Muslim b. Akil'i müsâit bir zemin hazırlamak üzere Küfe'ye gönderdi. Muslim,

Küfe'de vâli Nu'man b. Başir al-Anşârî'nin yumuşak huyluluğundan faydalanarak Husayn adına bi'at aldı. Küfe'deki bu gelişmeler üzerine Basra vâlisi Ubayd Allâh b. Ziyâd, Küfe vâliğine de getirilerek isyanı bastırmakla vazifelendirildi. Hemen Küfe'ye gelen, Ubayd Allâh, Muslim'i yakalayarak idâm ettirdi (Tabari, III, 299 v.dd.; İbn al-Aşir, IV, 19 v.dd., Halifat b. Hayyât, Ta'rih, s. 221).

Aldığı müsâit haberler üzerine Mekke'den ayrılan Husayn, yolda Muslim'in âkibetini öğrendi ise de, geri dönmedi. Diğer taraftan Husayn'in Küfe'ye gelmek üzere olduğunu öğrenen Ubayd Allâh, 1.000 kişilik bir kuvvetle onun şehre girmesini önlemeğe çalıştı. Husayn'in Kerbelâ'ya ulaştığını öğrenince, Daylam'da çıkan bir isyanı bastırmağa me'mur ettiği Omar b. Sa'd b. Abi Vakkaş idâresindeki 4.000 kişilik bir orduyu üzerine gönderdi. Husayn, bu kuvvetlerle mücadele edemeyeceğini ve Küfe'den de yardım gelmeyeceğini anlayınca, Şam'a giderek Yezid'e teslim olmak, Mekke'ye geri dönmek veya bir hudut şehrine yerleşmek istediğini teklif etti ise de, Ubayd Allâh, bunların hiç birini kabûl etmedi. Nihâyet 10 muharrem 61 (10 teşrin I. 681) cuma günü cereyan eden çarpışmada Husayn şehit düştü. İslâm tarihinde asırlarca devam edecek dahili mücadelelere sebep olan Kerbelâ faciâsında Yezid, her hususta Ubayd Allâh'ı desteklemiştir.

Kerbelâ'da Husayn'in şehit edilmesinden sonra Abd Allâh b. al-Zubayr, Yezid'e karşı teşekkül eden muhâlefetin tek lideri durumuna geldi. Sayıları hergün biraz daha artan taraftarları kendisine bi'at etmek istedilerse de, İbn al-Zubayr, buna ancak gizli olarak müsâade etti. İbn al-Zubayr, Mekke vâlisinin namazda imamlık etmesine mâni olunca, Yezid, Medine vâlisi Amr b. Sa'îd'e, ona karşı bir ordu göndermesini emretti. Sa'îd'in, kardeşi Amr idâresinde gönderdiği ordu Mekke'ye girdi. Ancak burada âni bir saldırıya uğrayarak kuvvetleri dağıldı ve kendisi de yakalanarak hapsedildi (61=681). Medine vâlisi, Ensâr ve Muhâcirün'a mensup, şehrin ileri gelenlerinden bir hey'eti Dimâşk'a gönderdi. Vâli, Yezid'in bunları para ile satın alacağını umuyordu. Gerçekten de Yezid, onları iyi karşılayıp kendilerine bol hediyeler verdi. Ancak hey'et, Medine'ye dönünce, Yezid'in eğlence ve sefahate daldığını anlattılar. Bütün bunlar, Medine'de infiale sebep oldu. Halk Mescid'de toplanarak Yezid'i halifelikten uzaklaştırıp, Abd Allâh b. Hanzala'ya bi'at etti; arkasından da Medine'de bulunan Umeyye âilesi mensuplarına saldırdı. Sayıları 1.000'i bulan Umeyyeliler, âilenin en yaşlı ve ileri geleni Marvân b. al-Hakam'ın mâlikanesine sığındılar. Marvân, bu kötü durumu Yezid'e bildirip, acele yardım istedi.

Yezid, babasının eski kumandanlarından Muslim b. Ukba al-Murri idâresinde 12.000 kişilik bir ordu gönderdi. Zilhicce 63 (ağustos 683)'te Medine

önerine gelen Muslim, şehrin şimal-i şarkisinde al-Harra'da karargâh kurdu. Medinelilere, asıl hedefinin Abd Allâh h. al-Zubayr olduğunu, kendilerine dokunmayacağı, bu sebeple mücadeleden vazgeçmeleri için üç gün mühlet verdi. Hattâ mühletin sona ermesinde, bir kere daha onları yola getirmeğe uğraştı ise de, netice alamadı. Şehrin açık kalan şimal tarafını hendek ve surlarla kapamış olan Medineliler, ansızın şehirden çıkarak Muslim'e saldırdılar. Ancak disiplinli Suriye ordusunun mukavemeti karşısında mağlûp olmaktan kurtulamadılar. 27 zilhicce 63 (26 ağustos 683)'te cereyan eden al-Harra savaşında Abd Allâh ile Ensâr ve Kureys'ten bir çok kişi hayatını kaybetti, Suriye ordusu, Medine'ye girerek, üç gün yağmaladı.

Medine'deki hareket, bu şekilde bastırıldıktan sonra Muslim b. Ukba, Mekke üzerine yürüdü; henüz Mekke'ye varmadan, daha önce yakalandığı hastalık sebebiyle Muşallal mevkiinde öldü. Yerine, halifenin daha önce kararlaştırdığı gibi, Husayn b. Numayr al-Sakûnî geçti. Husayn, 64 senesi muharremi başlarında (683 eylül başları) Mekke'yi kuşattı. Tepeler üzerine yerleştirdiği mancınıklarla şehri taş yağmurlarına tuttu. Medine'den kaçanlar ile Yamâma Hâricileri, karargâhı Mescid al-Haram'da bulunan Abd Allâh b. al-Zubayr'ın saflarında müdâfaaya katıldılar. Çarpışmalar sırasında çıkan bir yangında Kâbe büyük zarar gördü. Muhâsara, Yezid'in ölüm haberinin Mekke'ye ulaşmasına kadar iki ay sürdü.

Yezid'in kısa süren halifeliği esnâsında Şimâli Afrika dışında fetihler durmuştur. Halife Mu'aviye zamanında Şimâli Afrika'nın fethinde büyük başarılar göstermiş olan Ukba b. Nâfi, Mısır vâlisi Abu'l-Muhâcir tarafından hapsedilmiş, o da bir fırsattan istifade ile hapisten kaçıp Dimâşk'a gelerek halifeye şikâyetle bulunmuştu. Ukba'nın Şimâli Afrika'ya ikinci tayini Yezid tarafından 62 (682) senesinde yapılmıştır. Ukba, Kayravan'ı yeniden tahkim ederek askerî bir üs hâline getirdikten sonra sefere çıkıp, Zâb ve Tahart'ta karşılaştığı Bizans-Berberî kuvvetlerini yendi. Buradan hareketle Tanca'dan başlayarak Atlas Okyanusu sâhillerine kadar uzanan sâhayı feth etti. Ancak hareket üssünden çok uzaklaştığı ve yeter derecede kuvveti olmadığı için, Tubna'da verilen savaşta Berberî reisi Kusayla'nın toparlamağa muvaffak olduğu Bizans kuvvetlerine yenilip şehit düştü.

Yezid, 14 rebîülevvel 64 (11 kasım 683) tarihinde Dimâşk yakınında Huvvârın'da öldü. O, devlet işlerine karşı fazla ilgi duymamış, günlerini daha çok şair ve müşâşinaslarla geçirmiştir. İçki içen ilk halife Yezid'dir. Bu sebeple kendisine Yazid al-Humûr denilmiştir. Babasının siyâsetini sürdürmekle birlikte, onun gibi büyük bir devlet adamı olamamış ve islâm toplumunda baş gösteren ikilî kuvvetlendirmek sûretiyle bu âleminin parçalanmasına

zemin hazırlamıştır. Ayrıca zirâatle ilgilenip su kanalları açtığı için ona "muhandis" lakabı verilmiştir. Yezid, hilâfetin haksız vârisi, Husayn'in katlinin ve mukaddes şehirlerin kirlenmesinin suçlusu olarak, müslümanların hafızasında kötü bir isim bırakmıştır.

Bibliyografya: Tabari (nşr. M. J. de Goeje), II, 212-249, ayrıca bk. *İndeş*; İbn al-Aşir (Beyrut, 1965), IV, 14-128, ayrıca bk. *İndeş*; *Kitâb al-Ağânî*, XIV, 122, XVI, 70; Halifa b. Hayyât, *Târih* (nşr. Akram Zaki al-Omarî), s. 196, 199, 205, 228-249; al-Ya'kûbî, *Tâ'rih* (Beyrut, 1962), II, 241-253; al-Mas'ûdî, *Murûc al-Zahab* (nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), V, 126-165; ayn. mll., *Kitâb al-Tanbîh* (nşr. M. J. de Goeje), s. 303-306; İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. Sachau), bk. *İndeş*; J. Wellhausen, *Arap devleti ve sukutu* (Türk. trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, s. 67-80, ayrıca bk. *İndeş*; ayn. mll., "Die religiös-polit. Oppositionsparteien im alten Islam" *Abh. G.W. Gött. Phil. Hist. Kl. N.F.*, 2, 25 v.dd., 61 v.dd.; H. Lammens, *Le Califat de Yazid Ier* (MFOB'den ayrı basım IV-VII/1, 528; ayn. mll., *Études sur le règne du calife Qmayyade Mo'awia Ier* (MFOM'den ayrı basım, I-III, 266-448; M. Canard, *Tarih ve efsaneye göre Arapların İstanbul seferleri*, İstanbul Enstitüsü Dergisi (İstanbul, 1956), II, 213-259.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

YEZİD B. MÜHELLEB. YAZİD B. MUHALLAB, YAZİD B. MUHALLAB B. ABİ ŞUFRA AL-AZDİ, Emevîler devri vâlilerinden. 53 (672/673)'te doğmuş olan Yazid'in gençlik yılları, babasının Hâriciler ile mücadelesinde ve Horasan vâliliği esnâsında geçmiş olup, ilk askerî tecrübelerini de bu sırada kazanmıştır. Hâriciler'e karşı kazandığı başarılar üzerine Horasan vâliğine tayin edilen al-Muhallab [b. bk.] 80 (699/700) yılında Ceyhun nehrini geçerek Keş üzerine yürüdü. Bu sefer sırasında oğlu Yazid'in, Huttel hâkimine karşı isyan etmiş olan birisine yardım için gönderildiği ve bazı muvaffakiyetler kazandığı bilinmektedir. Başarısız bir muhâsaradan sonra Keş halkı ile sulh yapan Muhallab, Merv'e dönerken, zilhicce 82 (kânun II. 702)'de Marv al-Rûd yakınında Zağul mevkiinde vefat etmiş ve yerine vasiyeti üzerine oğlu Yazid geçmiştir. Irak umûmî vâlisi Haccâc, kayınpederinin bu vasiyetine uyarak Yazid'in Horasan vâliliğini isteksiz olarak kabûl etti.

Yazid, Horasan vâlisi olduktan sonra Fergana, Hârizm ve Badgis'e karşı bazı akınlar yaptı. Abd al-Rahmân b. Muhammed b. al-Aş'as [b. bk.]'ın isyanının bastırılmasından sonra eyâletine sığınan âsileri imhâ etti. Muhallab ile oğlu Yazid, Horasan'da mensup oldukları Ezd kabilesine dayanıyorlardı; bilhassa Yazid, kabileler arasındaki rekâbeti körükliyordu. Yazid, Horasan vâliğine tâ-

yininden beri kendisine karşı cephe almış bulunan Haccâc'ın Vâsıt'a gelmesi için yaptığı mükerrer davetlere çeşitli bahanelerle icâbet etmiyordu. Haccâc, hâlife 'Abd al-Malik'i iknâ ederek 85 (704/705) yılında Yazid'i vâiliktan azletti; onun yerine kardeşi al-Mufazzâl'ı tayin ederek, Muhallab âilesini destekleyen kabîle gruplarının harekete geçme ihtimâlini başarılı bir şekilde önlemiş oldu. al-Mufazzâl da, Haccâc için bir tehlike olan Mûsâ b. 'Abd Allâh b. Hâzım'ın isyânını bastırdıktan sonra bu vazifeden alınıp yerine vâli olarak Kutayba b. Muslim [b. bk.] getirildi. Muhallab âilesinin idârî vazifelerden azledilmesine rağmen Haccâc, Yazid'i, ancak Valid b. 'Abd al-Malik'in halife olmasını müteakıp hapsedebildi (86=705). Haccâc, Yazid'e karşı duyduğu kin ve nefret sebebiyle, onu hapiste bile rahat bırakmıyor, çeşitli işkenceler yaptırıyordu. Bu işkenceler o raddeye geldi ki, Haccâc'ın karısı Hind, kardeşine yapılan zulme dayanamayarak kocasına karşı isyan ettiği için Haccâc tarafından boşandı. Yazid dört yıl kadar hapiste kaldıktan sonra 90 (708-709)'da kaçmağa muvaffak oldu ve halifenin kardeşi Sulaymân'ın idâresinde bulunan Remle'ye gitti. Sulaymân onu himâyesine aldı ve parayı ödemeyi bizzat taahhüt ederek, halife Valid nezdinde Yazid için aman diledi ve sonunda Haccâc da Yazid'den vazgeçti.

Haccâc'ın ve arkasından halife al-Valid'in ölümü, Yazid b. Muhallab'a rahat bir nefes aldırdı. Kendisini himâye eden Sulaymân, halife olunca (715) Yazid'i Irak umûmî vâililiğine tayin etti. Yazid, ilk iş olarak Haccâc'ın koymuş olduğu vergilerden dolayı, halkın kin ve nefretine hedef olmamak için, halifeden, vergilerin idâresini kendi üzerinden alarak başka bir şahsa vermesini rica etti. Fakat bunun neticesi düşündüğünden çok farklı oldu; çünkü Sulaymân bu vazifeyi, o zamana kadar divânda hizmet gören Haccâc'ın eski mâliye memurlarından Şâlih b. 'Abd al-Rahmân'a verdi. Yazid'den tamamiyle müstakil olarak Şâlih'in emrine 400 Suriyeli asker verilmişti. Şâlih, Yazid'in yaptığı aşırı masrafları hazineden karşılamayı reddetti. Bunun üzerine Irak'ta oturmaktan sıkılan Yazid, buranın umûmî vâililiği uhdesinde kalmak şartıyla, Horasan vâlisi oldu.

Yazid b. Muhallab, kendisinden önce Horasan vâlisi olan Kutayba b. Muslim'in başarılarını kıskanarak, 98 (716/717)'de çoğu Suriye ve Iraklı Araplardan meydana gelen kalabalık bir ordu ile Curcân üzerine yürüdü. Curcân hâkimi Firûz, Dihistân'daki Türk asıllı Sûl ile temasta bulunan yeğenine karşı, Yazid'den yardım istemişti. Firûz'u tahtına iade eden Yazid, onun tavsiyesine uyarak Dihistân'a hareket edip, şehri kuşattı ve Sûl'un anlaşma teklifini kabûl etmiş gibi görünerek, 14.000 kişilik ordusuyla birlikte onun teslim olmasını sağladı; ancak verdiği sözü tutmayarak Sûl'un

askerlerini kâmilten kılıçtan geçirdi ve sonra Taberistân'a yöneldi. Taberistân ispahbaz'ının sulh teklifini daha çok ganimet elde etmek maksadıyla reddetti; fakat beklediği zaferi kazanamadığı gibi, Curcân'da çıkan isyânı bastırmak için geri dönmek mecburiyetinde kaldı. Curcân hâkiminin kapandığı dağ kalelerini ele geçiren Yazid'in intikamı çok kanlı oldu ve zaferini halifeye bildirdi. Ancak halifeye gönderilmesi gereken 4 veya 6 milyon dirhem tutarındaki 1/5 ganimeti gönderemedi. Böylece âkıbetini kendisi hazırlamış oluyordu. Daha sefer devam ederken halife Sulaymân, safer 99 (eylül/teşrin I. 717)'da vefat edince, yerine geçen Ömer b. 'Abd al-Azîz, bu parayı ödeyemeyen Yazid'i hapsedetti.

Yazid b. Muhallab'ın bu ikinci hapislik hayatı iki yıl kadar sürmüştür. O, ya 'Omar b. 'Abd al-Azîz'in ağır hastalığı sırasında, veya onun, ölümünden sonra hapisten kaçarak Ezd kabîlesinin çoğunlukta bulunduğu Basra'ya hareket etti. Basra vâlisi onun şehre girmesini istemiyordu; ancak şehir halkının Yazid'i desteklemesi üzerine onun şehre girmesine mâni olamayarak, kendisini destekleyen küçük bir grupla birlikte kaleye çekilmek zorunda kaldıysa da esir edildi. Bu hâdiseler cereyan ederken, halifeden Yazid için aman-nâme alındı ise de, geç kalmıştı. Çünkü o açıkca isyan bayrağını açmış bulunuyordu. Yazid'in etrafında toplanan kuvvetler, *mavâlî*'nin de katılmasıyla kısa zamanda büyüdü. Ahvaz, Fars ve Kirman ona katıldı. Yazid'e rahatlıkla tutunabileceği Fars'a yerleşmesi tavsiye edildi ise de, o, Irak'ı Suriyelilere bırakmak istemediği gibi, onlardan önce Kûfe'ye varmayı düşünüyordu. Bu maksatla 101 yılı sonlarına (720 ilkbaharı) doğru ele geçirdiği Vâsıt ve Nil kanalı üzerinden Kûfe'ye yöneldi. Bu kanalın Fırat ile birleştiği, 'Akr (kale)'da karargâh'ını kurdu. Çok geçmeden Anadolu ve Ermenîye gazâlarının büyük kumandanı Maslama b. 'Abd al-Malik, Suriye ordusu ile sahne de göründü. Maslama, Fırat'ı geçerek Yazid'in karşısında yer alıp 14 safer 102 (24 ağustos 720) cuma günü, arkasındaki köprüyü yıkarak hücumla geçti. Irak'lı birlikler dağılmağa başladılar. Yazid, Vâsıt'a çekilme teklifini reddederek sonuna kadar mücadeleye devam etti ve harp meydanında öldürüldü. Ailesi ve yakınları tâkip edilerek imhâ olundular.

Bibliyografya: İbn Hallikân, *Vafayât al-A'yân* (nşr. Wüstenfeld, nr. 826; trc. de Slane, IV, 164; al-Tabarî, (nşr. M. J. de Goeje, bk. *fihrist*; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), bk. *indeks*; al-Ya'qûbî (nşr. Houtsma), II, 330, 341, 344 v.d., 353 v.d., 362, 370, 372; al-Mus'ûdî, *Murûc* (Paris), VI, 411, 453 v.d., 506; al-Balâzurî, *Futûh al-buldân* (nşr. M. J. de Goeje), s. 168, 231, 355-358, 365, 367, 369, 417 425 v.d.; *Kitâb al-Ağânî*, bk. Guidi, *Tables*

Alphabetiques; Weil, *Geschichte der Chalifen*, bk. *indeks*; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*, s. 338, 342, 347, v.d., 364 v.d.; 372 v.d., 375 v.d.; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (Türk. trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1963, s. 118, 121 v.d., 127, 148-151, 153, 156, 202 v.d., 212 v.d.; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fâtuhâtı* (Türk. trc. M. Hakkı), s. 23 v.d., 26, *EI*, mad. YAZID B. MUHALLAB.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

YEZİDİLER. Irak ve Suriye'de, kısmen Kafkasya, kısmen de Cenûb-i Şarkî Anadolu'da yaşayan ve kendilerine mahsus bir dini bulunan topluluk.

İsim. Yezidîlerin bizzat yeni olduğu hissini taşıdıkları Yezidî adı, hiç bir şekilde, ne Yazid b. Mu'aviya, ne Yazid b. Unaysa, ne de İran'daki Yezd şehri ile ilgilidir. Bu isim, muhtemelen, fonetik kanunlarına uygun olarak gelişen şekli gösteren yeni Farsça'daki *İzed* (melek, Tanrı), Âvesta dilinde *yazata* (saygiya, tapınmaya layık olmak), Pehlevî dilinde *yazdân*, modern Farsça'da *Yazdân* (Tanrı) Âvesta'da *yazatanam*, Pehlevî'de *yaztân*, *yazdan*, *İzed*'den gelmektedir ve Âvesta'da geçen "*Yazdân*" âyin ve merâsimle ilgili olarak Yeni Farsça'ya girmiştir. Buna göre, bu kelime, bizzat kendileri tarafından kullanıldığı gibi, *Ezidi*, *İzidi* veya *İzdi* (Tanrı'ya tapanlar), Yezidîler tarafından da bilinen bir isticak olmalıdır; buna önce Campanile (*Storia della regione del Kurdistan*, Napoli, 1818, s. 148) *Segueace di Jazad* (*Idio*) şeklinde işaret eder. İlk ismi, *aez da* (dâm yerine) *Hudâ* ("Tanrı beni yarattı") ile açıklayan Yezidîlerin bu isticakının değeri yoktur; zîrâ *aez* veya *ez*, Yezidîlerde kullanılmaz; onun yerine *sâdece men* ("ben") kullanılır.

Efsânede, Yazid adından müştak olarak, Yezidîlerin cedleri arasında bir melek olan *Ezdâ* ile *Yezdân* yer aldığı gibi, aynı şekilde ilk Yezidîlere verilen *Yezdânî* ismi de bulunur. Burada tüüm salkımindan yapılmış bir adam şeklindeki bir *sancağ* adı (Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Yeziden* s. 184) olan *Izdai* de gösterebiliriz.

Marr (*Zapiski Vost. Otd. Arch. Obs.*, XX, 99) 'a göre, Çelebî Yezidîlerin eski adıdır [krş. *IA* mad. CELEBÎ]. Niebuhr 'da, Çelebi'ye aynı zamanda "şeytan" mânasını vermiştir.

Yezidîler, kendilerine muhtemelen eski bir Nastûrî piskoposluğa âit bölgenin adından gelen Dâsin, Dasnî, Dasenî (cem'i, Davâsin, Duâsin, Davâşim) adlarını verirler. 941 (1534)'de Kanunî Sultan Süleyman, daha sonra idam edilen Yezidî emîri Hüsayn Beg Dasini'ye Erbil Sancağı ile Sohran vilâyetini tevcih etti. Yezidîler, Suriyelilerce Dâsnâyeler (Urfalı Bardesane taraftarları olan Daysaniya ile karıştırılmamalı; krş. Furlani, *R S O*, XIII,

97), Ermenilerce Thondrakien ve Polichéenler olarak tesmiye olunurlar. *Maşhaf Raş'e* göre, Yezidîler, hristiyanlıktan önce, *putperest* olarak gösterilirler.

Daha çok "Meleklerle tapanlar" olarak adlandırılmaları gerektiği halde, kötülemek için haksız olarak Yezidîlere verilen lekap, *Şaytan-parast* veya *'Abada-i İblis*'tir. Yezidîlere *Çerağ söndüren* (Işık söndüren) de denilir.

Yurdları, Yayılma sâhası. Yezidîler, küçük alt zümrelere bölünmüş, büyük kısmı yerleşik olmakla beraber, göçebe de olan dağınık bir cemaat olup, aşağıdaki bölgelerde yaşarlar: 1. Musul bölgesinde (Şimâlî Irak) Âsurluların asıl yurdunda ve Şayhan idârî bölgesinde bulunurlar. Burada bilhassa siyâsî bakımdan en büyük reisleri (emirleri) 'nin ikâmetgâhı olup, Musul'un şimâl kısmına takriben 65 km. mesâfede bulunan Bâ'zrî (Bâ'izrî, Bâ'izra)'ye işaret etmek gerekir. Bu mevkin şimâlîne 3 km. mesâfedeki, Şayh 'Adî vâdisinde, Lâleş civârında en çok saygı duyulduğu Şayh'Adî [b. bk.] 'nin türbesi bulunur. Keldânîlerin Rabbân Hormozd manastırının bulunduğu dağın eteğinde Alkoş'un şimâlînde Bahazaniya, ayrıca Musul'un şimâl-i şarkisinde Bâşika (Bâ'aşika, Bâheşike), Yezidî mezarlarının bulunduğu başlıca yerlerdir. 2. Yezidîler, Musul'un garbında 160 km. mesâfede bulunup, çöl ortasındaki dağlar silsilesini teşkil ve vaktiyle Yezidîlerin hürriyet ve istiklâl hareketlerinin dayanak noktasını temsil eden Cebel Sincâr üzerinde yaşarlar. Sincâr'daki reis, Beled Sincâr'da ikâmet ederdi (kalenin resmi için bk. P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, s. 135); daha önceleri ise, Milik (Mirik)'te kalırdı. 3. Dicle'nin şimâl-i şarkisinde Diyarbekir'de; 4. Fırat'ın garbında Halep'te, Kilis ve Gaziantep civârında; 5. Bugünkü Rus Ermenistanı ve Kafkasya (Tiflis civârında)'da yaşarlar. İran'da da bir miktar Yezidî bulunmaktadır.

Sayıları. Asrımızın başlarında takribî olarak 60.000-70.000'dir. Halbuki bir asır önce bu sayı, 120.000-150.000 kişi idi. Osmanlıların son zamanlarında yapılan nüfus sayımı (1912)'na göre, altı vilâyetteki Yezidîlerin sayısı 37.000; 1923'te ise, 264.000 müslümana karşı 18.000 Yezidî gösterilmiştir. 1922-1924 Irak sayımına göre, Yezidîler (1932'de Irakla birleşen Sincâr'ın dışında) 26.257 kişi idi. Nürî, Şayhan ve Sincâr'daki Yezidîlerin sayısını 35.000 olarak gösterir (Menzel, *ayn. esr.*, s. 169). Her halde mübâlâga edilmiş bir değeri dirmeye göre de, şimdi Irak'a bağlanan Sincâr'da 36.000 Yezidî bulunmakta idi (*OM*, XII, 502). İran'daki Yezidîlerin sayısı bir kaç yüzü geçmez.

9 şubat 1897 Rus sayımında Yezidîler 14.726, 1901'de bütün Rusya'da 25.000; 17 kânun I. 1926 Rus sayımında ise, Kafkasya (Tiflis, Erivan)'da Yezidîler 14.522 olarak gösterilir.

Yezidilerin daha önceki toplam sayısına dair, Karcew, *kaḡwāl*'lerin tamamıyla inanılır sözlerine dayanarak doğru bilgi verir (Menzel, *ayn. esr.*, s. 116). Halen Cenûb-i Şarkî Anadolu'da bulunan Yezidilerin sayısı 10.000'i geçmez.

Kabileleri. Yezidilerin, her ne kadar, komşu kabilelerle mutlak olarak ortak hiç bir yönleri ve hiç bir sıhriyetleri yoksa da, tamamıyla Kürtlere benzerler; hattâ kabilcleri arasında iki farklı tipte olanlardan biri, Suriye'de Arap dilinin hâkim olduğu çevrede ikâmet edip, kendilerinin de gelenek hâlinde doğruladıkları gibi, husûsî olarak uzatılmış bir saç ve sakal ile Âsur-Sâmi, diğeri ise, daha çok Indo-Germanik tipidir. Her halde, kendilerinde, ülkenin eski sâkinlerinin izleri hâlâ gözükmemektedir. Onlarda Ermenilere has bir yapıyı inkâr etmek mümkün değildir. Bilhassa saçlarını uzatmaları, dudaklarını, kirpiklerini örten ve burun deliklerinden ve kulaklarından çıkan kıldardan dolayı Türkler onlara *saçlı ve sekiz bıyıklı* lekabını vermişlerdir.

Yezidiler yapı itibarıyla güzel, yakışıklı uzun saçlıdır. Kendilerinde dağlarda yaşamının verdiği bir serbestlik vardır. Kuvvetli bir vücûd yapısına sahiptirler. Örtülü olmayan kadınlarının hatları şaşılacak derecede muntazamdır. Yezidiler vaktiyle bütün saldırılara ve başkalarının şiddet hareketlerine karşı kendilerini savunmuşlardır. Sözlerine sadâkat ve dürüstlükleri, düşmanları tarafından dahi kabûl edilir. Yezidiler, çalışkanlık ve mahâret bakımından dikkat çekecek bir seviyede olup, çiftçi, bahçıvan ve çalışkan hayvan yetiştiricileridir. Bilhassa, diğer Kürtlerin aksine gerek şahıs, gerek evlerinin temizliğine işâret edilmelidir. Teşkilâtları Kürt kabileleri tarzında olup, başlarında bir ağa (*ağa-e ele*) bulunur. Karcew'e göre, kabîle, yaşlılar hey'etine (*ruspiti*) ayrılır. Her âile, her akraba ayrı bir birlik teşkil eder (Kabilenin teşkilâtı, kabîle reislerine verilen vergiler, kendileri tarafından yüklenen angaryalar, halef olma hakkı-büyük oğlana âit ise de, lâayık olma şartıyla sınırlandırılmıştır —, kabilenin yerleşik ve göçebe unsurlarında, pederşâhi teşkilât için bk. Jegiazarow, *Kratkij etnograficeskij oçerok Kurdo, Zapiski*, XIII, Tiflis, 1891; bu makale bütün bilgileri vermektedir: Menzel, *ayn. esr.*, s. 108; ayrıca bk. I. A., mad. KÜRTLER; H. W. Empson, *Cult of the Peacock Angel*, London, 1928; İsyâ Joseph, *Devil worship: The sacred books and traditions of the yezidis*, Boston, 1918).

Tarih. Çeşitli unsurlar arz eden bu halkın, ilk zuhurları ve eski tarihleri tamamıyla karanlıktır. Mukaddes addettikleri kitaplarında kendileri ile ilgili tarihî bilgiler için aş. bk.

Layar'ın baş şeyhden naklettiği kayıtlara göre, Yezidilerin kendilerine has bir tarihleri olup, M.s. 292 yılından başlar; bu tarih Mani'nin ölüm tarihi (276) ile kolayca bağdaştırılabilir. Ancak, bu hu-

susta yeterli bilgi bulunmadığı için verilen bu ifadenin doğruluğu şüphelidir.

Halife Yazid b. Mu'aviya (saltanatı: 60-64=680-683)'nin Yezidilik'te oynadığı rol bilinmemektedir. Yezidilerin daha önce verilen isimlerinin, tarihteki zuhurları ile doğrudan doğruya hiçbir ilgisi yoktur. Bununla beraber Guidi, şimdiye kadarki Avrupa bilginlerinin kanâatlerinin aksine, Yezidiliğin, Yezid'le olan ilgilerinden şüphe edilemeyeceğini açıklamaktadır. Bu sebeple, o, Yezidilerin, islâm din âlimlerinin de dâima ifade ettikleri gibi, eski müslümanlardan oldukları görüşünü kabûl eder.

Yezidilerin görüşüne göre, Yazid, Yezidiliğin gerçek kurucusu değil, Âdem'in tek oğlu olan Şâhid b. Carrâh tarafından kurulan kendine has fırkanın onarıcısı ve canlandırıcısıdır. Efsâneye göre, Yazid Suriye'de, kendisini münhasıran bugün adını taşıyan fırkaya hasretmek üzere müslümanlığı bıraktı. Suriye, Irak ve Kürd hareketi ile ilgili tarihî ilişkiler, inkâr edilemez. Halep yakınında bu gün de Kürtçe konuşan Yezidi köyleri vardır. Yazid, tenâsuh yoluyla, her zaman dünyaya dönecek olan Şayh 'Adî oldu. *Maşhaf*, XV'te, sâdece Tanrı'nın Suriye'den Lâleş'e gönderdiği 'Adî adı olup, Yazid adı bulunmamaktadır.

Halife Yazid ile ilgili güçlükler, Şahrîstânî (469-548=1071-1153)'nin, *Kitâb al-milal va nihâl*'inde 'de geçen bir kayda dayanılarak, Yezidiler Yazid b. Unaysa'nın müridleri olarak gösterilmek suretiyle ortadan kaldırılmaya çalışıldı; zirâ, Yezidiye'nin Yazid b. Unaysa tarafından kurulan Obazi'ye fırkası için İran'dan bir peygamber beklenmekte idi. Ancak güçlük bununla da ortadan kalkmamıştır.

Yezidilerin, millî velîsi olarak, bütün islâm dünyasında, çok tanınan 'Adî b. Musâfir [b. bk.] gibi birini Şayh şüfi olarak seçebilmeleri, bundan daha az garip değildir; zirâ yazılarında görüldüğü üzere sünnet olan 'Adî b. Musâfir gibi şüfi bir şeyhin gerçekte islâmiyete tamamıyla yabancı olan Yezidilik fırkasını kurması düşünülemez. Islâmî bir şüfi tarikatinin, Yezidilik kadar, bozulup islâmiyetten uzak bir fırka haline gelmesi, imkânsız görünmektedir.

Her halde Yezidilik hareketi, Suriye'deki Emevîler devrinde doğmuştur. Aralarında yaşamaya devam eden geleneğe göre, onlar, Timur devrinde XIV. asrın sonunda Basra ve aşağı Fırat'tan gelip, yavaş yavaş XV. asırdan önce işgal ettikleri Sincâr'a ve Kürdistan'a kadar ilerlemiş ve orada Kürtleşmişlerdir.

Yezidiler, müslümanlara karşı, mukaddes iddia ettikleri kitapları ile övünmemişlerdir. Onlar *ahl al-kitâb*'dan da sayılmamışlardır. Yezidiler son çağa kadar, kendi adları dolayısıyla, nefret edilen halife Yazid'le ilgili gösterilmiş ve islâmın Râfizileri olarak damgalanmışlardır.

Bu sebepler ve iktidar yoluyla, çıkarılan fetvâlar

üzerine, Yezidilerin bulundukları sâha, *dâr al-harb* olarak ilân edilmiş ve onların yok edilmeleri, servetlerinin müsâderesi, kanunî ve dinî bir vazife sayılmıştır. Bu meyanda Yezidi Şayh'i 'Abd Allâh al-Rubtaki (?) hakkında Şaraf al-Dîn tarafından verilmiş olan 746 (1159) tarihli *fetvâ* ile 'Abd al-Salâm ve Muhammed al-Barîklâ'i al-Kurdi'nin *fetvâsı* gibi bir çokları bölgede ihtidâlar da sağlamıştır.

Bu arada Yezidilerin asırlar boyunca kendi inanışlarından vazgeçmemiş olmaları dikkati çeker.

Dil. Yezidilerin dili hemen hemen Farsça'ya yakın bir dildir. Bununla beraber bu dil büyük farklılıklar göstermekte olup, birbirlerini anlayabilmek için çok defa başka bir yardımcı dile ihtiyaç duyarlar. Nitekim Türkiye'nin değişik bölgelerindeki Yezidiler, birbirlerini ancak Türkçe'nin yardımı ile anlayabilmektedirler (Wagner). Farklı dine sahip olmaları neticesinde, Kürtlerden kesin şekilde ayrı bir grup teşkil etmişlerdir. Sincâr Yezidileri, Arapça da konuşur. Yezidilerden hiç olmazsa bir kısmının önceleri Arapça konuşmuş olmaları ve ananelerini aldıkları Suriye ve Bâbil'den göç etmiş oldukları faraziyesi de bütünüyle reddedilmez.

Dinleri. Onların, galiba, eski putperestlik (fakat güneşe ve aya tapmaksızın) İran-Zerdüş (İran dualizminin yankısı), ayrıca, Mânî dininin (İran mârifeti), Yahudi (beslenme ile ilgili hükümler), hristiyan husûsiyetleri bilhassa Nasturî (vaf-tiz, bir nevi İsa'nın etini ve kanını temsil etmek üzere yapılan takdis âyini, ekmeği bölme, evlenmelerde hristiyan kiliselerini ziyaret, şarap içme müsâadesi), bundan başka islâmî (sünnet, oruç, kurban, hac, mezarlar üzerinde islâmî kitâbeler), Süfi-Râfizî (mezhebin gizli vasfı, vecd, birçok şüfi şeyhe saygı), Sâbiî (tenâsuh) ve Şamanî (görmme, rüya tâbiri ve danslar) unsurları ihtivâ eden garib bağdaştırıcı dinlerinin menşee ve gelişmesi tam olarak henüz izâh edilememiştir.

Mukaddes kitapları. Bütün ibâdetlerinde, konuşma dili kullanılmaktadır. Yaradılıştan önce mevcud oldukları ve orijinal nüshalardan öğrendikleri iddiâ edilen mukaddes iki kitablarının Arapça oldukları çok daha dikkat çekicidir; oysa râhip ve kavvallerinin bâzıları biraz Arapça bilirler. Bu kitaplar, *Kitâb al-Cilva* [b. bk.] (Kitâb-i celve) "tecelli kitabı" ile *Maşhaf Rêş* (Kara kitap)'tır. "Kara" saygıya değer bir mefhum olarak görülmektedir. Bunlardan birincisi, Melek Tâvus'un yanından, sonradan, Yezidilerin kurtuluşu için bizzat onun tarafından indirilmiş olup, bir mukaddime ve beş bölümden ibârettir. Bu bölümlerin I.'sinde, 13 madde olup, Tâvus Melek'in ezelde ve hâlen var ve vazifesinin insanları ıslah ve bir sıkıntı hâlinde onlara her zaman yardımcı olduğunu; II. bölüm, 10 madde olup, bu maddelerde Melek Tâvus'un insanları istediği şekilde cezalandırıp, mü-

kâfatlandırdığını, Arz'ın altına ve üstüne hükmettiğini, sâdece kendi emirlerini yerine getirmek gerektiği ifade edilmektedir. 8 maddeden teşekkül eden III. bölümünde ise, bütün bilgileri, sevdiklerine kitap olmadan verdiği, yer, gök ve denizdeki bütün mahlukâtın kendi hâkimiyeti altında olduğu, yer altındaki bütün defineleri bildiği anlatılır. 9 maddeden meydana gelen IV. bölümde, haklarını başka ilâhlara vermeyeceğini, müslüman, yahudi ve hristiyanların, onun inançlarından kendilerine uygun düşenlerini alıp, diğerlerini bozdukları ifade edilir. V. bölüm ise, 4 maddeden ibâret olup, burada şahsına ve resmine saygıda bulunulması ve kendi inançlarının ve eşyanın olduğu gibi korunması emredilir (tafsilât için bk. S. Damluci, *al-Yazidiya*, Bağdad, 1949, s. 121). Semâvî olarak kabûl edilen *Kitâb-ı Cilva*'ya mukabil *Maşhaf-ı Rêş*, yeryüzüne âit bir kitap olup, Yezidilere dair geçmiş vakalar ile Yezidilik âdabını içine alır (Damluci, *ayn. esr.*, s. 115).

Onların kutsal kitapları gözden geçirilince, belirli bir hayal kırıklığına düşmemek mümkün değildir. Şayh 'Adî [b. bk.]'yi övmek üzere Arapça olarak yazılan ve ilâhiyat bakımından büyük bir değer taşıyan 80 beyitlik bir ilâhi onlarca, bir nevi mukaddes kitap sayılır.

Yezidilikte, Yezidilerin, çok doğru gözükmeyen şimdiye kadar muhafaza edilmiş olması gereken eski Zerdüştiliğin bakiyesinin gerçekten kalıp kalmadığı bilinmemektedir. Aynı şekilde bununla ilgili mefhumların zamanla, yabancı unsurların kabûlü neticesinde tamamıyla değişip değişmediği veya Yezidilerin, eski Mânî'ler veya son Nasturî ve Yakubiler veyahutta Suriye'nin, Sincâr'da kalıp tecrid edilmiş bulunan islâmî veya diğer düşünceler etkisinde kalmış topluluklarından olup olmadıkları belli değildir.

Spiro'ya göre, Yezidilik, Âsurlu, İranlı, hristiyan ve müslüman unsurlarıyla karışmış bir Maniheizm'den doğmuştur. Her halde, İran unsuru, büyük bir rol oynar ve galiba hattâ bir çok bakımlardan hristiyanlık ve daha çok islâmiyete yaklaşan Yezidi akidesinin başlıca temelini teşkil eder.

Asıl akidede, galiba altı ikinci derecedeki Tanrı, tamamıyla kaybolmakta ve yerlerini Tanrı ve Melek Tâvus arasındaki ikilik almaktadır. Tanrı dünyanın koruyucusu değil, sâdece yaratıcısıdır; O, faâl değildir ve dünya ile ilgilenmez. Tanrı irâdesinin faâl ve yürütücü uzvu, Melek Tâvus olup, galiba tenâsuh sayesinde, Tanrılaşmasına söz verilmiş olan Şayh 'Adî ile bir birlik teşkil etmektedir. Melek Tâvus, Tanrı'nın ikinci şahsiyeti olup, onun faâl sûretidir. Tanrı ile bir, çözülmez bir şekilde Tanrı'ya bağlıdır. Bu mânâda Yezidiler tek Tanrılıdır. Ancak, Tanrı ile insan arasında vâsıta olarak hizmet gören yarı ilâh veya ilâhlar bulunur.

Horten'e göre, Yezidilerin dini, aydınlığın saf

bir inancı olup, eski İranlıların ikili sisteminin bir zaferini temsil eder. Melek Tâvus, kötülük ilkesi değil, aksine, mutlak bir şekilde, dünyadaki ilâhî nizâmın zarûrî olan bir parçası ve kötülüğün enfûsiliği ve izâfililiğinin tam bir anlayış içinde zarûrî olarak tanınmasının inkârıdır.

Melek Tâvus, bir iyilik Tanrısı'dır. Yezidilik, Şeytan (= Melek Tâvus)'a hiç bir saygı göstermez. Efsâneye göre, ona yeniden tövbe etmesi sebebiyle, Tanrı tarafından bağışlanan gözden düşmüş bir melek olarak bakarlar. Yezidiler, açık bir şekilde bizim anladığımız mânada, ne cehennem ve şeytana, ne de kötülük ilkesinin bir timsali olması gereken cehennem azâbına inanır. Kötülük, inkâr edilir. Efsâneye göre, Melek Tâvus'un cehennemde 7.000 yıl tövbe göz yaşlarıyla doldurduğu yedi testi ile cehennem ateşi söndürülmüştür. Bu kurtuluş nazariyesi ile cehennemden yenilmesinin Yezidi efsânelerinde farklı şekilleri vardır. Ebedî cehennem var olmadığına dair görüşe, sürekli doğuşlarla tedricî bir temizlenmeyi mümkün kılan tenâsuhun varlığına inanış tekabül eder. Melek Tâvus (=şeytan)'un adının Tanrı adı olarak söylenmesi kesinlikle yasaktır (iman bölümü, 5. mad.). Beyaz inci mâhiyet itibârı ile totem "Tâvus" la aynıdır. Tâvus sözde eti bozulmadığı için, Güneş ve ölümsüzlüğün timsali olarak eski hristiyan ve diğer dinlerde de rol oynar. Yezidilerin yaratılış efsânesine göre, bir rivâyette, Tanrı kâinatı yaratmak isteyince, kendi ezeli ve ebedî nûrundan beyaz bir inci yarattı. Onu bir papağanın sırtına yerleştirdi. İnci, papağanın sırtında kırk bin yıl kaldıktan sonra, Tanrı, inciyi seslenince, inci ikiye ayrılıp içinden bu dünya çıktı. Döküntülerinden ise, nehirler ve denizler meydana geldi (S. Damluci, *ayn. esr.*, s. 2). Başka bir rivâyete göre ise, beyaz inciden alınan iki parça ile güneş ve ay yaratılmıştır (E. B. Şapolyo, *Mezhepler ve tarikatlar tarihi*, s. 372-380).

Chwolsohn ve Lidzbarski'nin, Tâvus'un Bâbil-Âsur ilâhı Tamûz (Aramî dilde Tamûzâ: ܛܡܘܙ = ܛܡܘܙ = ܛܡܘܙ) adına tekabül ettiğine dair farâziyeleri, dayanaksızdır. Yezidiliğin ilâh Tamûz'la hiç bir ilgisi yoktur. Aynı şekilde Tâ'ûs=0906 doğru değildir. Buna karşılık Tâvus Tâ'ûs doğru olabilir.

Melek Tâvus'un horoz veya Tâvus olarak kuş şeklinde temsil edilmesinin menşei ve tabiatı meselesi, henüz çözümlenmemiştir.

Sancak: Yezidilik, en açık ifâdesini, tunçtan veya demirden yapılmış tâvus kuşu şeklinde, bir kısmı tamamıyla san'at değeri olmayan, diğerleri İran yapımı çok güzel şekillerden ibâret olan *sancağ* (Yezidilerce *sıncağ*, cem'i *sanâciğ*)'da bulur. Bunların resimleri, Layard, Menant, Gueriot, Isya Joseph, *Anthropos*, VI, Empson, Husni v.b. da bulunur.

Dünyanın yaratılışında yer alan yedi meleğin sayısına göre yedi sancak vardır; bu sancaklar, tenâ-

suh sayesinde Tanrı mertebesine yükselmiş bulunan şu şahsiyetlerin adlarını taşırlar: Dâvûd, Şayh Şams al-Dîn, Yazid (b. Mu'aviya), Şayh 'Adî, Şayh Hasan al-Başrî ve Mansûr (al-Hallâc). Bu sonuncusu en eski *sancağ* olarak telâkki edilir ve 308 kg. ağırlığında olup, *Sancağ*'ların halifesi adını alır. Onun, dâima Şayh 'Adî'nin mezarı yanında kaldığı ileri sürülür. 7. *sancağ* bütün listelerde eksiktir. İzday *sancağ*'ının adı, yukarıda zikredilmiştir.

Altı sancak, her yıl, Yezidilerin hâkim oldukları muhtelif bölgelerde dolaştırılır: 1. yılda üç defa, Musul ve Şayhân; 2. iki defa Sincâr ve Elcezire; 3. Bir defa Haleb; 4. bir defa Diyarbekir; 5. bir defa Takrit, Sâmarrâ v.b.; 6. bir defa Nusaybin Bayezid, Van ve Kafkasya'da dolaştırılan *sancağ*'lar, *kavvâl*'ler ve *Koçak*'lar tarafından gösterişsiz kılıflarından alınarak tehlikeli yolculukta taşınırlar. Kaybolma hâlinde, derhal yerlerine yenileri konulur. Onlar, Şayh 'Adî'deki *Hazinet al-Rahmân*'da muhâfaza olunurlar.

Burada, mukaddes mahallin giriş kapısının sağındaki dik duvar üzerine çizilmiş insan boyundaki siyah yılan zikredilmelidir. Aynı duvarda kazınmış her türlü garip şekiller bulunur: halkalar, hançerler, bir tür garip haçlı sopa veya yedi kollu bir asâ, eller, kaşıklar, çengelli çubuklar ve taraklar. Hacılar için vâdinin her tarafına serpiştirilmiş küçük evlerin duvarlarında da münferid olarak aynı işaretler bulunduğu göre, bunlar muhtemelen, âile veya kabilelerin âlâmetleridir. Asrımızın başlarında Sincâr'daki emirlerin, iktidar için kendilerine sağlam gelir te'min eden bir sancak elde etmek üzere mücadelede bulundukları göze çarpmaktadır.

Yezidilerin üstün yaratılma düşüncesi dikkat çekicidir. Onlar, içinde Âdem'le üstünlük kavgası yapan Havva'nın tohumu bulunan testinin, sâdece bit hasıl ettiği halde, kendilerinin Âdem'in dokuz ay kapalı bir testi içinde bulunan tohumundan doğan bir çocuk (Şahid b. Cayyâr) veya ikizlerden birinden geldiklerine kanidirlar. Buna, aynı zamanda, onların Âdem ve Havva'nın soyundan gelen diğer insanlarla karışmalarına müsâade etmeyen Yezidilerin kanâatlerini eklemek lâzımdır. Ancak Yezidi olmak için Yezidi olarak doğmak gerekir. Dışa karşı bu kesin tecerrüd, içte, katı bir kast teşkilâtı tarafından pekiştirilmiştir.

Bir Yezidi için en korkunç cezâ, mensup olduğu toplumdan atılmaktır; zirâ ruhunun kaderi de bu âkibete bağlıdır. Bu şekilde haram kabul edilen (*Tahrîm*) Yezidi bütün haklarını kaybetmiş sayılır, hattâ karısı ve çocukları da onu reddederler. Lânetlenen bir din adamı ise, sakalı kesilerek menfur ilân edilir ve Şayh 'Adî'nin türbesine götürülerek hırkası alındığı gibi malı da müsâdere edilir. Bir nevi aforoz olan bu âdeti, hristiyanlığa bağlamak isteyenler olduğu gibi, bunu Peygamber'in Tebûk seferinden sonra cihâda katılmayan üç müslümana

karşı takındığı tutuma bağlayanlar da vardır (S. Damluci, *ayn. esr.*, s. 65).

Ahlâkî, dinî ameller, komşularının bütün karalamalarına rağmen Yezidiler, gerçekte, komşuları olan hristiyan ve müslümanlardan daha farklı bir seviyededirler.

Gerçekte galiba Yezidilerin batıl inançları, etraflarına çizilip, yemine zorlanabilecekleri bir vâsta olan dâireyi atlamadır (krş. Goldziher, *Zauberkreise, kuhn-Festschrift* ve *ZDMG*, LXX (1916)).

Yezidiler, güneş doğarken ve batarken ona doğru yönelir ve birkaç duâ okurlar. Bu duâlar, Yezidilerin bulunduğu yerlere göre değişir.

Namaz kılacak olan Yezidi, güneş doğunca veya batınca ona doğru yönelir ve üç defa rûkûa varır. Bu arada birkaç duâ da okur ve namazı tamamlamış olur. Bu ibâdet gayet gizli yapılır. Şayet bir Yezidi ibâdet ederken bir emr-i vâki karşısında kalırsa veya başka bir din sâliki görecektse olursa, bu gizliliği muhâfaza etmek için rûkûa varmaz; sâdece avuncunun içini güneş ışığına tutarak elini ağzına götürür, yâni öper. Yezidi duâları dört tanedir: 1. Sabah duâsı: Arapça Kürtçe karışımı uzun bir duâdır. 2. Evger duâsı: Bu duâ, diğerinden daha uzun olup yine sabahları okunur. 3. Güneş batışı duâsı: 53 duâdan meydana gelen bu duâya güneş duâsı da derler. Güneş battığı sırada bu duâ okunur. 4. Akşam duâsı: Buna şehâdet duâsı da derler. Yatağa girince okunur ('Abd al-Razzağ al-Hasanî, *ayn. esr.*, s. 52). Bu dua, hristiyan ve müslümanların Allah'ı ile aynı tasavvur edilen Melek Tâvus'a yapıp, yedi ilâhî melege hitab edilir. Yezidilerin güneş ve aya taptıklarına dair yanlış telâkki, yüce Tanrı (Melek Tâvus)'nın "Ay ve karanlığın efendisi" ve "güneş ve aydınlığın efendisi" olarak gösterilmesinin neticesidir (imânın itirafı, mad. 3).

Yezidilerde iki çeşit oruç vardır: 1. Umûmî oruç, 2. Husûsî oruç, umûmî oruca Yezid orucu da denir. Bu oruç eylûlün 3 ile 5. günleri arasında tutulur. Yezidi inancına göre Allah kutsal kitapta üç gün oruç tutulmasını emretmiştir. Yine bu inanca göre, Kürtçe yazılan *sé* (س), yâni üç kelimesini, yabancılar yanlış olarak *sî* (سى), yâni otuz olarak anlamışlardır ('Abd al-Razzağ al-Hasanî, *ayn. esr.*, s. 55) Yezidiler, *Kur'ân*'ı *Kerim*'deki "Her iyilik işleyene on karşılık verilir" âyetine dayanarak, tuttukları üç günlük orucun Allah indinde otuz olarak kabul olunacağına inanırlar.

Husûsî oruç ise, seksen gündür. Bu orucu din adamları tutar. Kânun I. 'un yirmi gününü tuttuktan sonra, temmuz ayının 20. gününden itibaren yirmi gün daha tutarlar. Arkasından Şayh 'Adî'nin türbesine giderek orada da üç gün oruç tuttuktan sonra dönüşlerinde oruçlarını seksene tamamlarlar. Yezidiler iftar sofralarında şarap bulundururlar ('Abd al-Razzağ al-Hasanî, *ayn. esr.*, s. 55).

Yezidi din kitabına göre, dinlenme günü cumartesi olup, çarşamba dinî bayramdır. Yılda bir veya üç defa, Yezidi köyleri, sancaklar tarafından tanınalı bir şekilde ziyaret edilir.

Yıllık hac. Yunan-Julian takvimine göre 15-20 eylül arasında Şayh 'Adî'nin türbesine yapılan hac, kesin hükümlü dinî bir vazifedir. Mukaddes makama yapılan bu hac, Yezidilerin millî ve dinî tecerrüdlerinin başlıca ifâdesidir. Bu hac, Lâliş vâdisinde etrafı meşe ve palamut ağaçları ile çevrili bir dağ eteğinde bulunan (S. Damluci, *ayn. esr.*, s. 202) Şayh 'Adî'nin mâbedini ziyaret için yapılır. Mâbede varmadan önce Sırat köprüsü denilen bir köprüden geçilir. Tepeye doğru giden yol bitince mâbedin dehlizine varılır. Bundan biraz sonra solda esas kubbe ve bunun tepesinde de altından yapılmış bir hilâl bulunur. Kubbenin sağındaki odanın kapısının alınlığında *Âyat al-kursî* yazılıdır. Kaynağı bu odanın içinde bulunan çeşmenin suyu, yavaş yavaş *Havzat al-Kabîr* denilen bir havuza akar; Yezidilerce *Kani-ya spi* ("beyaz çeşme") denilen bu çeşmedir. Yezidiler *zamzam* adını verdikleri bu su ile çocuklarını vaftiz ederler. Onlar, dışarıya çıkarılması yasak olan bu sudan hayvanlarını da sularlar.

Bu hac merâsimi, nehirde yıkanma, sancakların yıkanıp vaftiz edilmeleri, alayla müzik (flüt, davul, dümbelek), ilâhiler, râhiplerin sûfi zikir ve şamanist temrinlerini andıran dansları ve heyecanlı şarkılarla bütün mukaddes mezarlarda yüzlerce susam yağı lambasının yakılmasıyla, kurban dağıtımı ve husûsî yemekler (*harise, sevîk*), kurban edilen bir öküz (*kaldâş*)'ün pişirilmesiyle kutlanır. Akide için önemli olan şey, Şayh 'Adî'yi hayırla anma (duâ etme), yâni, azizin türbesinden alınan toprak veya kilden küçük bir çörek ile canlılar ve ölümlerin vaftizi için de, sancak'ın vaftiz edildiği sudan alınan takdis edilmiş bir parça sudur. Küçük kil veya toprak çörekler, tılsım, ilaç ve ölmek üzere bulunanlara yedirilen kutsal ekmecek olarak kullanılır.

Görgü şahitlerinin hepsi, mukaddes makamın avlusunda yapılan bütün bu törenlerin kutsallığı ve yüksek değerini doğrulamakta birleşirler. Hiç bir yabancı, mukaddes makamın içinde yapıp galiba bir kısmını da mukaddes kitapların yüksek sesle okunması teşkil eden âyinlerde bulunmamıştır.

Mukaddes makamın civârında, etrafı duvarla çevrili olup, hastalar tarafından ziyaret edilen ağaçlar arasında saygı gösterilen dut ağaçları da vardır. Bu ağaçlara şabis isimleri verilmiştir. İsteğe bağlı hac ziyaretleri, birkaç veliye, bilhassa, Şayh şüfîlere yapılır.

En büyük bayram olan *Yeni yıl* bayramı, *sar-i sâl, sarsall, sarsaliya*, Harranlılarda olduğu gibi, 1 nisan çarşamba günü Şayh 'Adî'nin mezarı başında müziksiz olarak pek muhteşem bir şekilde kutlanır. Bu tören, Âsurluların Zagnuk bayramına

bağlanmaya çalışılmıştır. Kapıların üzerindeki kırımızı çiçekler, çok büyük bir rol oynar.

Mecburî bir müesseseye olan âhiret kardeşliği (her Yezîdî için bir âhiret kardeşi ile bir âhiret bacısı olması gerekir), her defasında el öpmeyi ve ölüm saatinde yardımcı emreder; şarkta giyilen diğer gömleklerden farklı olarak dâima arkadan düğmelenen yeni bir gömleğin yakası mutlaka âhiret bacısı tarafından açılmalıdır.

Evlenmede bilhassa iç evlenmede kesin şart koşan ilke ve kast sisteminin sınırlandırılması müşâhede edilir. Birden çok kadın alma hakkına sâhip olan emîr dışında, evlenme umûmî teâmüle göre tek kadınla evlilik (ancak, başka bir iddiaya göre, dört kadınla evlenmek câizdir. Emîr için sınırlandırma da yoktur). Bu, şeyh veya işin ehli pîr tarafından bir ekmeğin ikiye bölünüp bir parçasının geline, diğerinin güveye verilmesi ile yerine getirilen merâsimler ve satın alma sûretiyle yapılan bir evliliştir. Gelin, kırmızı elbise giyip, yolu üzerinde bulunan hristiyan kiliseleri de dâhil bütün mâbedleri ziyaret etmek mecburiyetindedir. Güvey, eve girişte, itâatinin bir remzi olarak kıza bir taşla vurur. Bu arada davul ve kavallar da gereklidir. Bâzı yerlerde eski kız kaçırma âdeti de vardır. Ancak, bu âdet bugün yasak edilmiştir.

Vaktiyle zina ölümlerle cezalandırılırdı. Boşanabilmek için üç kişinin şahitliği gereklidir. Dul, altı defa evlenebilir. Bir Yezîdî altı aydan fazla gurbette kalmırsa, karısından boşanmış olur ve artık başka bir Yezîdî kadınla evlenemez. Karısını boşamak isteyen Yezîdî, karısına üç defa "sen benim şeyhim veya pîrimsin" demekle onu boşanmış olur. Bu arada kadının da kocasını boşama hakkı vardır. Karısının kendisini boşayacağından korkan erkek, son zamanlarda resmî nikâh yaptırmaya başlamıştır. Ancak her ikisi birlikte boşanmaya karar verilerse, bu işi şeyh huzurunda gerçekleştirirler.

Kendine has bir şey de, bir şeyh ve pîrin çocuğu, doğumunun ilk haftasında, mukaddes makamın karanlık kubbesi altındaki zemzem'e üç defa daldırmak sûretiyle yapılan vaftizdir. Dışarda yaşayan Yezîdîler için, kavvâller tarafından getirilen vaftiz suyu kullanılır.

Sünnet, daha az mecburî olup, vaftizden kısa bir süre sonra yapılır. Bâzı Yezîdî kabilelerinde, her halde askerlikten kaçmak için eskiden bu âdetin kalktığı görülür.

Gömme merâsimleri, ölü, yüksek sesle salavât getirilerek, âhiret kardeşinin huzurunda Yezîdî şeyhi tarafından yıkanır; ancak ölüye abdest aldırılmaz. Gömme merâsimleri gariptir: Ölü ölmez, ceset, kolları çapraz vaziyette şarka doğru gömülür. Asil kişilerde ölümler elbisesi ağaçtan yapılmış kaba bir şekle giydirilip, üç gün süre ile alay hâlinde, müzikle birlikte dolaştırılır. Mezar, mâtemliler tarafından müteaddit defa ziyaret edilir. Ölümü-

nün 3., 7. ve 40. gün ile yıl dönümünde anma törenleri yapılır. Ölümünden sonra, bir din adamı veya bir *hoşak* tarafından görülen rüyanın yorumu ile, ölenin ruhunun yeniden doğması mes'elesi çözülmeye çalışılır.

Kan gütmeye âdeti, biraz hafiflemiş bir şekilde, bugün de vardır.

Ruhânî yapı, gerçekte, küçük ve bölünmüş olmakla birlikte çok kuvvetli bir şekilde teşkilatlanmış olan Yezîdî halkının yapısı, tamamıyla dinidir. Yezîdîler bir birinden çok farklı iki gruba bölünür: I. Mürîdler. Mevki veya zenginliğe bakılmaksızın büyük bir kast teşkil ederler. Bu kastın üyeleri, avamla asil emîrlere bölünmüş olmasına rağmen, esas itibâriyle ilke bakımından aralarında bir fark yoktur; o kadar ki aralarında sık sık evlenmelere bile müsâade edilir. Her Yezîdî, her gün elini öpmek, yanında şarpla orucunu bozmak ve kendisi için, menâsik ile ilgili türlü işlerini yerine getirmek mecburiyetinde olduğu bir şeyh veya pîrin mürîdidir. Âhiret kardeşliği için bk.

II. Ruhânîler, *ruhân*, *kahane*. bunlara olağanüstü saygı gösterilir. Ruhânî adayına sakalını kesmek ve kısaltmak yasaktır. Râhipler, hizmet bakımından altı sınıftan teşekkül eder. Bir kasttan diğerine geçmek ve farklı kastların üyeleri arasında evlenmeler yasaktır. Bir mürîdin râhipler sınıfına veya mürîdliğe geçmesi çok daha imkânsızdır. Bu katılık bir itikad mes'elesidir. Zîrâ Yezîdîler, mezheplerinin saflığını bu inanışa dayarlar. Her biri, doğduğu kast içinde yaşamak ve ölmek mecburiyetindedir. Bâzı hallerde, ruhânîlik irsi olarak kadınlara da geçebilir.

Ruhânîlar, aşağıdaki sınıflara ayrılırlar: 1. *Şayh*'ler, hepsi sâdece beş âileden gelir ve Şayh 'Adî'nin mürîdlerinden veya kardeşlerinin soyundan olmaları gerekir; elbiseleri beyaz olup, siyah bir sarık sararlar. Vücutlarına kırmızı, sarı veya portakal rengi bir örtü sarırlar. Şeyhlerin evleri, esâsen eksik olan mâbetlerin yerini alır.

2. *Pîrler*, daha az asil bir menşeden gelen ruhânîlerdir. Elbiseleri siyah olup, başlarında siyah veya kırmızı tüylü sarık bulunur.

Şeyhler ve pîrler, gerçek din adamları ve ruhânî reislerdir. Onlar, şahsî dokunulmazlık ve muhtelif şereflik haklarından yararlanırlar. Vazifeleri, cemâatlerini, iyiye teşvik ve kötünden uzak tutmaktır. Onlar, dinî vazifelerini, bayram günlerinde, oruçlar, evlenme, vaftiz, sünnetler, hastalıklar (mukaddes toprak uygulamasıyla tedâvi), ölüm, kehânet ve zekât (*zikât*)'ını aldıkları bütün vazifeler vesilesiyle yerine getirirler.

Okuma yazma hakkına sâdece Hasan al-Başri'nin soyundan geldiği iddia edilen "molla" veya "imâm" sâhiptir.

Vaktiyle, emniyet bakımından Sincâr'da bulunan mukaddes kitapları koruma vazifesi de ona âitti.

Kendilerini lâdîni yapar korkusuyla yazı yazmak âdeti alelâde Yezîdîlere, alışla geldiği üzere sert bir şekilde yasak edilmiştir. Zîrâ, *Maşhaf*, XXXI'e göre, bizzat Tanrı hilkatı yazı ile yaratmıştır.

3. *Fakîrler* veya *karabaşlar*, başlıkları siyah olduğundan dolayı şeyhler ve pîrlerden oluşan, bir çeşit ihtiyarî kardeşliktir. Bunlar, *kâk* ("üstad") denilen ve Halep'te ikâmet edip, Yazîd *sancak*ının gelirleri kendisine âit olan bir tarikat reisinin emri altında bulunurlar. Kıldan gömlekleri ve aynı zamanda kırmızısı da bulunan sarıkları siyahtır. Bunlar sadaka ile yaşar, mutavassıt ve barış sağlayıcı olarak rol oynarlar. Bir fakir yüksek bir *amîr*'in yerine geçebilir. Fakirler dünyevî zevklerden kaçınırlar.

Aynı zamanda, başlarında *kabana* adını taşıyan ve *fakraya* denilen kadınlardan müteşekkil bir derneğin de mevcut olduğu söylenir.

4. *Kavvâl*'lar, Ruhânîlere hizmet edecek nitelikte şarkıcılar. Denildiğine göre, elli kişilik bir dinî müzik grubu olup, ilâhiler söyleyerek, flüt, davul ve dümbel çalmak sûretiyle, bütün dinî bayramlara katılırlar. Onlar ayrıca, yüksek şeyh ve emîre hizmet ederler; muhtemelen tapınılan *sancak*'ların kiracıları olup, bu sancaklar için yıllık bir meblağ (Birinci Cihan Savaşı'ndan önce 6.000 Türk lirası) öderler. Onlar, bu sancaklarla, imanı kuvvetlendirmek, Yezîdî birliğini sağlamak ve sadaka toplamak üzere, sıra ile muhtelif Yezîdî sâhalarında, bayramlara rastlayan geziler tertip ederler. Şayh 'Adî'nin türbesinden getirilen toprak kürecikler ve takdis edilmiş suyla dinî ticâret yaparlar. Emîr adına toplanan gelirin yarısı 'Adî'nin türbesine, dörtte biri emîre, son dörtte biri ise, *kavvâl*'lara düşer.

Kavvâl'lar, beyaz, bâzan da alacalı bir elbise giyer ve siyah bir sarık taşırlar. Yezîdîlerin çoğu takdis etmek üzere yeni elbiselerini uzun bir süre kavvallere terketmeyi övünülecek bir hizmet telâkkî ederler.

5. *Köçekler* (sayıları 30 ile 300 arasında değişir), oyunculardan ibâret olup, Şayh 'Adî'nin türbesi yanında hizmet eder ve kavvallara yardımcı olarak, gezilerde köylerde sancakları taşırlar, bayramlarda uzun çözümlü saçları ve korkunç bir cezbe içinde oynarlar.

Bu köçekleri, zaman zaman bir nevi mehdî olarak ortaya çıkan aynı adlı köçeklerle karıştırmamak gerekir; bu ikinci gruptan olanlar bilhassa Yezîdîlerin göçebe kabilelerinden olup, düş yorumlayan kendinden geçen ve gördükleri hayallerle ekseriya çevrelerine te'sir etmeye çalışan ve dinî rehber olmaya çağrıldıklarına inanan dindar hayalperestlerdir. Kuraklık ve kıtlık vakitlerinde, yağmur yağdırmaya çalışır, savaşlarda eski peygamberler gibi halkını coşturup idâreyi ele almaya gayret ederlerdi. Onlar bu maksatla, Şayh 'Adî'nin yeniden doğmak sûretiyle birgün zuhûr edeceği inançından faydalanırlar,

Bu sebepten dolayı, onlar sâdece Türk idâresi tarafından değil, bizzat Yezîdî reisleri tarafından da şiddetle tâkib edilmişlerdir.

6. *En aşığı tabakadaki ruhânîler*, *avhân* veya *avân* (çömez) ve *gûlâm-e ocah-e Şâh* 'Adî (Şayh 'Adî)'nin türbesinin hizmetçileri olup, 1. *ferrâş* (yağ kandilleri bakımı ile yükümlü kişi) ve 4 ilâ 5 şâviş (çavuş): Türbeye hizmet eden kapı bekçisi. Bununla beraber her Yezîdî köyünde, nizâmı koruyan bir şâviş vardır. Türbenin hizmetçilerinin başı Merke'li bir *ihtiyar*'dır (Menzel, *ayn. esr.*, s. 147, not 1). Dinî kuruluşun zirvesini, biri dinî, diğeri dünya işlerine bakan iki reis teşkil eder: 1. *En üstün şayh*, *Mir-i Şayhân* olup, basma kalıp bir tarzda *Şayh nâşir* olarak adlandırılmıştır. Denildiğine göre o, Hasan al-Başri'nin veya Şayh 'Adî'nin bir kardeşinin soyundan gelmiş olup, Lâlis'te ikâmet etmiştir. O, en yüksek şeref mevkiini işgal ve şahsında en yüksek mânevî iktidârı temsil eder. O, dinî mes'elelerde hiç yanılmaz: mukaddes yazıları en iyi o bilir ve tefsîr eder. Tek başına şer'î kararlar ve kabîlenin reisinin onayı ile en ağır cezayı veren ve onları Yezîdîlik'ten çıkaran odur. O, *cihâd*'ın bir nevi olan mukaddes savaş ilân edebilir ise de, savaşın sevk ve idâresi yüksek emîre âittir. Mir-i şayhân, istekle verilen bağışların yerine geçen öşürü alma hakkına da sâhiptir. Bu emîr, beyaz bir elbise, siyah bir sarık taşır. Yalnız, 'Abd al-Ğâdir Gîlânâ'nın soyundan gelen bir âilenin kızları, onların karıları olmaya layıktırlar. *Mir-i şayhân*'ın evi, Şayh 'Adî'nin türbesinden sonra, Yezîdîlerce en saygıdeğer *ocak* sayılır.

2. *Mîrzâ-Beg* veya *amîr al-umarâ*, Yezîdîlerin emîri olup, *Maşhaf*'a göre, Şâpûr'un soyundan biri olarak telâkkî edilir ise de, umûmiyetle Yezîdî'nin soyundan gösterilip, en yüksek siyâsî ve dünyevî iktidâra sâhiptir. Bu emîr, Bâ'azri'de ikâmet eder. Şahsî dokunulmazlıktan yararlanır ve istekle yapılan bağışları (Browski'ye göre yılda 8.000 Türk lirası) alır. Bütün dünyevî işlerde onun kararı kesindir. Yezîdî halkını, dışta temsil etme hakkı yalnız ona âittir. Onun bütün Yezîdî kabilelerinin karşısındaki durumu, kabîle reisinin münferid Yezîdîler karşısındaki durumu ile aynıdır.

Emîr, 1832'de istiklâlini kaybettikten sonra, Türk idâresini tanımak mecburiyetinde kaldı. Yezîdîlerin asrımızın ilk çeyreğindeki reisi, 1832'de katledilen 'Ali Beg'in oğlu olan Husayn Beg (ölm. 1878)'in oğlu olup, 1913'te katledilen 'Ali Beg'in oğlu Sa'îd idi.

Bibliyografya: Yezîdîlere dair 1910 tarihine kadarki bibl. için bk. Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Yeziden*; H. Grothe, *Vorderasiensexpedition* (Leipzig, 1911), I, 109-126. Burada sâdece onun mâbâdî ile bir takım ilâveler verilecektir: Menzel, *Yeziden, Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 171 v.dd.; Hugo

Makas, *Kurdische Studien*, I. fasikül, Heidelberg, 1910; ayn. mll., *Kurdische Texte im Kurmānġi-Dialecte aus der Gegend von Mārdin* (Leningrad, 1926); *Turkish Reader*, Constantinople, 1318 (1900); J. W. Crowfoot, *A Yezidi rite*, *Man*, I, 1901; B. Stern, *Medizin, Aberglauben und Geschlechtsleben in der Türkei* (Berlin, 1903); J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse T.V.* (Paris, 1904); Giridi Muştāfā Paşa, *‘Abede-i İblis Yahud Tāife-i Bağiyeye yezidîye bir Nazar* (Musul, 1323); ayn. mll., *Abede-i İblis. Yezidî Tāifesinin i’tikādâtı, adâtı, evsâfı, hâşilâtı* (İstanbul, 1328); Djelal Noury, *Le Diable promu "Dieu"* (Constantinople, 1910); H. Lammens, *Le massif du Gebel Siman et les Yézidis de Syrie* (Beyrut, 1906); Osk. Mann, *Kurdisch-persische Forschungen* (Berlin, 1906); Comte F. van den Steen de Jehay, *La situation légale des sujets Ottomans non musulmans*, Brüksel, 1906 (T. III, Chap. IV); Mark Sykes, *Journeys in North Mesopotamia G J*, Londra, 1907; XXX, ayn. mll., *The Caliph's last heritage* (Londra, 1915); L. Bouvat, *A propos des Yezidis*, RMM, 1908, XXVIII; Isya Joseph, *Yezidi Texts*, *The American Journal of Semitic Languages*, 1909, XXV; ayn. mll., *Devil-Worship: The sacred books and traditions of the Yezidis* (Boston, 1918-1924); A. V. Williams Jackson, *Yezidis*, *New International Encyclopedia* (New York, 1910), XX; ayn. mll., *Persia past and present* (New York); J. Menant, *Les Yézidis* (Paris, 1910); Father Anastase Marie, *al-Yazidiya*, *Mach.*, 1899, II; ayn. mll., *La découverte récente des deux Livres sacrés des Yezidis*, *Anthr.* (Viyana, 1911), VI; krs. RMM, XXVIII, 1914; G. L. Bell, *Amurath to Amurath*² (Londra, 1911, 1924); *Bericht aus Mosul, Osmanischer Lloyd*, 1911, IV, nr. 63; M. Bittner, *Die Beiden heiligen Bücher der Yeziden im Lichte der Textkritik*, *Anthr.*, 1911, VI; ayn. mll., *Die heiligen Bücher der Yeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, *Denkschriften d. K. Ak. d. Wiss. in Wien*, 1913; ayn. mll., *Die kurdischen Vorlagen mit einer Schrifttafel Denkschriften* (Viyana, 1913); krs. M. Grünert, *WZKM.*, Viyana, 1913; R. Frank, *Scheich ‘Adi, Türk. Bibl.* (Berlin, 1911), XIV; krs. E. Graefe, *Isl.*, III., RMM, XXVIII; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1911, IV; W. B. Heard, *Notes on the Yezidis*, *J. Anthr. I.*, XII., 1911; Fr. Sarre - E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphratund Tigrisgebiet* (Berlin, 1911); Hugo Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition* (Leipzig, 1912), II; K. T. Khairallah, *La Syrie*, 1912; E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise* (Londra, 1912, 1926); Ximenez, *Au pays du diable*, *Archives Asiatiques* (Galata, 1912); W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*

(Leipzig, 1913); R. Strothmann, *Analecta haeretica, Isl.*, 1913, IV; ayn. mll., *Yeziden (Kritische Bibliographie, nr. 228)*, ayn. esr., 1923, XIII; ayn. mll., *Gegenwartsgeschichte des Islam*, ayn. esr., 1928, XVII.; Cl. Huart, *Geschichte der Araber* (Leipzig, 1914); W. A. ve E.T.A. Wigram, *The cradle of manġing* (Londra, 1914). ikinci baskı, 1923; W. A. Wigram, *Our smallest Ally* (Londra, 1920); ayn. mll., *The Assyrian Settlement* (Londra, 1922); F. Nau, *Note sur la date et la vie de Cheikh ‘Adi, chef des Yézides*, *ROC*, 1914, IX, 2. baskı; ayn. mll., *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, ayn. esr., 1915-1917, XX (Paris, 1918); H. Pognon, *Sur les Yézides du sindgar*, *ROC*, 1915-1917; I. Goldziher, *Nachträge zu meinem Artikel "Zauberreise"*, *ZDGM*, 1916, LXX; A. Mingana, *Devil Worshipers: Their beliefs and their sacred books*, *JRAS*, 1916, II; ayn. mll., *Sacred books of the Yazidi*, ayn. esr., 1921, VII; G. R. Driver, *Account of Religion of Yezidi Kurds*, *II Studies in Kurdish history*, *Bulletin*, 1922, II; A. Durr, *Einiges über die Yeziden*, *Anthr.* (Viyana, 1917/1918), XII-XIII; M. Horten, *Die Geheimlehre der Yezidi*, der sog. *Teufelsanbeter*, *NO* (Berlin, 1918), III; ayn. mll., *Die Philosophie des Islam* (Leipzig, 1924); Minorsky, *RMM*, 1920, XL; ayn. mll., *The Mosul Question*, *Bulletin*, nr. 9, 10; *The reference service on International Affairs of the American Library in Paris 1926*; Agha Petros Ellow, *Assyrian, Kurdish and Yezidis* (Bağdad, 1920); Georg Samné, *La Syrie* (Paris, 1920); *OM*, I-XII'deki bildiriler; Sulaymān al-Sā‘ig; *Mach.* (Beyrut, 1922), XX; ayn. mll., *Tārīkh Mawṣil* (Kahire, 1342); B. H. Spingett, *Secret sects of Syria and the Lebanon* (Londra, 1922); ayn. mll., *Zoroaster, the Great Teacher* (Londra, 1923); G. Buschau, *Illustrierte Völkerkunde* (Stuttgart, 1923), II, 2. ve 3. basım; Lachuti, *Kurdistan i Kurdy, Novyj Vostok* (Moskova, 1923), IV; E.S. Stevens, *By Tigris and Euphrat* (Londra, 1923); M. Tilke, *Orientalische Kostüme* (Berlin, 1923) Plan, 78, E. Klippel, *Bei den Teufelsanbetern*, *Dresdner Anzeiger*, nr. 305, 1924; ayn. mll., *Als Beduine zu den Teufelsanbetern* (Dresden, 1925); A. F. Laister, G. F. Cur-sin, *Geografiya Kavkaza* (Tiflis, 1924); *Melek Taus*, *The Times* 5 sept. 1924; R. Coke, *The Heart of the Middle East* (Londra, 1925); B. Cunliffe-Owen, *Thro' the Gates of Memory: From the Bosphorus to Baghdad* (Londra, 1925); Fritz Hesse, *Die Mossul-Frage* (Berlin, 1925); Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925); H. C. Luke, *Mosul and its Minorities* (Londra, 1925); R. C. Temple, *The Yezidis or devilworshippers of Mosul*, *The Indian Antiquary*, 1925, LIV; *Les "Yézidis" L'Akcham* (İstanbul,

1925), nr. 2375; Lady Dorothy Mills, *Beyond the Bosphorus* (Londra, 1926); *Eine arabische risāle von Mollāh Çālih. über die Jeziden ve Über die Ansichten der Jeziden* (Ausdem K. "Umm el-ibar" des "Abdeselām Efendi el-Mārdīn"); O. Rescher, *Orientalische Mittheilungen* (İstanbul, 1926), II; Mehmed Şerefeddin, *Yezidiler, Dārü'l-fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası* (İstanbul, 1926), I, nr. 3, 4; P. Mohr, *Die Jessiden. Die Sekte der sog. Teufelsanbeter*, *Tägliche Rundschau*, 1927, nr. 138, 139; R. H. W. Empson, *The Cult of the Peacock Angel* (Londra, 1928); R. C. Temple, *A Commentary*, ayn. esr., *Narodnost' i rodnoi yazyk naseleniya SSSR* (Moskova, 1928), 4. Fasikül; W. B. Seabrook, *Adventures in Arabia: Among the Bedouins, Duruses, Whirling Dervishes and Yezidee Devil-worshippers* (Londra, 1928); Aḥmad Taymūr, *al-Yazidiya wa-manṣa' niḥlatihim* (Kahire, 1347=1928); krs. *Isl.* XIX, 1930, s. 81; *Van tarihi ve Kürdler hakkında tetebeuat* (İstanbul, 1928); Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929); ‘Abd al-Razzāk al-Ḥusnī, *al-Yazidiya aw ‘ibadat al-shaijān* (Bağdad, 1347); ‘Abde al-ṣai-tān fi ‘l-‘Irāq, Şaidā (Syrie), 1350; G. Furlani, *Testi religiosi dei Yezidi* (Bologna, 1930); ayn. mll., *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*, *RSO*, 1932, XIII; ayn. mll., *Siu Yezidi*, ayn. esr.; P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus* (Münih, 1931); krs. Strothmann'ın açıklamaları, *OLZ*, 1932; ‘Abbās Azzāwī, *Aṣl al-Yazidiya fi ‘l-ta’riḥ*, *Les Yézidis dans l'histoire*, *Luḡat al-‘Arab*, 1931, IX; A. A. Semenov, *Küçük Asya Yezidilerinin şeytana tapmaları, İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 1931, nr. 20; M. Guidi, *Origine dei Yezidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*, *ROS*, 1932, XIII; ayn. mll., *Nuove ricerche sui Yazidi*, ayn. esr.; K. Hadank, *Habendie Jeziden Gotteshäuser*, *OLZ*, 1933 (36. sene). (TH. MENZEL.)

(Bu madde geniş bir şekilde İhsan Süreyya Sırma tarafından tadil ve ikmâl edilmiştir.)

YILDIZ KÖŞKÜ. İstanbul'un şimal-i şarkisinde, Beşiktaş ve Ortaköy tepeleri üzerinde, Boğaz'a nâzır güzel bir koruluğun içinde kurulmuş olan Yıldız Sarayı, Osmanlı İmparatorluğu zamanında İstanbul'da inşâ olunan Türk sarayları arasında en mühimdir.

Yıldız'a, bâzan yukarıdan, saraya bağlı Hamidiye Câmii sağda bırakıldıktan sonra, garp tarafından (Koltuk Kapısı, Saltanat Kapısı, Harem veya Vâlîde Kapıları), bâzan da aşağıdan (Mecidiye Kapısı) hemen hemen Boğaz'ın Beşiktaş ve Ortaköy arasındaki Avrupa kıyısı boyunca uzanan şoseye kadar inen bahçelerden varılır (Topografyası için

bk. Baedeker, *Konstantinopel und Klein-Asien*, Leipzig, 1905, s. 84 v.d.).

Eskiden, Yıldız Sarayı tepesinden Ortaköy semtine kadar sâhil boyunca uzanan yamaçlar, tamamıyla korularla kaplı olup, Osmanlı sarayına ve hanedâna âit bulunmakta idi. Buraları önceleri Osmanlı pâdişahlarının avlandıkları bir av sâhası ve aynı zamanda husûsî bir mesîre yeri idi ve korucularla muhâfaza olunuyordu. Bu korulara Kanunî Sultan Süleyman'dan itibaren birçok pâdişah rağbet göstermişti. Bu arada Sultan Ahmed I. Beşiktaş tepesi korusunda küçük bir kasr yaptırmıştı. Sultan Murad IV. da, bu kuru ve kasrı çok sevmişti. Bu tarihlerde "Yıldız" adı henüz verilmemekle beraber, bu küçük kasrın, ilk Yıldız kasrı olduğu sanılmaktadır. Ancak, XVIII. asır sonunda Selim III. tarafından validesi Mihrişah Sultan için yaptırılan ikinci bir kasra da "Yıldız" adı verilmiştir. Yine Selim III., şimdiki Yıldız Sarayı'nın iç bahçesinde Osmanlı rokoko üslûbunda orta büyüklükte ve zarif bir çeşme yaptırmıştır. Bu dört cepheci çeşme, kitâbeleri ve inşâ tarihi ile sanki yeni bitirilmiş bir san'at eseri hissini vermektedir. Yıldız Sarayı'nda mevcut iki kitâbeden ilki, 1219 tarihli olup, Selim III. Çeşmesi'nin dört cephesi üzerinde yer alır. Çeşme, saçak örtülerinin alt tarafında olup, dört cephede yazılmış olan Selim III. 'in renkli zemin üzerindeki altın yaldızlı tuğraları daha boyası kurumuş gibi parıldamaktadır (A. Brauer, *Neuf années à Constantinople*, Paris, 1836, I, 108). İkinci kitâbe ise, Selim III. Çeşmesi'nin 10 metre kadar sağında olup, eski bir namazgâhın yerini bildiren ve Abdülhamid II. tarafından diktirilen geniş bir mermer kitâbedir.

Yıldız bahçesinde düzenlenen ok atışlarını ve güreş oyunlarını sık sık seyretmeğe gelen Mahmud II., bu korunun zirvesinde 1834/1835 yıllarında küçük bir köşk inşâ ettirmiş ve etrafında da geniş bir bahçe yaptırmıştı. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kaldıran Mahmud II. "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye" adıyla kurduğu yeni ordusunun Yıldız bahçesinde yaptığı tâlimlerini bizzat teftiş ederdi. 12 yıl sonra oğlu Abdülmecid, babasının bu küçük köşkünü yıktırarak yerine annesi Bezm-i Âlem Sultan için daha büyük bir köşk olan Kasr-ı Dil-kuşâ'yı inşâ ettirmişti.

Abdülaziz, Çırağan Sarayı'nın inşâsından sonra Ortaköy caddesi üzerinde yaptırdığı köprü ile bu sarayı Yıldız Parkı'na bağlamıştı. O, Dış bahçe denilen bu kısımda Malta Köşkü, Çadır Köşkü ve ikinci dış bahçede, Dere havuzundaki Çit kasrı ismi ile anılan köşklere yaptırmıştı. Abdülhamid'in sonradan kâtiplerine ve mâbeyncilerine tahsis ettiği Büyük Mâbeyin ismindeki köşkün de kısmen Abdülaziz tarafından inşâ ettirildiği iddia olunmaktadır.

Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden sonra Murad V., 93 gün süren saltanatında, kısa sürelerle Yıldız Sarayı'nda oturmuştur. Murad V.'in yerine geçen Abdülhamid II., Abdülaziz'in tahttan indirilirken

Dolmabahçe Sarayı'nın denizden kuşatılmış olmasını göz önünde bulundurarak, nisan 1877'de Yıldız'daki, saraya taşınınca, buraya Yıldız Sarayı Humâyûnu ismi verildi.

Abdülhamid II. zamanında civârındaki arâzi de alınarak şimdiki Yıldız Parkı denilen Dış bahçe genişletilmiş ve büyük ölçüde imar faaliyetlerine girilmiştir. Saray, sultanlar ve şehzâdeler tarafından ikâmetgâh olarak kullanılan, resmî görevlere tahsis olunan köşklere başka, tiyatro, müze, kütüphâne, eczâne, hayvanat bahçesi, mescid, hamam, tâmirhâne, marangozhâne, demirhâne, kilithâne gibi çeşitli binaları da ihtivâ ediyordu. Son saltanat yıllarında, Yıldız Sarayı ve civârında 12.000 kişi yaşıyordu.

31 mart (13 nisan 1909) vak'asından sonra, Abdülhamid II.'in yerine tahta geçen Mehmed Reşad, Husûsî Dâire denilen Yeni Köşk'ün "Dört Mevsim Salonu"nda ameliyat olmuştu. Onun, 3 temmuz 1918'deki ölümünden sonra pâdişah olan Mehmed Vahdeddin zaman zaman Dolmabahçe Sarayı'nda da kalmakla beraber, daha çok Yıldız Sarayı'nda oturmuştur. Kendisinin, 17 teşrin II. 1922'de bir İngiliz zırlıslısıyla İstanbul'dan ayrılmasından sonra bir müddet boş kalan Yıldız Sarayı, bilâhîre 1924'te Harp Akademilerine tahsis edilmiş, ancak 1941-1946 arasında bu akademilerin Ankara'ya nakli üzerine, yine bir müddet boş kalmış, 1946'dan sonra Harp Akademileri, tekrar buraya nakledilerek 1974 senesine kadar burada çalışmıştır.

Hamidiye Câmii önünden başlayarak Beşiktaş ve Ortaköy'e kadar uzanan büyük parkı, Abdülhamid, dışardan gelecek bir kuşatmaya mukavemet edebilecek şekilde kalın ve yüksek duvarlarla çevirerek (1898) tamamıyla dış âlemden ayırmıştır. Kale duvarı gibi muhkem olan bu sûrun, dört tarafında birçok kapılar varsa da, bunlardan sâdece, Koltuk Kapısı, Saltanat Kapısı, Harem veya Vâlîde Kapısı açık bulunmakta idiler. 1. Koltuk Kapısı, Yıldız Hamidiye Câmii'nin önünden geçince, solda sefirler ve itibârli ecnebilerin selâmlık merâsimini görmelerine tahsis olunan setin alt tarafındadır. Sabahleyin güneşin doğuşundan akşamın geç vakitlerine kadar açık kalırdı. Paşalar, nâzırlar, yabancı ziyaretçiler, saray me'mur ve müstahdemleri hep bu kapıdan işlerlerdi. Koltuk Kapısı'nın ağzında çift asker nöbetçi durmakta, iç tarafında da bitişik olarak inşa edilmiş küçük bir kulübe bulunmakta idi. Burada gece ve gündüz tûfekçiler beklerdi. Kimlikleri bilinenler serbestçe girer, yabancılar ise müsâade alınuncaya kadar kulübede bekletilirlerdi. Birgün zarfında toplanan kartvizitler ile kapıdan geçen zâtların listesini bildiren bir cedvel o akşam mâbeyin başkâtibi vâsıtasıyla Abdülhamid'e takdim edilirdi. Koltuk Kapısı'ndan sarayın birinci kısmına girilirdi. Bu kısımda, sağda cuma selâmlığında hazır bulunacak kıymetli misâfirlere mahsus şet ile Küçük Köşk

ve Büyük Mâbeyin Dâiresi, solda Kiler-i humâyûn, kilerci başı ve kilercilerin oturduğu bina, mutfak, Hazine-i evrak (arşiv), Tercüme odası, Başkâtip ve teşrifât nâzırının dâireleri ile Tûfekçi başı Tahir Paşa'nın dâiresi vardı. Bu dâireden husûsî bir kapı ile ikinci kısma geçilebilirse de, Tahir Paşa'dan başka hiç kimse buradan geçemezdi.

2. Saltanat Kapısı, Koltuk Kapısı'nın üst tarafındaki altın yıldızlı kapıdır. Sâdece pâdişah dışarı çıkacağı zaman açılırdı. Yıldız Sarayı'nın birinci kısmına bu kapıdan girilirdi. Pâdişahı ziyârete gelenler ile sefirlerin bekleme yeri olan Çit Kasrı da birinci kısım içerisindeydi.

3. Harem Kapısı veya Vâlîde Kapısı, Hamidiye Câmii önünden yokuş yukarı çıkarken gelen kapıdır. Bu kapıdan yalnız harem mensupları girip çıkardı. Bunlardan başka iki kapı olup, bunlar İç Harem Kapısı ve Mecidiye Kapısıdır.

İç Harem kapısı, dış bahçeyi, Küçük Mâbeyin Dâiresi ile Harem binalarından ayıran büyük kapıdır.

4. Mecidiye kapısı, Beşiktaş'tan Ortaköy'e giden sâhil yolu üzerindeki Çırağan Sarayı karşısında bulunan ve Yıldız Parkı'na giren büyük kapıdır.

Yıldız saray topluluğu şu üç bölümde incelenebilir: A. Saray ve ona bağlı binalar (Mâbeyin Dâiresi, Büyük Mâbeyin, Selâmlık, Şehzâde dâireleri, Tiyatro, Kütüphâne, Silâhhâne, Hamidiye Câmii, Çit Köşkü, Kaskat Köşkü, Başkâtip Dâiresi [Tahsin Paşa Dâiresi], İkinci Kâtip Dâiresi [Arap İzzet Paşa Dâiresi], Teşrifât nâzırının dâiresi, Tercüme odası, Hazine-i Evrak, Mutfak).

B. İç Bahçe'de, Cihânnümâ Köşkü bulunmaktadır.

C. Dış Bahçe, Malta Köşkü, Çadır Köşkü, Acem Köşkü, Merâsim Köşkü, Talimhâne Köşkü, Çini fabrikası, Marangozhâne, İstabl-ı âmire, Has-ahır köşklere, Tamirhâne, Hademe dâireleri, Ferhan Köşkü.

Harem kapısından içeri girildiği zaman, sağa gidilince ikinci kısmı teşkil eden Dış Bahçe'ye ve sola sapılınca Sarayı humâyûn (Abdülhamid'in husûsî dâiresi) ile Harem'e gidilirdi. Etrafı yüksek duvarlar ile çevrili olan bu kısımda İngiliz tarzında bahçeler, havuzlar, gölgeli ağaçlı yollar, köşkler, imâlathâneler, karakollar ve ahırlar vardı. Abdülhamid'i ziyârete gelen ecnebi prensler, mülâkat ve ziyâfete dâvetli bulunanlar Harem Kapısı'ndan içeri girerlerdi. Bu 2. ve 3. kapılar da, ilki gibi dış tarafta çift nöbetçiler, içerde tûfekçiler ile muhâfaza edilmekte idi. Hemen hepsi Arnavut aslından olan tûfekçiler sivil elbiseli fakat silâhlı idiler. Yıldız Sarayı'nın muhâfazası için etrafında 15.000 askeri barındırabilecek kışlalar yaptırılmıştı. Harem Kapısı'ndan içeri girilince, Harem'i dış âlemden gizleyen yüksek ve kalın bir duvar gelir. Yıldız'ın İç Bahçesi de bu duvarın arkasındadır,

İç Bahçe: İç bahçe ve Dış park şarktan Ortaköy mahalleleri, cenuptan Çırağan Sarayı ve garptan Serencebey yokuşu ile çevrili olup, içerisinde çok büyük iki havuz ile Çadır Köşkü, Malta Köşkü, Yeni Köşk, Acem Köşkü (İran şahı Muzafferüddin'in XX. asır başlarında Abdülhamid'i ziyârete geleceği öğrenilince Yıldız Sarayı'nda hazırlıklar başlamış ve şahın kabûlü için tek katlı bu küçük pavyon inşa edilmişti), Şale Köşkü, Talimhâne Köşkü, Çini fabrikası, Saray Has-ahır, Bıçkılıhâne, Marangozhâne, Tavukluk, Güvercinlik, bağ, meyve bahçesi, birçok limonluklar ve her tarafında bahçe tarhları vardır. Diğer kısımları koruluktur.

Dış Park'a (yâni bugünkü Yıldız Parkı) Mecidiye Kapısı'ndan girilince, insan kendini parkın orta yerinde sağlı sollu iki tepenin arasında bulur. Bu tepenin teşkil ettiği boğaz 150 m. uzunluk ve 30 m. genişlikte, çağlayan ve gölcüklerden müteşekkil bir havuz şeklindedir. Dere havuzu denilen bu boğazın etrafı çepeçevre çiçek tarhları ile süslenmiştir. Havuzun iki tarafındaki yamaçlarda bağ ve meyve bahçeleri vücûda getirilmiştir. Sağdaki tepeye çıkılacak olursa, yüksek koyu gölgeli ağaçların altında gizlenmiş bir köşk görülür. Burası Murad V.'in tahttan indirildikten sonra bir müddet mahpus kaldığı ve Yıldız Sarayı'nın Ortaköy tarafında yer alan güzel manzaralı Malta Köşkü'dür. Yıldız yaylacığının bu cihetten başlangıcını teşkil eden yerde büyük bir havuz daha vardır. Dâire şeklindeki bu havuzun yalnız bir tarafı şimâle doğru hafif uzunca ve sivridir. Suyu da bu sivri taraftaki çağlayanından gelir. Havuz'da, kuğu, kaz ve ördekler yüzer, kenarında sandallar ve istimbottlar bulunurdu. Bunların hepsi pâdişah ve âilesi fertlerine âitti. Yüzölçümü 5.000 m². olan bu geniş havuzun, şark kıyısında Hicâz ve Mâlîye komisyonlarının toplandığı ve Mâbeyinci Râgıp Paşa'nın soruşturma yeri olan Çadır Köşkü bulunmaktadır. Çadır Köşkü'nde Sadrazam Midhat Paşa ile Dâmâd Mahmud Celâleddin Paşa muhâkeme edilerek evvelâ idam cezasına çarptırılmışlarsa da, sonradan pâdişah tarafından af olunup Tâif kalesinde müebbet hapse mahkûm edilmişlerdi.

Dış Bahçe: Dış bahçedeki köşklere en büyüğü, İç bahçenin şimâl ucuna rastlayan yerde Alman İmparatoru Wilhelm II. ve Sırbistan Kralı Alexandre'nin ikâmetlerine tahsis edilen Şale (Merâsim) Köşkü'dür. Bu köşk, ziyârete gelen ecnebi hükümdarların misâfir edildikleri husûsî köşktir. İsviçre mîmârisi tarzında inşa edilmiş olan köşk, mobilya ve eşyası ile birlikte 75.000 altına mâl olmuştu. Bu köşk bir ara T.B.M.M. tarafından milletlerarası konferanslara tahsis edilmek üzere belediyeden alınmıştır (*Akşam gazetesi*, 10 mayıs 1933).

Vâlîde Kapısı'ndan girilip, sola dönülünce sağ tarafta sıra ile birbirine bitişik iki katlı Bendegâh ve Hademe dâireleri, sol tarafta yine tek katlı bir bina vardır. Bu bina Mâbeyin ikinci kâtibi İzzet Paşa'nın dâ-

iresi idi. Tek katlı olan bu bina II. Meşrutiyet'in ilânından bir müddet sonra yıktırılmıştı. Bu binadan sonra, sol tarafta Büyük Mâbeyin dâiresine giden geniş bir yol olup, karşıda sarayın büyük kapısı olan Saltanat Kapısı yer alır. Bu kapının iç kısmındaki kapıdan küçük bir bahçeye girilir. Sağ tarafta bir cephesi iç bahçeye, diğeri dışarıya ve Küçük bahçeye bakan köşk, Abdülhamid'in husûsî dâiresi idi. Yine burada Abdülhamid'in selâmlık dâiresi ve çalışma yeri olan Küçük Mâbeyin dâiresi bulunur. Ayrıca Abdülhamid'in husûsî Harem dâiresi denilen ve Yeni Köşk diye isimlendirilen bina, Küçük Mâbeyin dâiresine kapalı bir galeri ile içeriden irtibat hâlinindedir. Yeni köşk, Abdülhamid tarafından yaptırılmış olup, Vahdeddin zamanında yanmıştır. İleride Harem dâireleri görülür. Bu köşklere ayrı ayrı yapılarak, sonradan kapılı galerilerle birbirlerine birleştirilmiş oldukları inşa şekillerinden anlaşılmaktadır.

İç bahçede, 300 m. uzunluğunda ve 15-20 m. genişliğinde dönemeçli ırmak gibi bir havuz bulunur. Kıyılarında düzensiz konulmuş granit taş bloklarından sun'î mağaralar ile basamaklar yer alır. Bu havuz boyunca ve tamamıyla iç tarafa nâzır köşklere den biri, Abdülhamid'in istirahatine mahsus olup, onun en sevdiği yerdirdi.

Abdülhamid, bu köşklere, güzel sanatlarla bir çok salonlar ayırmış olup, birini resim salonu, bir diğeri fotoğraf atölyesi, bir başkasını da müzik salonu yapmıştı. Kendisi iyi resim yapar ve müzikten anlardı. Pâdişah, Almanya'nın eski İstanbul Büyük elçisi Kont Hackfeld'e kendi eliyle yaptığı tablolarından birini hediye etmişti.

Abdülhamid'in husûsî kütüphânesi, eski ve nâdir eserler koleksiyonları da bu köşklere idi. Pâdişah, bir salonu da tabiat müzesi hâline koyarak, nâdir kuşlarla, kelebek, kanatlı böcek koleksiyonları ile süslenmiştir. Havuzun etrafında boy boy ve çeşitli bir çok ağaçlar yetiştirilmişti. Ayrıca salkım söğüt ağaçları, beyaz siyah cinsten bambular vardı.

Abdülhamid'in İtalyan bahçıvanı Romeo Scanciani'nin dikip büyüttüğü birçok kamelya ağaçları da vardı. Daha ilerde yüzlerce ağaçlarla binlerce çiçek birbirine karışmış, narin palmyelerin ve endamlı çamların arasındaki limonluklarda turuncular, portakallar gözleri okşuyor; krizantem, karanfil, gül birbiriyle sanki rekâbet ediyordu. İç Bahçe'deki âdeta büyük bir ırmak gibi görünen bu havuzun kenarında sandallar, suyun yüzünde de kuğu kuşları, kazlar ve ördekler yüzüyordu.

Abdülhamid'in yalnız kendine ve âilesi mensuplarına mahsûs olan bu İç Bahçe'de, birçok limonluklar ve kış bahçeleri vardı. Büyük ağaçları çok seven pâdişah, bunları itinâ ile yetiştirirdi. Hâlen, husûsîyle Yıldız Parkı'nın Mecidiye Kapısı'ndan girilen alt kısmı soğuk rüzgârlardan mahfuz olduğundan memleketimizde yetişmeyen, fakat diğer iklimlerden ge-

tilirip büyük itina ile büyütülen nadir ağaçlar bulunmaktadırlar.

Kış bahçesinde öten nâdide cinslerden çeşitli kuşlar, süslü kafesler içinde dallara asılı dururdu. Burada, pâdişâhın resmini çizip târif ettiği ve saray marangozhânesinde yapılmış olan banklar, kanepeler ve koltuklar mevcuttu. Yıldız Sarayı İç Bahçesi'nde ayrıca bir de tenis sâhası vardı. Diğer bir kış bahçesinde kuşlar serbest olarak uçuyorlardı.

Sarayın sebze ve meyvelikleri Dış Bahçe içinde idi. Husûsî bir limonlukta turfanda sebze ve meyveler elde edilir, Abdülhamid'in sofrasında kışın çilek ve barmya bulunurdu.

Bir umum müdür idâresinde olan bu bahçelerin bir de müfettişi vardı. Umum müdür ve müfettişten başka Avrupalı dört müdür, yahut bahçıvanbaşî vazifeli idi. Bahçıvan neferi diye isimlendirilen yamakların sayısı 300 olup, bunlar bir onbaşı idâresinde, onar ve on beşer kişilik mangalara ayrılmıştı. Onbaşılar doğrudan doğruya Avrupalı bahçıvanbaşîlardan emir alırlardı. Bu bahçıvanbaşîların maaşı 20-25 altın arasında olup, onbaşıların 2,5-5 altın, yamak neferlerin kadem ve kabiliyetlerine göre 1,5-5 altın idi. Bahçıvanlar husûsîyle İç Bahçe'de çalışanlar, Abdülhamid'in ileri gelen bendeğânından idiler. Çünkü pâdişâh hergün saatlerce bahçede vakit geçirirdi.

Şimâlden cenûba doğru 350 m. uzunluğunda ve 80 m. eninde bir oval şeklindeki İç Bahçe'ye, Abdülhamid kendi zevki için pek çok para sarfetmişti. İç Bahçe tanzim edilirken bütün toprağı kazılarak tesviye edilmiş, ırmak şeklindeki havuzun inşası ve sandal ile gezilebilmesi için büyük masraflara girişilmiştir. Buraya en nâdir ağaçlar, türlü hayvanlar, çeşitli kuşlar getirilmiş; bunlara mahsus zarif yuvalar ve kuşhâneler yapılmıştır.

Yukarıda bahis konusu olan köşklere, ayrıca sultan ve şehzâde köşklarini, Vâlide Sultan Köşkü'nü (Abdülhamid, 1877-1888 senesine kadar bu köşkte haremleri ile birlikte ikâmet etmekte idi), Çukur Sarayı (Şale köşküden sonra Yıldız'ın en büyük köşkü olup, bekâr ve dul sultanların ikâmetgâhı idi), Bahçıvanbaşî Köşkü'nü (bir zamanlar eski sîlâhların teşhir edildiği bir müze idi), Kızlarağası ve Güvercinlik köşklarini de eklemek gerekir.

Mevcut köşkların çoğu Abdülhamid devrinde Avrupa'da kullanılan yeni bir tekniğe göre yapılmış olup, bazıları ahşap bir katlı, bazıları da kârgir olup bir veya iki katlıdır. Abdülhamid bu sistemle zaman ve paradan tasarruf sağlamıştı. Buna göre önce binanın iskeleti yapılır, sonra bu iskelet ince tel ile kaplanarak üzeri çimento ile sıvanır. Alman imparatoru geleceği zaman geçit resmî seyrine mahsus olarak yapılan Tâlimhâne Köşkü de bu tarzda inşa edilmişti. İki katlı olan bu köşkün yapılması üç günde tamamlanmış olup, köşk Vahdeddin zamanında yanmıştır. Yine bu tarzda inşa olunan daha büyük ve şüphü bir köşk de 15 günde ikmâl edilmişti.

Abdülhamid'in kendi ikâmetine mahsus köşkların damları kurşun veya çinko levhalarla kaplı idi; İç Bahçe ve Yıldız Köşkları ise elektrikle aydınlatılmıştır.

Yıldız Sarayı'nda köşk sayısı kadar da, atölye ve fabrika olup, bunların en eskisi Tâmirhâne denilen büyük atölye idi. Bu atölyede pek mükemmel işler yapılırdı. Fabrika daha ziyâde şehzâdelerin eğlenmeleri ve vakit geçirmeleri için kurulmuştu. Buralarda ustalardan başka 300 tane tophâne işçisi çalışmakta idi.

Marangozhâneler: Sarayın marangozhânelerinde çoğu yabancı olmak üzere 60 işçi çalışır ve gayet mükemmel tahta ve oyma işleri yapılırdı. Bunlar Yıldız Sarayı köşklarinde kullanılırdı. Kendisi de mükemmel bir ince marangoz ustası olan Abdülhamid, yaptığı pek hoşuna giden bazı eserlerini yakınlarına hediye ederdi.

Abdülhamid'in, masa, sandalye, dolap ve pencere-lerini kendi eliyle yapıp döşediği bir odası da mevcuttu. Pâdişâhın marangozluğa olan merakı sebebiyle bu san'at, Yıldız'da uzun müddet rağbet görmüş-tür.

Çini Fabrikası: Çini fabrikası Abdülhamid'in husûsî mîmârı Daranko tarafından, Yıldız Dış Bahçesi'nin şarkında inşa edilmişti (1890/1891). Sarayın porselen tabak ve kâse gibi ihtiyaçlarının büyük bir kısmı buradan sağlanmıştır. Fabrikada ayrıca büyük vazolar da imâl edilmiştir.

Yıldız Hayvanat Bahçesi. Acem Köşkü (yahut Yeni Köşk)'nün bulunduğu yer hayvanat bahçesi idi. Küçük ayılar, deve kuşları, maymunlar, zürafalar, bir çift de zebra vardı.

Harem tarafındaki Selâmlık bahçesinde ise, tâvuslar, sülünler, çeşitli papağanlar ve cins güvercinler bulunmakta idi. Büyük Havuz'da Japon imparatorunun Abdülhamid'e gönderdiği Japonya ördekleri pek zarifti. İsviçre'den kuşlar da getirtilmişti. Irmak Havuz'un ortasındaki adada Cihânnümâ Köşkü'ne yakın yerlerde insanlara alışkın turnalar da vardı. Abdülhamid, İç Bahçe'deki Irmak Havuz yolu ile bahçenin cenup tarafındaki sun'î adaya gider, orada süslü kafesler içinde baktırdığı hayvanlarını ziyâret ederdi. Burada en çok güvercin, karaca, ge-yik, nâdir cins koyunlar ve çeşitli kuşlar vardı. Adada köpekler için de ayrıca bir köşk tahsis edildiği gibi, kediler için de bir yer yapılmıştı. Fakat bunların en mükemmeli Kuşhâne idi. Burada her biri başka bir perdeden öten türlü kuşlar toplanmıştı. Kuşçubaşî'nin idâresi altında 20'den fazla adam bu kuşlara bakmakla vazifeli idiler. Diğer hayvanların hepsi için de bir müdür ile 30 bakıcı vazifelendirilmişti. Yıldız'da yırtıcı hayvan olarak sâdece Habeş İmparatoru'nun hediye ettiği birkaç arslan ile kaplan ve pars da bulunurdu.

Tiyatro: Vâlide Sultan Köşkü'ne bitişik ve Harem dâiresinin biraz ilerisinde ve karşısında yer alıp, dikdörtgen şeklinde süslü, fakat dar ve kasvetli

bir salonu vardı. Üst tarafı süslü localarla çevriliydi. Sahnenin tam karşısında, üst kattaki geniş loca pâdişâha mahsustu. Orkestranın yeri hükümdar locasının sol altındaydı. Döşeme ve mobilyaları pek zarifti. Koltuklar birbirine bitişik, kadife ile kaplanmıştı. Tiyatronun duvarları kırmızı pelüş ile kaplı idi. Süslemeler altın yaldızlıydı. Sahnesi oldukça geniş, perdeler, kulis tertibatı ve makinaları mükemmeldi. Tiyatrodaki eşyanın çoğu Yıldız Marangozhânesi'nde imâl edilmişti.

Abdülhamid tiyatro ve konserleri pek severdi. Cuma, pazar ve çarşamba akşamları husûsî tiyatrosunda konserler verirdi, tiyatro ve sinema seyredirdi.

Saray tiyatrosunun müdürü Esvabçibaşı İlyas Bey idi. Abdülhamid hangi oyunu arzu ettiğini bildirmezse, bunu İlyas Bey seçerdi. Abdülhamid'in orta oyunundan başka, biri alaturka komedi (tulûat oyunları) ve diğeri alafranga, opera ve operet için iki husûsî grubu vardı. Yıldız tiyatrosu aktörleri Muzika-yı hümayûn teşkilâtına bağlı idiler.

Vaktiyle Sarah Bernhardt gibi zamanın ünlü akt-ris ve aktörleri ile yine zamanın ünlü tulûatçı Abdurrezzak ve kumpanyasının oyunlarda yer aldığı, Abdülhamid'in kendisi için yaptırdığı 150 kişi alabilecek büyüklükteki bu tiyatro, 50 milyon lira sarfı ile onarılacak halka açılıp temsiller verilecektir.

Yıldız Kütüphânesi: Saray kütüphânelerinden en büyüğü, husûsî bir binâda bulunan Büyük kütüphâne olup, diğerleri çeşitli binalardaki küçük kütüphânelerdi. Abdülhamid öğle yemeğinden sonra bu kütüphâneleri ziyâret ederdi. Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili çeşitli dillerde basılmış eserler ile el yazması birçok kitap, tasnif edilmiş ve numaralanmış bir şekilde bu kütüphâne de yer alırdı. Ancak Türkçe ve Arapça dışındaki eserlerin tasnifi pek muntazam değildi. Bu büyük kütüphâne de bir Başhâfız-ı kütüp idâresinde 30 kadar yardımcı me'mur bulunurdu. Buradaki kitapların çoğu, pek zarif bir şekilde, renkli kadifeler ve atlaslarla ciltlenmişti.

31 mart 1909 Hâdisesi'nden sonra nisan ayında Hareket Ordusu İstanbul'a girip, Abdülhamid'i tahttan indirince, Yıldız Sarayı halkın hücumuna ve çapulcuların yağmasına mâruz kalmıştı. Bu arada Büyük kütüphânedeki kıymetli eserleri yağma edilmekten kurtaran Başhâfız-ı kütüp Merhum Sabri Kalkandelen hayatını tehlikeye atarak kütüphânenin dağılmasına mâni olabilmisti.

1922'de saltanatın kaldırılması üzerine Yıldız Sarayı kütüphânelerindeki kitaplar, T.B.M.M. tarafından çıkarılan bir kanunla İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphânesi'ne devrolunmuştur. Buraya devr edilen kitapların sayısı 40.000 olup, bunlar, el yazmaları, basma eserler, haritalar, albümler, fotoğraflar koleksiyonları, hat san'atı ile ilgili çok kıymetli levhalar ile bazı antika biblolar v.s. den ibarettir.

Basma eserlerin yabancı dilde olanları 15.000 kaddardır.

Büyük Köşk, Abdülhamid'in husûsî dâiresi olup, onun önünde üç odalı Japon üslûbunda yaptırdığı küçük bir köşk de vardır. Yanında mavi çinili ve süslü bir banyo dâiresi de mevcuttur. Tahminen 1899'da bu Büyük Köşk'ün alt katında ve Abdülhamid'in husûsî marangozhânesinin yanında kerestelerin bulunduğu yerde bir yangın çıkmış, bu yangın Saray itfaiyesi tarafından yayılmadan önlenmiştir. Vahdeddin zamanında çıkan bir yangında ise, Büyük Köşk'le birlikte Japon pavyonu da yanmış ve ortada sâdece hamam kalmıştır. Vahdeddin, Büyük Köşk'ün yerinde, zarar görmeyen banyo dâiresini de içerisine alacak şekilde iki katlı, kârgir, sâde bir köşk yaptırdı. Onun, dört yıllık pâdişahlığında yaptırdığı tek bina bu köşktir.

Abdülhamid'in marangozluğunun yanı sıra resme de merakı dolayısıyla yapmış olduğu bir çok manzara resimleri Yıldız Sarayı'nı süslüyordu.

Sarayın, Selâmlık bahçesi de denilen İç Bahçe kısmında bulunan ırmak şeklindeki havuzun kenarında tek katlı zarif küçük bir köşk vardı. Üzerinde köprüleri de bulunan bu havuz bir ırmak manzarası arz eder. Bu havuzun cenûb-ı şarkî kıyısında iki katlı ve Abdülhamid'in şahsına âit olup, İç Bahçe'yi şimdiki Yıldız Parkı'ndan ayıran tahkimli bir set duvarının kenarına yaptırılan Cihânnümâ Köşkü bulunmaktadır. Bu köşkün set üzerindeki cephesi, Yıldız Parkı'na, Boğaz'a, Kuzguncuk ve Üsküdar'a, Liman ve Sarayburnu'na, hattâ İstanbul'un bir kısmına tamamıyla hâkimdir. Bu ırmak havuzunda Abdülhamid'in küçük bir motorla hareket eden bir de filikası vardı.

Yıldız sırtlarının en yüksek noktasında dinlenme köşkü olarak yaptırılan üç katlı kârgir beyaz binaya, Abdülhamid, 1877 senelerinde Dolmabahçe'den taşınarak yerleşmişti. Saray binaları fazlalaşınca bu bina, Mâbeyn-i hümayûn'a verildi. Mâbeyn Müşiri, Baş Mâbeyinci, İkinci Mâbeyinci ve Mâyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyesi müşiri bu binanın orta katındaki dâirelere yerleştirildi.

Balkan harplerinin askeri durumunu incelemek ve ona göre planlar düzenlemek, tensikat-ı askeriye hakkında pâdişâha rapor takdim etmek, pâdişâhın Yıldız Sarayı'nda kendi murâkabe-i altında bulunduğu Maiyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyesi'nin vazifeleri arasında idi. Bu teşkilât, doğrudan doğruya başkumandan olan hükümdâra bağlı bulunduğundan, asıl Seraskerlik Erkân-ı Harbiyesi'nden daha yetkili idi. Önceleri, I. Ferik (orgeneral) ve 3 subaydan müteşkil olan Maiyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyesi kadrosu, zamanla değişikliğe uğrayarak sayıları artmıştır.

Selâmlık merâsimine mahsus olmak üzere Yıldız Sarayı'nın yanına 1885/1886 senelerinde Abdülhamid tarafından yaptırılan Hamidiye Câmii,

pâdişahın cuma namazı törenlerine tahsis edilmişti. Abdülhamid, selâmlık merâsimine ve câmie tantanalı bir şekilde gelirdi. Cuma selâmlıklarında, Büyük Mâbeyin Köşkü'nün misâfir dâiresinde dâima bir iki sefir bulunurdu. Bu dâirenin önündeki bahçe setlerinde de birçok yabancılar toplanıp merâsimi seyrederdiler. Bundan sonra sefirler Büyük Mâbeyin'de veya Çit Kasrı'nda pâdişah tarafından kabul olunurdu. Elçilere ve seçkin yabancılara mükellef ikrâmlarda bulunulurdu.

Meşhur bomba hâdisesi de yine bu merâsimlerden biri esnâsında vuku bulmuştur (18 cemâziyel-evvel=21 temmuz 1905).

Bibliyografiya: P. de Réglé, *La Turquie officielle* (Paris, 1889), s. 41-59; G. Dorys, *Abdülhamid intime* (Paris, 1907), 7. tabı, s. 101-141 (birçok resimlerle Yıldız kısmen G. Rızas, *Les Mystères de Yıldız ou Abdul-Hamid*, İstanbul, 1909'dan alınmıştır); Osman Nuri, *Abdülhamid-i sâni ve devr-i saltanatı* (İstanbul, 1327), II, 449 v.d.; Kâmil Paşa, *Târih-i Siyâst-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye* (İstanbul, 1325), III, tür. yer.; Bekir Sıtkı Baykal, *İbretnümâ-Mâbeyinci Fahri Bey'in hatıraları ve ilgili bazı belgeler* (Ankara, 1968); İbnülemin Mahmud Kemal İnâl, *Osmanlı devrinde son sadrazamlar* (İstanbul, 1947/1948), VIII, IX; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul, 1955), IV, 285-379; İ. H. Uzunçarşılı, *Mithat Paşa ve Tâif mahkûmları* (Ankara, 1950); ayn. mll., II, *Sultan Abdülhamid'in hal'i ve ölümüne dair bâzı vesikalar*, *Belleten* (Ankara, 1946), X, 705-748; Mehmed Şahin, *Sultan V. Murad'ın hayatı ve saltanatı*, Mezuniyet tezi, Seminer Kütüp (İstanbul, 1973), nr. 2268; Nejat Göyünç, *Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid devrinde Türk-İran dostluk tezâhürleri*, *Armağan* (İstanbul, 1971); Bülent Bilgin, *Yıldız Sarayı, Belgelerle Yıldız Sarayı Rehberi* (İstanbul, 1982), yıl 1. sayı 1, s. 3; Afif Süreyya Duruçay, *Başlarken*, ayn. mec., s. 2; Edip Öz kale, *Padişahın Kurmay Heyeti*, ayn. mec., s. 6; Yasemin Saner, *Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndaki özel tiyatrosu halka açılacak*, *Milliyet Gazetesi*, 26 ekim 1981, s. 13; Fuad Ezgü, *Yıldız Sarayı Tarihçesi* (İstanbul, 1962); Çelik Gülersoy, *Yıldız ve Emirgan parkları ve köşkları*, *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, İstanbul, 1980, sayı 66/345, s. 17-33; ayn. mll., *Yıldız Parkı "Pembe Sera"nın hikâyesi*, *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, İstanbul, 1981, sayı 67/346, s. 14-21; I A, madd. ABDÜLHAMİD II., MIDHAT PAŞA; E I mad, YILDIZ KÜŞKÜ. (SEVİM İLGÜREL.)

YOĞURT. [Bk. YOĞURT.]

YOĞURT, Türkler arasında çok eskiden beri bilinen ve hemen hemen bulundukları her yerde aynı isimle anılan, şütten yapılmaya

muşak bir gıdadır. Yavaş yavaş pişirilen süt, parmak dayanacak sıcaklığa getirildikten (yaz için 45°, kış için 50°) sonra, içine biraz maya konularak, mayalanmanın gerçekleşebilmesi için normal sıcaklığın muhafazası gerektiğinden, üzeri yün ve benzeri bir örtü ile sarılıp, örtülür ve en az 3-4 (mevsimine göre) saat bekletilmek suretiyle yoğurt elde edilir.

"Yoğurt" kelimesi "yuğ: koyu, kesif", "yuğmak: koyulaşmak", kesâfet peydâ etmek "yuğurmak: koyulaştırmak, "yuğrulmak: koyulaşıp hamur hâline gelmek" (Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, İstanbul, 1945, IV, 848) kök ve ona âit, istikaklara bağlı bulunmaktadır. Ahmed Vefik Paşa (*Lehçe-i Osmânî*, İstanbul, 1306, s. 849) "yoğurt"u "sütün yoğmuşu" olarak vermektedir. Aynı şekilde Clauson (*An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972, s. 905) da kelimenin "yuğurmak"tan türediğini söyler. Räsänen (*Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs des Türkischen*, Helsinki, 1969, s. 205) ise, kelimeyi "yuğurmak"tan istikak ettiriyor. Yoğurt, *Divânü Lûgat-it-Türk* (nşr. Kilişli Rifat Bilge, I, 159/6, 179/12; II, 148/15, 198/16, 238/3; III, 123/4, 143/5; trc. Besim Atalay, Ankara, 1939/1940, I, 182/3, 208/1; II, 189/9, 251/4, 295/19; III, 164/13, 190/6; C. Brockelmann, *Mittel-türkischer Wortschatz nach Mahmūd al-Kāsarîs Divān lûgāt at-Türk*, Budapest, 1928, s. 92)'de, "yoğurt uzıştı: yoğurt pıhtılaştı", "ol yoğurt uzıttı: o, yoğurt çaldı", "Yoğurt sütgerdi: yoğurdu süt gibi yaptı", "suvuk yoğurt: sulu yoğurt" gibi birkaç yerde, fakat hep yoğurt şeklinde geçmektedir. İbn Mühennâ (nşr. Abdullah Battal, İstanbul, 1934, s. 91)'da "yogurt (yogurtlug aş); Abû Hayyân (*Kitab al-İdrâk li-Lisan al-Atrâk*, nşr. Ahmed Caferoğlu, İstanbul, 1931, s. 117) da "yoğurt", *al-İdrâk Haşiyesi* (nşr. Veled İzbudak, İstanbul, 1936, s. 54)'nde "yoğurt aş (toyga çorbası)" şekillerinde geçen kelimeyi, Ahmed Caferoğlu (*Uygur Sözlüğü*, İstanbul, 1934, s. 233) "yoğrut" olarak tesbit eder. Nitekim *Kutadgu Bilig* (nşr. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, 1947, s. 446, beyit 4442)'de kelime, "yoğrut" şeklinde geçmektedir; kelimenin Hârizmşâhlar'da "yugrat", Kıpçak ve Mısır Memlûk Türkleri arasında "yugrat", "çugrat" "yagurt" söylenişlerine rastlanmaktadır (Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara, 1978, IV, 21). Görüldüğü gibi, aşağı yukarı aynı şekilde telâffuz edilen yoğurdun hemen bütün Türklerce bilindiği anlaşılmaktadır. Bâzi lûgatlarda yoğurt, yanlış olarak Bulgar menşeli gösterilmiştir (bk. msl. Paul Robert, *Dictionnaire Alphabetique et Analogique de la Langue Française*, Paris, 1965, VI, 1064).

Türklerin hayatında hayvancılığın büyük bir yeri olduğu mâlumdur. Koyun - keçi, sığırdan elde edilen sütün muhafazasının çok güç olmasına mukabil, yoğurt uzun zaman bozulmadan saklanabil-

mektedir. Türklerin millî gıda maddelerinden olan ayran tamamen yoğurttan yapıldığı gibi [bk. mad. AYRAN], yine Türklerle mahsus bir yemek olan "tutmaç" da da yoğurt bulunmaktadır (Faruk Sümer, *Oğuzlar*, Ankara, 1972, s. 394). Bundan başka yoğurdun kiraz veya kayısı ile tatlandırılması şeklinde hazırlanan "lo" adlı bir içkinin, Hunlar arasında yaygın olduğu da bilinmektedir (İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, s. 267). Uygurlar yoğurddan tedâvide de faydalanmışlardır (G. R. Rachmati, *Zur Heilkunde der Uiguren*, Berlin, 1930, I, 6, 12; 1932, II, 8). Başka maddelerle karıştırılarak "kötik" ve uykusuzluğun tedâvisinde de kullanılan yoğurt, XIV. asır Türk tıp kitaplarında zehirlemelere karşı panzehir olarak zikredilmektedir. (A. Süheyl Ünver, *Türklerde yoğurt tarihinin esikiliği hakkında birkaç kelime, Tedâvi Kliniği ve Laboratuvarı*, 1936, tom, 6, nr. 22; ayn. mll., *Uygurlarda Tababet, VIII. -XIV. asır, I. Ü. Tıp Tarihi Enstitüsü*, İstanbul, 1936, nr. 3.). Hâlâ bugün yoğurdun gerek uykusuzluk için, gerekse zehirlenmelere karşı kullanılması yaygındır. Hangi bölgede olurlarsa olsunlar, yoğurt bütün Türk boylarının en önemli gıdalarını teşkil etmiştir. Radloff (*Sibirya'dan*, trc. Ahmed Temir, İstanbul, 1956, I/2, 306, 439), Altaylıların bilhassa yaz mevsiminde başta gelen gıdalarının ayran olduğunu belirtir. Kazaklarda yoğurt ile ayran aynı mânâyı ifade etmektedir. Rasonyi (*Tarihte Türklük*, Ankara, 1971, s. 54), eski Türklerin esas gıdasının koyun eti ve süt mahsulleri olduğuna dikkati çeker ve bugünkü Kırgızların koyun ve inek sütünden yaptıkları gıdalar arasında eskinin bir devamı olarak yoğurda bilhassa yer verir. Kırım Türk yemeklerinin esâsını et, un, yağ ve yoğurt teşkil ettiği gibi, en önemli ve en çok sevilen Kırım Türk yemeği "çibörek" in malzemelerinden birisi de yoğurttur (Müstecib Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, 1966, s. 97). Osmanlı devrinde sarayın yoğurtçubası olmasının yanı sıra (A. Süheyl Ünver, *Türklerde Yoğurt Tarihinin Esikiliği Hakkında Birkaç Kelime*), yine sarayın yemek listelerinde yoğurt veya yoğurttan yapılmış yemekler bulunmaktadır (A. Süheyl Ünver, *Fâtih Aşhânesi Tevzînâmesi*, İstanbul, 1953). Ayrıca yoğurt ve yoğurtçuların teftişine dair nizamnâmeler de tertib edilmiştir (Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, İstanbul, 1976, I, 629). Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyân fi-Kavâniri âl-i Osman* (Fotokopi, Tarih Seminer Kütüp., nr. 51-52/489, V, 186a, Paris nüshası)'da İstanbul'da 16 yerde "yoğurtçular kârhânesi" bulunduğunu zikretmektedir. Evliya Çelebi (*Seyahatnâme*, İstanbul, 1914, I, 558), İstanbul'daki "esnâf-ı kârhâne-i yoğurtçubası" ve "esnâf-ı cümle yoğurtcuyan" dan bahsederken, 500 yoğurtçu dükkânının ve 1.600 yoğurtçunun varlığını haber verir; Eyüb'de 100 yoğurtçu dükkânının bulunduğunu ve bunların çok süslü ve gösterişli

olduğunu söyler. Bu semtin yoğurtçularının bayramların üçüncü gününde bir araya geldiklerini ve birbirleriyle yoğurt ve kaymak değiştirdiklerini; buradaki yoğurtların çok "lezzetli" olmasını Eyüb Sultan'ın kerâmetine hamledenlerin bulunduğunu belirtir. Zeyrek-bâşi Câmii yakınında Hacı Hasan, Sütlice, Kasım Paşa, Ortaköy, Üsküdar yoğurt ve kaymaklarının çok güzel ve meşhur olduklarını da ilâve eder. Yoğurtçuluk Osmanlılarda ve bugün, büyük şehirlerde bir meslek olmuştur. Günümüzde fabrika yoğurtçuluğu yanında, hâlâ varlığını koruyan eski usul yoğurtçular halk tarafından daha çok tutulmaktadır.

Yoğurt kelimesi XX. asrın başlarında Fransızca'ya "yoghourt, yogurt, yaourt" (Paul Robert, *ayn. esr.*; *Grand Larousse Encyclopédique*, Paris, 1969, X, 984), İngilizce'ye "yoghurt, yogurt" (*Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1971, XXIII, 895), Almanca'ya "Jaoghurt, Jogurt" (Luta Mackensen, *Etymologisches Wörterbuch*, Würzburg, 1966, s. 179) şekillerinde geçmiştir. Arapça'sı "râib", Farsça'sı "mast" dır (Mehmed Esad, *Lehçetü'l-lûgat*, İstanbul, 1216, s. 839).

Yoğurdun yapılışının eski devirlerden beri önemli bir değişiklik geçirmediği söylenebilir. Yukarıda belirttiğimiz yapılış şekli ile Kaşgarlı Mahmud'un "yoğurt uzıştı", "o yoğurt uzıttı" misâllerinin ifade ettiği mânâ farklı olmadığı gibi, Eberhard'ın eski bir Çin kaynağından verdiği yoğurt (Çincesi: lo) 'un yapılış da farklı değildir. Hemen belirtelim ki Eberhard (*Çin'de Kımız ve Yoğurdun Yapılması Meselesi Hakkında, Ülkü Mec.*, Teşrin II., 1940, XVI, nr. 93, s. 207) „lo-yoğurt“'un Çin'e, şimal komşularından, yani Türkler'den yahut Moğollar'dan geldiğine bilhassa işaret etmektedir.

Sütü yoğurt hâline getirmek için umûmiyetle yine yoğurt (*maya-damlılık*)'tan istifade edilmektedir. Kaşgarlı Mahmud (*Divânü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, III, 122), yoğurt mayası için "kor" kelimesini verir. "Kor" sözü Kıpçak ve Mısır Memlûk Türklerinde, Oğuzlar'da "maya" yerine kullanılmıştır (Bahaeddin Ögel, *ayn. esr.*, IV, 23). Anadolu Türkçesi'nde "turik" şeklinde bir kelimeye de rastlanmaktadır (*Tarama sözlüğü*, Ankara, 1971, V, 3856). Kazak Türkleri "uyutku" demektirler (W. Radloff, *Sibirya'dan*, I/2, 449). Bugün Anadolu'da damızlık kelimesi daha yaygın bir kullanılışa sâhiptir. Maya, eskiden kabın dibinde kalmış yoğurt veya olmuş kırmızı artıklarından meydana geliyordu. Nitekim Kazaklar'da ve Kırgızlar'da "kor", sadece "kırmızı mayası" mânâsında geçmektedir. Maya, peynir yapımında da kullanılmakta ve çeşitli şekillerde hazırlanmaktadır. Mayanın tatlı veya ekşi olması yoğurdada te'sir eder. Cenuptaki Türkmen oymaklarının bazılarında damızlık için yoğurt bulunmadığı zaman, karmıca yumurtalarının avuç içinde ezilerek, yoğurt yapılmak istenen süte

konulduğu ve bunun damızlık vazifesi gördüğü de kaydedilmektedir (Ali Rıza Yalın Yalın, *Cenupia Türkmen Oymakları*, Adana, 1935, V, 103).

Yoğurttan yapılan diğer yiyecek maddelerine gelince; bunlar ister tamamıyla yoğurttan mâmûl olsun, ister diğer gıdalarla karıştırılmak sûretiyle elde edilenler olsun, zengin bir çeşitlilik gösterir. Bu bakımdan yoğurt, Türk mutfakının ve Türk sofrasının tuzu olmuştur. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler yoğurda "tuzluk" adı da vermişlerdir (Bahaeddin Ögel, *ayn. esr.*, IV, 24). Aynı şekilde yoğurt yerine "katık" sözü de söylenmiştir. Bugün Anadolu'da "kışın yorgansız, yazın ayran (yoğurt) 'sız' ev, "hâne" kabul edilmemek gibi bir anlayış yaygındır. Yağı alınmamış süttan meydana gelen yoğurda "yağlı yoğurt", yağı alınmış süttan yapılan yoğurda "yağsız-yavan yoğurt" denilmektedir. Yağlı yoğurt "yayık" veya "turfan"da içine su katılarak yayılır (dövülür); yağ ve ayran meydana gelir. Ayrıca yağlı veya yağsız yoğurt sulandırılmak sûretiyle sıvılaşılır ve ayran yapılır. Yoğurdu daha uzun zaman muhafaza edebilmek için bir bez (kese) 'e (umûmiyetle bu, beyaz patiska veya kaput bezidir) konulup suyu süzdürülür ki, buna "kese veya torba yoğurdu," yahut „süzme yoğurt" ismi verilir. Yoğurdun suyu iyice süzülerek hazırlanışındaki ameliye ve isimlendirilişi değişen ve "kurut", "çökelek", „keş", "ekşimik" v.s. adlar verilen bir nevî peynir yapılır. Yoğurttan yapılan yemeklerin başında tutmac, mantı, tarhana, yoğurtlu çorba, yarma aş (çorbası), tatar, tovga gelmekte ve daha pek çok yemek yapımında yoğurttan istifade edilmektedir.

Ayrıca yoğurt, Türk bilmece, atasözü ve deyimlerinde de geçmektedir (Bk. Âmil Çelebioğlu-Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmece ve Hazinesi*, İstanbul, 1979, s. 65, 186 v.dd., 263; M. Nihat Özön, *Ata Sözlüğü*, İstanbul, 1956, 2. baskı, *İndeks*, s. 324).

Bugün bilhassa İstanbul'da Silivri, Kanlıca, Karagörmük (Fâtih) yoğurtları meşhurdur. Bunlardan "Silifke yoğurdu" bir motif olarak "türkü"-lere de mâl olmuştur. Bütün Türk boylarında ve sâhalarında yoğurt ve onun çevresinde teşekkül eden âdet ve gelenekler Türk kültür tarihi bakımından mühim bir yer işgal eder.

Bibliyografiya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Ramazan Karça-Hâmit Zübeyr Koşay, *Karaçay-Mağhar Türklerinde hayvancılık ve bununla ilgili gelenekler* (Ankara, 1954); Ali Rıza Yalın, *Toroslar'da Karatepe Bölgesi* (Ankara, 1950), s. 32-36; *Kanûnnâme-i Sultânî Ber Mâceb-i Örf-i Osmânî* (nşr. Robert Anhegger, Halil İnalcık, Ankara, 1956); Fikri Karaesmen, *Sütçülük* (İstanbul, 1937); Ekrem Rüşti Üresin, *Silivri yoğurdunun yapılışı ve terkihi hakkında araştırmalar* (Ankara, 1935); Julius Theodor Zenker, *Dictionnaire Turc-Arabe-Persan* (Leip-

zig, 1876), II, 973; A. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire Turc - Français* (Paris, 1886), s. 892; W. Radloff, *Wörterbuches der Türk-Dialecte* (St. Pétersbourg, 1905), III, 412 v.d.; Zekiye Koyuncu, *Anadolu Yemek Adları Sözlüğü* (Tez, İstanbul, 1970, *Türkiyat Ens.*, nr. 991); *Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi, İndeks* (Ankara, 1957), s. 5, 415 v.d.; *Tarama Sözlüğü* (Dizin), Ankara, 1977, VIII, 403; *Türk Atasözleri* (Millî Kütüphane Genel Müdürlüğünce hazırlanmıştır), İstanbul, 1971, II, 379 v.d.; *EI*, mad. YOGHOURT.

(KAZIM YETİŞ.)

YORGAN. LÂDİK [Bk. LÂDİK.]

YÖRÜKLER. Anadolu ve Rumeli'de göçebe hayatı yaşayan Türk kabilelerine verilen umûmî bir isimdir. Türkçe "yürümek" fiilinden türeyip, yürüyen, sefere koşan çadır halkı mânalarına da gelen bu kelime (H. Kâzım Kadri, *Büyük Türk Lugatı*, İstanbul, 1943, IV, 834), daha sonraki devirlerde, bir yerde durmayıp, devamlı yer değiştiren göçebe halkın umûmî ismi olmuştur (Ş. Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1560). Bu ad, Anadolu halk ağzında, cesur, muhârip, iyi yürüyen, eli ayağı çabuk; kimse çok doğurgan hayvan ve iyi mahsûl veren tarla v.s. gibi mânaları da ifade etmektedir (*Türkiye'de halk ağzından söz derleme dergisi*, İstanbul, 1947, III, 1556, 1560). Kelime bazı Türk lehçelerinde *yögrük* şeklinde geçmektedir (*tuhfatü al-zekâyâ fi'l-Lugat-it Türkîye*, çeviren Besim Atalay, İstanbul, 1945, s. 200 v.d.).

Bir çok Avrupalı müellif, Herodot 'ta yer alan Ural-Alтай bölgesinde avcılıkla yaşayan Iyrkes adlı kabilelerin, ilk Yörükler olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim, aynı şekilde ilk defa Truva göçbelerinin de yörük olduğunu bildiren bu müellifler, bunların Avrupa'ya Anadolu'dan gittiklerini kabul etmişlerdir (M. Tayyib Gökbilgin, *Rumeli'de yörükler, Tatarlar ve evlâd-ı fâtihân*, İstanbul, 1957, I v.dd.).

Yörük, Cengiz yasasında "yasaklı" olarak isimlendirilerek *nöker* diye gösterilmiştir. Cengiz yasasına, eski Türk destanlarından geçtiği rivâyet edilen yörük, daha sonra Osmanlı Devleti'nde görüleceği gibi, ordu ehlinin vergilerini veren, seferlere kendi âile ve hayvanları ile katılan, göç ve ikâmet hakları tamamıyla hükümdâra ve kumandanlığa âit olan asker mânasına geliyordu. Bu târife uyan askerlere Ali Şîr Nevâyî, "Kara çerig" ismini vermekte idi (Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1971, I, 106, 291, 345; Ali Şîr Nevâyî, *Mahbûb-ü'l-kulûb*, İstanbul, 1289, s. 22).

1071'de Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'ya gelen göçebe halk, burada da eski hayat tarzlarını aynen devam ettirmişlerdir. Ancak bunların arasında yörük ismine rastlanmamaktadır. Oğuzların, islâmiyeti kabûlden sonra Türkmen lekâbını almalarını ve Anadolu'ya gelişlerinde diğer göçebe Türk

unsurları ile birlikte hareket ettiklerini göz önünde tutan bazı müellifler, "yörük" kelimesi ile "Türkmen" kelimesinin aynı mânada kullanıldığına işaret etmişlerdir (M. Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1923, s. 146 v.dd.; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 5 v.d.). Nitekim Anadolu'da yörük ve Türkmen olarak adlandırılan Türk aşiretlerinin hayat tarzları ve etnik durumları, bu iki isim altındaki aşiretlerin aynı olduklarını göstermektedir. Devrin kaynakları da bunu te'yid eder. Âşık Paşa-zâde'nin, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (İstanbul, 1332, s. 56, 74)'ında, "göçer Türkmen ve Tatar", "Göçer-olı Türk" ve bir başka yerinde de: "Şimdiki halde Rûm'da olan Tatar ve Türkmen ol tâifedendür" şeklindeki sözlerine bakılarak yörüklerin de bunların arasında yer aldıkları söylenebilir. Nitekim Yazıcıoğlu, Gıyâseddin Keyhüsrev [b. bk.]'in Antalya taraflarının fethi münâsebetiyle "memleketin sâhâları ve bîşeleri Eğirdir (Eğirdir)'den yörük evi ile doldu" ifadesi, daha XIII. asırda bunların Anadolu'ya iyice yayılmış olduklarını göstermektedir (S. Çetintürk, *Osmanlı imparatorluğunda yörük sınıfı ve hukukî statüleri*, DTCFD, II, 107 v.dd.; F. Sümer, *Oğuzlar*, Ankara, 1972, s. 172 v.dd., 357). XIV. asrın sonlarına doğru Anadolu'nun hemen her tarafına yayılmış olan bu Türk aşiretleri (Türkmen, Tatar ve Yörükler) önceleri Türkmen, daha sonra da bir kısmı yörük adını almış olup, sonraları, bâzan beylerinin, bâzan da yerleştikleri bölge veya şehirlerin isimleri ile anılmışlardır. Msl., Mamalı, Dânişmendli, Hasan Develü, Tekirdağ, Ofçabolı, Ankara v.b. (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 7 v.d.; Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk aşiretleri*, İstanbul, 1930; bk. *fihrist*).

Avrupalı müelliflerce yörüklerin Bayezid I. zamanında Rumeli'ye geçtikleri ileri sürülürse de, ilk devir Osmanlı kaynaklarına göre, bu geçiş Osmanlı kuvvetlerinin Gelibolu'ya ilk adım attıkları tarihlerde başlamıştır. Geçenlerin sayıda da, fetih hareketlerinin genişlemesiyle gittikçe artmıştır. Nitekim Âşık Paşa-zâde daha 758 (1355)'de Karesi'de bulunan bir grup göçer-evlerin Rumeli'ye geçirilerek Gelibolu civârına yerleştirildiklerini, daha sonra Hayrabolu'yu "yurt edinip gazâ ile meşgul" olduklarını bildirmektedir. Evliyâ Çelebi'de ilk defa Rumeli'ye geçen Süleyman Paşa (Gâzi)'nın Anadolu'dan Türk tâifelerini sürüp Bulgar serhaddine yerleştirdiği zikredilir.

Murad I. zamanında Rumeli'ye geçişin daha fazla gerçekleştirildiği görülmektedir. Saruhan'dan Serez taraflarına kalabalık gruplar hâlinde sevk edilen yörük toplulukları, iskân edildikleri yeni bölgelerde de, yabancı unsurlar arasında bir dayanak noktası teşkil etmişler ve ileride yapılacak fetihlere yardımcı olmuşlardır. Bu sebeple yörük cemâatlerinin Rumeli'ye geçirilmeleri ve fethedilen yerlerde iskân edilmeleri Osmanlı Devleti'nin umûmî bir siyâseti olmuştur.

Yörüklerin (Türkmenlerin) Rumeli'ye geçirilmeleri, Yıldırım Bayezid devrinde daha kesif bir şekilde devam etmiştir. Bayezid I., Bulgaristan ve Dobruca'nın fethini müteâkip, buraya Karadeniz bölgesinden Tatarları ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinden getirdiği yörükleri iskân etmiştir. Yine Bayezid I. 830 (1400/1401)'da Menemen ovasında kışlayan yörükleri, oradaki tuz gümrüğüne aykırı hareket etmeleri üzerine Filibe'ye sürmüş, böylece Yenişehir ve Teselya'da, 30.000'den fazla Yörük nüfusu toplanmıştır. Bunlar arasında Sarıgör (Paşa), Evrenoslu ve Yenişehir adları altında çeşitli gruplar meydana gelmiştir. Bu arada Kırım'da kalıştığı mücadeleyi kaybeden Aktar'a bağlı Tatarlar da, Bayezid I.'e ilticâ ettiklerinden, beyleri ile birlikte Filibe civârına yerleştirildiler. Bu devirde bilhassa Serez, Filibe ve Üsküb civârının tamamen Türkleştiği görülmektedir. Timur istilâsını müteâkip, şehzâde kavgaları sırasında da Yörükler, kardeşler tarafından birbirlerine karşı kullanılmak üzere kalabalık oymaklar hâlinde Rumeli'ye sevk edilmiştir.

Murad II. ve Fâtih zamanında da, yeni açılan yerlere, pek çok göçer nüfus nakledilmiştir. Bu devrede, Karadeniz Rum ahâlisinin bir kısmının da Rumeli'ye geçirildiği, Dulkadirli Budak Bey'in ise, Fâtih'in himâyesinde, maiyetiyle birlikte Vize taraflarına yerleştirildiği görülmektedir. Bu tarihlere kadar 100.000'den fazla aşiret mensubunun Rumeli'ye geçirildiği tahmin edilmektedir. Daha sonra, belli bir yavaşlama göstermesine rağmen, göç ve iskân faaliyeti, XVIII. asrın sonlarına kadar sürgün usûlü ile devam etmiştir. Bu göçler, kısmen istekle, kısmen de mecburî olarak yapılmıştır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 13-18; C. Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda aşiretlerin iskânı, Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1976, XV/1-2, 268-271; M. Münir Aktepe, *XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'nin Türkler tarafından iskânına dair*, *TM*, X, 304-312).

Yörükler, Anadolu'da Türkmenlerle birlikte umûmiyetle Orta, Cenûbî ve Garbî Anadolu'da daha kesif bir şekilde görülürler. Anadolu'da bugünkü Sivas, Ankara, Bolu, Kastamonu, Balıkesir, Manisa, Kütahya, Afyon, Uşak, İzmir, Aydın, Antalya, Konya, Adana, Hatay, Gaziantep ve Maraş illerinin bulunduğu geniş bir sâhaya yayılan Yörükler, değişik isimlerle anılmakta idiler. Büyük gruplar hâlinde yaşayan bu Yörük cemâatleri, ayrıca kendi aralarında bir çok tâli kollara ayrılmakta ve bâzan da dağılmaktaydılar. Bunlardan Ankara, Tokat ve Kırşehir bölgesinde yaşayan Ulu-yörük topluluğu ile daha geniş bir topluluk olan Ankara Yörükleri, Orta Anadolu yaylasında yaşamakta idiler. Bu arada Aydın, Honaz, Nif, Çeşme ve Bozdoğan havâlisinde Karaca-Koyunlu, Menteşe bölgesinde Oturak Barza, Güne-Barza, Küre-Barza, İskender Bey, Kayı, Horzum,

Kızılca-yalınç, Bolu, Borlu, Tefenni ve Ereğli civarında umûmî olarak Bolu Yörükleri diye adlandırılan Yörük tâifesi yaşamakta idi. Söğüt Yörükleri adı altında bir araya gelen büyük bir Yörük grubu, Bursa'daki Emir Sultan Evkafı reâyası olarak, Söğüt, Edincik, Balıkesir, Bursa, Bergama, Gönen ve İnegöl'e kadar yayılmışlardır. Daha küçük gruplar teşkil eden Kara-Keçili cemâati, Söke ve civarında Boynu-İnceli Türkmenleri Nevşehir ve Aksaray havâlisinde, Kayı ve Çoban yörükleri de Manisa ve civarında dolaşmakta idiler. Oldukça kalabalık bir hâneye sâhip olan Dânişmendlü cemâati de, Aksaray, Kırşehir, Aydın ve Adana gibi çok geniş bir sâhaya dağılmış bulunuyordu. Biga ve çevresinde yaşayan Ağca-Koyunlu yörükleri ise, daha küçük bir grup teşkil etmekte idiler (İlhan Şahin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda konar göçer Aşiretlerin hukukî nizamları, Türk Kültürü*, Ankara, 1982, sayı 227, s. 285-294; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 16 v.d.; S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 107-110; A. Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, İstanbul, 1930, tür. yer.).

Yörükler, Anadolu'daki dağılık durumlarına karşılık, Rumeli'de daha teşkilâtli ve belli yerlerde yaşamakta idiler. Rumeli'deki yörükler, İstanbul'dan şimâle doğru Bender ve Akkerman'a kadar, Tuna'yı tâkiben Bulgaristan ve Sırbistan hududlarına, oradan da Selânik Çatalcası'na kadar yayılmış bulunuyorlardı. Bu geniş sâha içinde sekiz grup olarak defterlere kaydedilmiş bulunan bu yörükler, daha sıkı bir zapt u rapt altında tutulmuşlardır. Bunlar: Tekirdağ, Naldöken, Kocacık, Vize, Selânik, Ofçabolı yörükleri, Aktuğ ve Oktav Tatarları adlarını taşımakta idiler.

Tekirdağ (Tanrıdağı veya Karagöz) yörükleri, Rumeli yörüklerinin en kalabalık grubunu teşkil eder. XVI. asrın sonlarına kadar devamlı artış gösteren Tekirdağ yörükleri, 1543'te yapılan bir tahrirde 328 ocak iken, 1591'de 420 ocağa yükselmiştir. Daha sonra ise, giderek düşüş kaydetmiştir. Tekirdağ (Karagöz) yörükleri, bilhassa bu şehrin civarında kalabalık bir halde bulundukları gibi, aynı zamanda, Edirne, Kırkkilise (Kırklareli), Bender, Akkerman, Rusçuk, Tirnova, Razgard, Niğbolu ve Şimâli Bulgaristan, daha kalabalık bir şekilde de Kavalâ, Drama, Demirhisar ve Makedonya'da yerleşmişlerdir (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 64-74).

Naldöken yörükleri, Rumeli Yörüklerinin en mühim grubudur. Sayıca Selânik ve Tekirdağ Yörüklerinden daha az olan bu grup, 1543'te 196 ocak iken, 1603 tahririnde 243 ocağa yükselmiştir. Ancak XVII. asrın başlarında vukua gelen Avrupa savaşlarında ordu güzergâhı üzerinde bulunmaları dolayısıyla, 7 yıl gibi kısa bir zamanda 112 ocağa düşmüştür. Bugünkü Bulgaristan'ın hemen her tarafında yaşamış olan Naldöken Yörükleri, bilhassa Eski-Zağra, Filibe, Yenice-Zağra, Tatarpazarı, Çirmen, Yanbolu, Kızanlık, Silistre, Varna, Şumnu v.s.

şehir ve civarlarında dolaşmışlardır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 55-64).

Üçüncü büyük grubu teşkil eden Selânik yörükleridir. Rumeli'de bütün yörüklerin beyi olan "Yörük beyi" bu şehirde oturduğu için, Selânik Yörükleri de bu şehirde ve çevresinde kalabalık bir halde bulunmakta idiler. 1545'te yapılan bir tahrirde, Selânik Yörükleri'nin bütün Makedonya ve Teselya ile Bulgaristan ve Dobruca'da bulundukları görülmektedir. Bunlar da müteâkıp asırdan itibaren azalmaya başlamışlardır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 74-78; Ahmed Refik, *ayn. esr.*, tür. yer.).

Rumeli'de bir başka Yörük grubu da, Ofçabolı Yörükleridir. Üsküp ile İstip arasında bulunan Ofçabolı'dan başka Kosova ve Manastır'da da kesif bir halde yaşayan bu yörük grubu, ilk defa 1566 yılında tahrirde tâbi tutulmuştur. Bunlara az miktarda Dobruca ve Bulgaristan'da da rastlanmaktadır. 973 (1566)'te 97 ocak olarak tesbit edilen bu grup, 1016 (1603)'da 88 ocağa düşmüştür (*Aynı Ali risâlesi*, s. 42; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 78-81).

Diğerlerine nazaran sayı bakımından daha az olan Vize Yörükleri, Rumeli'ye ilk gelenlerden olup, fetihlerle birlikte geniş bir sâhaya yayılmış ve sonra parçalanmışlardır. 1543 tahririnde 39 ocak olan Vize Yörükleri, 1571'de 41 ocak olarak görülmüştür. Bunlar daha ziyâde Dimetoka, Malkara, Hayrabolu, Eski-Zağra ve Varna havâlisinde yaşamakta idiler. Bir ara bu grubun su başısı aynı zamanda çingenelerin ve çingene müsellimlerinin de zabıtlığını yapmıştır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 82-86).

Rumeli'de sonuncu yörük grubu olan Kocacık Yörükleri'nin, Murad II. zamanında Ankara civarından Rumeli'ye geçirildiği hakkındaki rivâyet pek sarîh değildir. Koca Hamza Yörükleri'ne izâfeten bu ismi almış olan Kocacık Yörükleri, 1543 tahririnde 132 ocak iken, 1584'te 179'a yükselmiş, XVII. asır ortalarına doğru ise, birden bire 18 ocağa düşmüştür. Kocacık Yörükleri umûmiyetle, Şarkî Teselya, Bulgaristan ve Şarkî Rumeli'nin şark kısımları, bütün Dobruca, Bender ve Akkerman taraflarında dağılık bir şekilde yaşamaktadırlar (T. Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 90-94).

Osmanlı Devleti, kurulup, daha ilk fetih yıllarından itibaren, ele geçirdiği topraklara Türk nüfusu yerleştirmeye çalışmıştır. Anadolu'ya akın eden göçebe Türk aşiretleri, Anadolu'daki uçlarda Osmanlı Devleti tarafından, kısmen yerleşik hâle getirilmişlerdir. Bu Konar-göçerlere yaylak ve kışlaklar tahsis edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş yıllarında yörükler, devlet için askerî bakımdan da lüzumlu bir unsur olmuş ve kazanılan topraklarda daha müreffeh bir hayat nizamı kurmuşlardır. Kendilerine bâzı imtiyazlar verilmeğe sûretiyle birtakım vazifelerle de mükellef kılınmışlardır.

Bayezid I. devrinde teşvik edici tedbirlerle yapılan iskânın yanı sıra, zorla ve sürgün şeklinde yapılan iskânlar da olmuştur. Nitekim Menemen ovasından Filibe'ye sürülen yörükler, bu şekilde iskân edilmişlerdir (yk. bk.). 1397'de fethedilen Argos'tan Anadolu'ya 30.000 nüfus nakledilince, bunların yeri sür'atle konar-göçer unsurlarla doldurulmuştur. Böylece Teselya ile Üsküp civârı kısa sürede Türkleştirilmiştir.

Konar-göçerlerin umûmî olarak iskân edildikleri yerler, yaylak-kışlaklar ile eski iskân merkezleri idi. Bu yerlerde kır iskânına giren kom, mezrea, ağıl, mandra, yaylak ve divân gibi dağılık yerleşme tiplerini meydana getirmişlerdir. Yaylakta yaylacılık, kışlakta ise, basit çiftçilik yaparlardı. Zamanla kalabalık yörük toplulukları daha küçük parçalara ayrılarak, birer âile birliği hâlinde inşâ ettikleri evlerde kışlamışlar, yazın ise, yaylağa çıkarak klasik çadırlarda yaşayışlarını sürdürmüşlerdir.

Osmanlı Devleti'nde XVII. asrın sonlarına doğru hâdiselerin kesâfeti ve idârî nizamın sarsılması neticesi, yörük câmiasında da büyük karışıklıklar ortaya çıktı. Devlet, bu yüzden yörükler üzerindeki idârî otoriteyi sağlamak ve zararlarını önlemek için onları zorla iskâna tâbi tutmak mecburiyetinde kaldı. Mecbûrî iskânın başlıca gayesi, konar-göçer hayat tarzları dolayısıyla bunların yerleşik halka zarar yapmalarını önlemek, harap ve boş olan iskân merkezlerinin imâr edilmelerini ve ekilmeyen toprakların işlenmesini te'min etmek, devlet tarafından kontrol edilmesi zor olan eşkiya gruplarına ve Suriye'deki Arap bedevilerine karşı bir emniyet unsûru olarak set vazifesi görmelerini sağlamak idi.

1683 Viyana seferinin mağlûbiyetle sonuçlanması ile Rumeli ve Anadolu'da geniş ölçüde aşiret hareketleri ve eşkiyalık hâdiselerinin kesâfet kazanması üzerine, Köprülü-zâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın sadâreti zamanında, 1691 senesinde aşiretleri iskân teşebbüsüne geçildi. Rumeli'deki konar-göçerler de "Evlâd-ı Fâtihân" adı altında yeni bir teşkilâta tâbi tutulmuş ve bunlardan askerî maksatlarla faydalanılmaya çalışılmıştır. Anadolu'daki yörükler ise, bilhassa Hama, Humus, Rakka ve Halep bölgelerine iskân edilmek sûretiyle, Aneze ve Şammar aşiretlerinin baskınları önlenmeye çalışılmıştır. Bu bölgelere 18 mart 1692 tarihli bir ferman ile Anadolu'nun çeşitli sancak ve vilâyetlerinden muhtelif yörük aşiretlerine mensup 70 kadar oymak yerleştirilmiştir. Daha sonraki yıllarda ise, Belih suyu bölgesi, Harran, Çitili ve Bozâbâd nahiyele, Çar-melik derbendi ve Menbiç ovası, bunların iskân yeri oldu. Bu aşiretlerin yerlerini terk etmemeleri için de, Adana ve Maraş taraflarında derbent mahallerine yörükler yerleştirildi, 1720 yılında da Şam vilâyetine bağlı bâzı sancaklar Türk nüfusu bakımından takviye edilmek sûretiyle iskân yerleri oldu.

İslâm Ansiklopedisi.

Bâzı aşiretler de, kendi yaylak ve kışlaklarında iskâna tâbi tutuldular. 1693 yılında Kayseri vilâyetine bağlı Zamantı ve Pınarbaşı yaylaları, 1728'de de Zamantı ırmağı etrafındaki harâbe köyler, bu bölgede yaylak-kışlak hayatı yaşayan göçebelere tahsis edildi. Ayrıca Kozan Dağı'ndaki aşiretler Çukurova'ya, Orta Toroslar'daki kesif yörük cemâatleri İçel'e, Antalya ve Isparta bölgesinde dağılık bir şekilde yaşayan yörükler ise, Taşili yaylaklarına yerleştirildiler. Bu arada Orta Anadolu (Çiçekdağı, Nevşehir)'ya da bu gibi yörük iskânı yapılırken, Teke, Hamid, Beyşehir, Alâiye ve Akşehir yörüklerinin de uygun yerlere yerleştirilmeleri için 1732'de ferman neşrolundu. Ayrıca Halep'ten Garbî Anadolu'ya kadar uzanan Toroslar'ın iç ve dış kısımlarında yeni kurulan birçok kasaba ve nâhiyelere de çeşitli yörük cemâatlerinin iskânları yapıldı.

Arap aşiretlerinin baskısı ve iskân edildikleri mahallerin hayat tarzlarına uygun olmadığını ileri sürerek Anadolu'ya geçmek isteyen Şimâli Suriye'de 'ki bâzı yörükler, cezalı olarak Rakka vilâyetine yerleştirildiler. Ayrıca İçel ve Alâiye bölgesinde yaşayan yörükler de 1712'den 1741 yılına kadar Kıbrıs adasına sürgün edilmeye başlandılar. Hattâ gitmek istemeyenlere cebir dahi kullanıldı.

XIX. asrın ortalarından itibaren yörüklerin iskânı daha düzenli bir şekilde yapılmaya başlandı. Vilâyetlerine konar-göçer iskân edilecek vâhiler, yaylak ve kışlaktaki göçebeler üzerine iskân nâzırı tâyin ederek onları disiplin altına almaya çalıştılar. Tanzimat'tan itibaren de iskân işi ciddi bir şekilde ele alındı. Boş arâziler ve terk edilmiş yerler iskân sâhası olarak ayrıldı. Bu şekilde iskân için Bursa, Sivas, Ankara, Konya, Aydın eyâletleri ile mülhakatı seçildi ve muhâlefet edenlerin üzerine asker sevki bile kararlaştırıldı. Nihâyet, cenup, cenûb-i şarkî Anadolu'da bâzı isyan hâdiselerine sebebiyet veren yörüklerin ve diğer aşiretlerin iskânı için tertip edilen Fırka-ı Islâhiye, Adana, Halep, Maraş ve Ayıntab'ta, yeni kasabalar da kurmak şartı ile pek çok yörük cemâatini iskâna tâbi tuttu. Bugün Anadolu'da yörüklerin tamamı yerleşik hayata geçmişlerdir. Ancak, eski hayat tarzlarını devam ettiren ve yaylak-kışlaklarında göçebe olarak yaşayan bâzı unsurlar bilhassa Toroslar'da hâlâ bulunmaktadır (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı, Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1976, XV/1-2, 269-288; ayn. mll., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskân Teşebbüsü*, İstanbul, 1963, tür. yer.; M. Münir Aktepe, *ayn. mak.*, T M, X, 304-310; Ö. Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler, İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1951, XI, 525-569; İstanbul, 1953, XV, 209-237; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 12-59; A. Refik, *ayn. esr.*, tür. yer.).

Yörüklerin isimleri ve onlarla ilgili kanûnî hükümler

ler, ilk defa *Fâtih kanunnâmesi* 'nde yer almış ve buna göre kurulan yörük teşkilâtı, idârî ve askerî mak-satlara cevap verecek şekilde düzenlenmiştir (Ö. L. Barkan, *XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı İmpara-torluğun'da zirâî ve mâli ekonominin hukûkî ve mâli esasları*, Kanunlar, İstanbul, 1945, s. 393; Abdül-kadir Özcan, *Fâtih'in teşkilât kanunnâmesi ve ni-zâm-ı âlem için hardeş katli mes'esi*, TD, İstanbul, 1982, XXXIII, 7, not 1; Salâhaddin Çetintürk, *ayn. mak.*, s. III).

Fâtih Sultan Mehmed'in *kanunnâmesi* 'nde yörüklerin sefere çıktıklarında da her türlü teçhizatı kendilerinin te'min etmeleri ve avâızdan muaf tutulmaları ve sefere çıkarılmanın ertesi yıl çıkma-maları kanûn hâline getirilmiştir (Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Ancak yörüklerle ilgili teşkilât kanunnâmesi, Kanunî devri ortalarına doğru tamamlanmıştır. Yörükler, sayıları devamlı değişmekle beraber, hâ-silâtı devletin hazine defterlerinde yazılı ve muay-yen birer zeâmet beyliklerine, yörükler de seras-kerlik adı altında bir takım gruplara ayrılmıştır. Bunların başında, yörüklerin arasından seçilerek bir berat ile tâyin edilen serasker (yörük reisleri) bulunurdu. Böylece hem yörük seraskerleri, hem de ze-âmet beyi olarak tâyin edilen kişiler, devletten her-hangi bir âidat yerine sâdece kendileri için tâyin edil-miş olan yamakların verecekleri parayı alırlardı (S. Çetintürk, *ayn. mak.*, göst. yer.; Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, s. 260 v.d.; A. Refik, *ayn. esr.*, s. VI).

Yörük seraskerlikleri kendi aralarında ocaklara taksim olunmuşlardı. İlk zamanlar yirmi beş kişi bir ocak sayılırken, sonradan ocağın kişi sayısı otuza çıkarılmıştır. Bu ocakların her birinden beş kişi, se-fere gitmek veya devlet hizmetini görmek üzere eş-kinci olarak ayrılır, ocakta kalan diğer yirmi beş kişi de *yamak* olurdu. Eş-kinci olarak seçilen bu beş kişinin sefer ve divân-ı hümayûna hizmet masraf-larını, altı aylık süre ile ve elliser akça olmak üzere yamaklar karşılar, buna mukabil avâız-ı divâniye-den muaf tutulurlardı. Bu yüzden yamaklar için *ellici* tâbiri de kullanılırdı (Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, s. 260 v.d.; S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 106 v.d.; A. Refik, *ayn. esr.*, s. VI; M. Zeki Pakalın, *Tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1955, III, 640 v.d.).

Hiç bir devirde başıhoş bırakılmayan, serkeşlik et-tikleri zamanlarda ise, zorla itaat altına alınan bu konar-göçer unsurlar, devletin merkeziyetçi idâresinde dâima kontrol altında tutulmuşlardır. Bu disiplin, Fâtih'ten sonra tedricen artarak Kanunî zamanında daha sağlam bir şekle girmiştir.

Bu kanûna göre, yörükler, yörük tarzı hayatı de-vam ettirir ve divân-ı hümayûn hizmetini yerine getirirlerse, hayat düzenlerine göre ayarlanmış olan bir kısım vergileri verirler ve kendilerinden hiç bir sûretle raiyyetlik vergisi alınmazdı. Ancak, yörükler,

tâbii hayatlarını bırakır da, zirâî hayata geçerlerse, reâyâ kaydolunurdu (S. Çetintürk, *ayn. mak.*, göst. yer.; Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, göst. yer.; A. Refik, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Yörükleri, yerleşik hayata alıştırmak için yaşadık-ları mıntikalarda köyler, mezraalar ve yurdlardan meydana gelen kazâlar kurulmuştur. Konar-göçer ha-yata uygun olan bu kazalar, yörükler için câzip bir hâle getirilmiştir. Bu kazalarda, yörüklerin kazâi mes'elelerini hal için bir kadı tâyin edilmekte ve bu kadılar vâsıtasıyla, yörüklerin sâhip oldukları hayvanların tahrirleri ile sefer esnâsında orduda ik-mâl ve nakliye işlerinde vazife alacak olanların isim-leri ve kira bedelleri de tesbit edilirdi.

Anadolu'da bu şekilde kurulan bir çok yörük kaza-sı vardı. Bunlar arasında Konya ovasında Esb-keşan ulusunun, birbirinden ayrı Eski-il, Bayburt ve Tur-gut adını taşıyan üç kazası; Ankara havâlisindeki yörüklerin Yörükân-ı Ankara kazası; Kütahya Yörüklerinin ise, Bozkuş ve Kılcan adında iki müstakil kazaları; Aydın ve civârında yaşayan Karaca-koyunlu yörüklerinin Karaca-koyunlu kazası; Bolu'da Taraklı-Borlu yörüklerinin Yörükân-ı Taraklı-Borlu kazası; Kastamonu'da Araç yörüklerinin Yörükân-ı Araç kazası; yine Kütahya sancağı dâhilinde yaşayan Selendi yörüklerinin Yörükân-ı Selendi kazası v.b. sayılabilir.

Rumeli'de geniş bir sâhaya yayılmış olan yörük-ler ise, devlet tarafından çok sıkı bir disiplin altına alınmış olup, hukûkî bakımdan da husûsî bir nizâma bağlanmışlardır. Anadolu'daki yörüklerin aksine, savaşların daha sık cereyan ettiği Rumeli'de bunlar-dan askerî maksatlarla faydalanılmaya çalışıldığı için teşkilâtları disiplinli tutulmuştur. Kendilerine orduda tâyin edilen vazifelere karşılık bâzı imtiyaz-lar ve haklar da tanınmıştır. XV. asır ortalarından itibaren tam mânasıyla muntazam bir askerî sınıf hâline gelmişlerdir. Uzun savaşlar dolayısıyla diğer askerî sınıflarda ortaya çıkan gerileme, bunlarda da görülmeye başlanmıştır. Ancak devlet Rumeli yörük-lerine, XVIII. asırda *Evlâd-ı Fâtihân* ismini vererek, itibârlı bir duruma getirmiş, 1243 (1827/1828) 'te ise, bunlara "Asâkiri Mansûre" tâlimi yaptırılmaya başlanmıştı.

Yörükler'in, vergi sistemleri hayat tarzlarına uy-durularak zirâî vergiden muaf tutulmuşlardır. Bu arada Rumeli'deki savaşlar dolayısıyla, yörüklük-ten çıkıp reâyâ olmak isteyenlere engel olunmuştur. Teşkilâtın muhâfazası gereği buradaki yörüklerin (Eş-kinci ve yamaklar) birer sebep ve bahâne ile yörüklükten vaz geçerek, doğancılık, taycılık, çeltik-çilik, tuzculuk, yağcılık, kürecilik ve hattâ müs-ellemlik gibi ordunun diğer vazifelerine yazılısalar bile, eşkincilik ve yamaklıklarının bâki kaldığı, berat sâ-hibi olsalar da, bu durumdan ayrılmayacakları ka-nûna bağlanmış, yâni eşkinci oğlu eşkinci, yamak oğlu da yamak olur kaydı esas alınmıştır. Buna mu-

kabil Anadolu'da (kısmen de Rumeli'de) yörük-lükten çıkıp çift tutmak sûreti ile reâyâ olanlara müsaade olunmuştur. Bu vaziyette de ağnam ve çift resmi vermek mecbûriyetinde kalmışlardır. Nitekim, konar-göçer tarzda yaşayıp, zamanla çift ve çubuk sâhibi olan yörüklerle, bir tımara yerleştikleri ve bir sipâhiden toprak alarak zirâat yaptıkları takdirde, öşür ve sâlârlık resminin dışında, tam çift için 12, yarım çift için de 6 akça vergi tarh edilmiştir. Diğer taraftan resm-i ganem olarak da, iki hayvandan bir akça alınması kanunnâmelerde yer almış, böyle olanlara "yörüklükten çıktı" denilmiştir. Yörükler her ocaktaki beş eşkinci nöbete gittikleri takdirde ise, koyun resmi vermezlerdi (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 19-50; S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 112-115; İlhan Şahin, *ayn. mak.*, *Türk Kültürü*, XX, 285-294; Ahmed Refik, *ayn. esr.*, s. 49 v.d., 60 v.d., 77).

Orduda yardımcı kuvvet olarak vazife alan yörük-ler, Rumeli'nin ele geçirilmesi sırasında yayalar teşkilâtının kurulması ile daha sistemli bir vazife görmeye başladılar. Kanunî Süleyman devrinden itibaren, bunların daha ziyâde imâr ve muhâfaza hizmetlerinde kullanıldığı görülmektedir. Bulun-dıkları coğrafi mevki itibârı ile çeşitli hizmetler gören yörükler, sâhillerde gemi malzemesi te'mini ve gemi yapımında, derbendlerde ve ana güzergâh-larda yol emniyeti, tâmir, muhâfaza, köprü inşâsı ve menzillere zahire toplanması ve korunmasında, mâdenlerde, ordunun nakliye işlerinde ve devletin kalelerinin onarımlarında istihdam edilmiştir (S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 111 v.d.; İlhan Şahin, 1638 Bağdad seferinde zahire nakline memur edilen Yeni-il ve Halep Türkmenleri, TD, İstanbul, 1980/1981, XXXIII, 227-236; Ahmed Refik, *ayn. esr.*, tür. yer.).

Şimdi de eski Türk hayat tarzı, töre ve an'ane-lerini canlı bir şekilde yaşatan ve devam ettiren yörükler, folklorla ilgili zengin malzemeye sâhip olup, değişik Türk şivelerini konuşurlar. Dinî inançlar ve âdetlerinde eski Türk dininin bakiyelerini de kısmen muhâfaza etmişlerdir; bir kısmı şî'îlik te'sirinde kalmışlarsa da, sünnî müslüman olanlar daha çoktur. Hayvancılık ve buna bağlı olarak kendi ha-yat tarzlarının ihtiyacı olan meslekleri çok iyi bilirler, ormanlık bölgelerde daha ziyâde tahtacılıkla uğraş-ırlar. Kısmen tarımla uğraşanlar da görülür [bk. /A, mad. TAHTACI.]

Kadınları elbise dikmek, sepet yapmak, keçe, kilim ve halı dokumak gibi çeşitli işlerde mâhirdirler. Umûmiyetle keçi kılı ve koyun yününden yapılmış çadırlarda yaşarlar [krş. EI, mad. YURUKS].

Bugün bilhassa Orta ve Cenûb-i Anadolu'da yörük adını taşıyan birçok köy bulunmaktadır (bk. Köylerimiz, Ankara, 1968, s. 587 v.d.; F. Sümer, Oğuzlar, s. 172 v.d.).

Yörüklerin el san'atları ve husûsiyle giyim ve ku-

şama âit zengin çeşitli dokuma ve örme işleri ile örf ve âdetleri bir takım araştırmalara konu olmuştur (bk. Ali Rıza Yalçın, *Cenupta Türkmen oymaqları*, İstanbul, 1931/1932, I, 15 v.d.).

Bibliyografiya: Yörüklerle ilgili taf-silâtı bîbl., için bk. M. Tayyib Gökbilgin, *Ru-meli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fâtihân* (İstanbul, 1957); Faruk Sümer, *XVI. asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türk aş-tretlerine umûmî bir bakış, İktisat Fakültesi Mec-muası*, XI, 518-522; Ali Şir Nevâyî, *Mahbûbû'l-kulûb* (İstanbul, 1289), s. 22 v.d.; Ömer Asım Aksoy, *Gaziantep Ağzı* (İstanbul, 1946), III, 778 v.dd.; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı impara-torluğun'da Derbent Teşkilâtı* (İstanbul, 1967), s. 33, 36, 48, 51; Vahid Çabuk, *Fırka-ı Is-lahiye, İskenderun-Payas, Türk Kültürü* (An-kara, 1976), XIV, 291-298; Yusuf Halacoğlu, *Fırka-ı Islahiye ve yapmış olduğu işkân*, TD (İstanbul, 1973), XXVII, 1-8; İlhan Şahin, *Yeni-İl kazası ve Yeni-il Türkmenleri, 1548-1653* (Edebiyat Fakültesi Tarih Seminer Kütüp., basılmamış doktora tezi); Kâmil Su, *Balıkesir civarında Yörük ve Türkmenler* (İstanbul, 1938); Neşet Çağatay, *Osmanlı İmparatorluğun'da ma-den işletme hukuku, DTCFD* (Ankara, 1942), II, 123 v.d.; M. Nuri, *Natâ'ic al-vukû'ât* (İs-tanbul, 1294), I, 146 v.d.; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavaidi* (İstanbul, 1328), I, 38 v.d., 42; Ö. Lütfi Barkan, *Çiftçi sınıfların hukukî statüsü, Ülkü Mecmuası*, sayı 49, s. 34 v.d.; ayn. mll., *Osmanlı İmparatorluğun'da bir işkân koloniz-as-yon metodu olarak vakıflar ve temlikler, V D* (An-kara, 1943), II, 279-286; İbrahim Gökcen, 16. ve 17. asr sicillerine göre Saruhan'da Yörük ve Türkmenler (İstanbul, 1946); Hâmit Zübeyr Koşay, *Türkiye Türk Düşünleri üzerine muhaye-seli malzeme* (Ankara, 1944); Hikmet Çevik, *Tekirdağ Yörükleri*, (İstanbul, 1971).

(VAHİD ÇABUK.)

YÖNUS. [Bk. YÖNUS.]

YÖNUS. YÖNUS, kendisine, diğerleri gibi va-hiy indirildiği bildirilen (*Kur'an*, IV, 163) bir peygamber. *Tevrat* (bk. *Reğum*, II, XIV, 25; Jo-na I, 1, nşr. Rud. Kittel, Stuttgart, 1952) 'ta, Yü-nâ b. Amittay olarak geçen bu peygamber, *Kur'an* 'da tasrih edilerek zikredildiği dört yerde de sâdece Yünus şekliyle yer almaktadır. Ancak hadîse dâir eserlerle (bk. msl. *Sahîh al-Buhârî*, IV, 159; VI, 57), nebilerin hal-tercümelerinden bahseden kitaplarda (bk. msl. Abû İshâk al-Şa'labî, *Arâ'is al-macâlis*, Kahire, 1325, s. 229) Yünus b. Mattâ olarak görülmektedir. Buradaki Mattâ'nın, Amit-tay'in Arapçalaşmış şekli olduğu açıktır. al-Buhârî (ölm. 256=869; bk. 'bk. G.A.S., I, 115-134) 'nin *Sahîh* (IV, 159) 'inde, İbn Abbas'tan nakledilen bir hadîste, Peygamber'in, Mattâ'yı, Yünus Pey-

gamber'in babası olarak kabul ettiği görülür. Oysa daha sonraki bazı eserlerde (al-Sa'labî, *ayn. esr.*, *göst. yer.*; al-Daydüzamî, *Kişâş al-anbiyâ*, Ayasofya Kütüp., nr. 334, var. 71b); İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, Bulak, 1303, I, 125) Mattâ'nın Yûnus'un annesi olduğuna dair rivâyetlere de rastlanmaktadır. Hayatı hakkında birşey bilmediğimiz al-Kisâ'î adlı bir müellife isnadedilen ve muhtevâsı o sıralarda dinî muhitlerde dolaşan çeşitli rivâyetlerden teşekkül ettiği görülen (bk. T. Nagel, *El*, V, 192) *Kişâş al-anbiyâ* da ise (Yeni Câmî Kütüp., 882, var. 348b), Mattâ b. Hanûna'nın, Yûnus'un babası olduğuna ve Kudüs'te yerleştiğine dair Ka'b al-Ahbâr ile Vahb'ın bir rivâyetine yer verilmektedir; bu esere göre, Yûnus'un annesi Armîla'dır (Eserin Eisenberg neşrinde [1922] Şadaka). Bu eserde ayrıca, Yûnus Peygamber'in, annesinin yetmiş yaşlarında bulunduğu bir sırada doğduğu, öksüz olarak zor şartlar altında büyüdüğü, onyediy yaşlarında iken âbid ve zâhidler arasına katıldığı, yirmibeş yaşlarında gördüğü bir rüyâ üzerine, gittiği Remle'de, Zekerîya Peygamber'in kızı ile evlendiği ve sonra yine Kudüs'e döndüğü (var. 349b) zikredilmektedir (Yûnus adının Yûnis veya Yûnes şeklinde de okunduğu bk. bk. al-Kurtubî, *Ahkhâm al-Kur'an*, VI, 174; Abû Hayyân, *al-Bahr al-muhtâf*, Kahire, 1329, III, 163; IV, 174; V, 192).

Tevrat'ta mevcut bilgiler, Yûnus Peygamber'in M.ö. VIII. asırda, Yeroboam II. devrinde yaşadığını gösteriyor. Tabarî (I, 457) ve İbn al-Aşîr (I, 125), Yûnus Peygamber'in, Musul'un Ninova denilen bir köyünden olduğunu kaydeder. al-Daydüzamî ise, Ninova'nın bir köyündendir, demektedir (Ayasofya Kütüp., 3347, var. 71b). İslâm tarihçilerinin Asûrî imparatorluğuna merkez olmuş Ninova'dan [bk. mad. KOYUNCUK] köy diye bahsetmeleri, onun harâbeye dönmüş hâlini görmelerinden ileri gelmiş olmalıdır. Nitekim al-Mas'ûdî, 322 (933)'de, buranın, çeşitli yerlerinde taştan putlar bulunan metruk bir yer olduğunu bildirilmektedir (I, 313). İşte Yûnus Peygamber, putlara tapan bu şehir halkını tevhide davet etmekle vazifelendirilmiş, bu maksatla aralarında 33 sene kalmışsa da, bütün gayretlerine rağmen içlerinden sâdece iki kişiyi imân ettirebilmişti. Bunun üzerine ümidini kesen ve şehir halkı hakkında kötü şeyler söyleyen Yûnus Peygamber'e, acele ettiği hatırlatılarak, onları yeniden 40 gün müddetle imâna davet etmesi emredilmişti. Ancak otuzyedinci günde de bir netice alamaması üzerine: "Size üç gün içinde azab gelecek ve renklerin değişecek", ihtarı bulunduk. Nitekim ertesi gün, renklerinin değiştiğini gören kavmi, Yûnus'un dediklerinin çıktığına inanarak, geceyi kendileriyle beraber geçirmemesi hâlinde başlarına bir azâbın geleceğine inandılar. Yûnus Peygamber kırkinci gece aralarından ayrıldı. Ertesi gün, gökyüzünü siyah bulutların kaplayıp,

etrafı korkunç bir duman sardığını görenler, yok olacaklarını anlayarak, Yûnus'u aramışlar ve fakat bulamamışlardı. Ancak ettikleri samimi tevbe sayesinde azâptan kurtulmuşlardı. Yûnus ise, acele ile oradan uzaklaşmıştı (İbn al-Aşîr, I, 125 v.d.).

Yûnus'un kavminin geçirdiği bu felâket anma, *Kur'an* (X, 98)'da da kısaca temas edilmekte, hâdisenin zikredilen şekilde cereyanı üzerine, Yûnus'un kavminden öfke içinde ayrılışı ise, diğer bir yerde (XXI, 87) zikredilmektedir. Onun bu hareketi, müfessirler tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. İbn Abbâs ve al-Zâhîk, bir türlü yola gelmeyen kavmine kızdığı için ayrıldığını, al-Sa'bi ve Sa'id b. Cubayr ise, azabla tehdit edilen kavminin son anda kurtulması yüzünden, yalnız mevkine düşeceğinden korkarak uzaklaştığını söylemektedir (Fazla bilgi için bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XVII, 54 v.dd.; al-Suyûtî, *ad-Durr al-manşûr*, Kâhire, 1311, s. 332 v.d.). *Kur'an*'da Yûnus'un kıssası hakkında en teferruatlı bilgi, al-Saffât süresinde yer almaktadır. Bu sürede onun, öfke ile ayrılışını müteakıp bir gemiye kaçtığı, burada çekilen kur'da kaybettiği, balık tarafından yutulduğu, sonra hasta halde açık bir yere bırakıldığı, yanında biten bir balkabağının gölgesinde dinlendiği, nihâyet tekrar kavmine gönderildiği kaydedilir (*Kur'an*, XXXVII, 140-147).

Kur'an'ın umûmî üslûbuna uygun şekilde icâz içinde kaydedilen bu bilgiler, tefsirlerde ve ilgili diğer eserlerde tevsi edilmiştir. Nitekim Tabarî'nin tefsirinde, onun gemiye kaçışı ile ilgili olarak Câhiliye devri Arap tarihine dair geniş bilgisi ile de tanınan Katâda b. Di'ama al-Sadûsî (ölm. 118 = 736; bk. bk. GAS, I, 31 v.d.)'ye dayanan bir rivâyette, geminin hareket edemediği, bunun üzerine içindekilerin, bunun, işledikleri bir suç nedeniyle olduğuna inandıkları ve suçun kimde olduğunu tesbit için kur'a çektiklerinde Yûnus'a isâbet ettiği, bunun üzerine suya atılan Yûnus'u bir balığın yuttuğu yer alır (*Tafsîr*, XXIII, 56 v.d.). Aynı eserde görülen bir diğer rivâyette ise, balığın, kuyruğunu oynatarak geldiği, fakat kendisine Yûnus'un, yiyecek olarak değil, sâdece korunulması için gönderildiği bildirilmiş, balıkda yutulduğu Yûnus'u, sırasıyla Ubulle ve Dicle'ye götürdüğü, sonunda Ninova'ya yakın bir yere bıraktığı zikredilir (XXIII, 60; ayrıca bk. *Tarih al-Tabarî*, I, 458).

Yûnus Peygamber'in, balığın karnında ne kadar kaldığı hakkında da farklı rivâyetler vardır. *Kur'an*'da yer almayan bu hususlarla ilgili olarak Tabarî, eserinde as-Suddî, al-Kalbî ve Mukâtil gibi râvîlerin de iştirak ettikleri kırk gün rivâyetine yer vermekte (*Tafsîr*, XXIII, 58; ayrıca bk. al-Âlûsî, Bulak, 1301, V, 316). Daha sonraki tefsirlerde (*al-Kurtubî*, XV, 123) ise, yirmi gün (al-Zâhîk), yedi gün (Aîa; İbn Cubayr) ve üç gün (Mu-

kâtil) rivâyetleri görülmektedir. Bu son rivâyet, *Tevrat*'ta da yer almakta, islâmî kaynaklarda buna ilâveten, daha kısa bir müddet kaldığına dair ayrı bir rivâyete de rastlanmaktadır. al-Sa'bi'den gelen bu rivâyete göre, Yûnus Peygamber, balık tarafından kuşluk vakti yutulmuş ve akşam üstü karaya bırakılmıştır (al-Âlûsî, V, 316). Balığın karnında: "Senden başka ilâh yoktur; seni tenzih ederim, ben zâlimlerden oldum", diye dua eden (*Kur'an*, XXI, 87) Yûnus Peygamber, kurtuluşunu öteden beri Allah'ı çok zikreden bir kul oluşuna borçluydu (*Kur'an*, XXXVIII, 143 v.d.; ayrıca bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XXIII, 57 v.d.; *Tarih al-Tabarî*, I, 460). Katâda b. al-Zâhîk ve al-Rabî b. Anas gibi II. (VIII.) asır müfessirleri, bu neticeyi, amel-i sâlih sâhibinin işlediği kusurların affedileceğini gösteren bir hikmet olarak görürler (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XXIII, 57; *Tafsîr al-Kurtubî*, XV, 126 v.d.).

Kur'an'ın "Biz onu hasta bir halde, boşluğa attık, mânasındaki nassı, bazı tarihçi ve müfessirler tarafından, deniz kenarına yeni doğmuş çocuk gibi bırakıldı, şeklinde anlaşılmıştır (bk. msl. *Tafsîr al-Tabarî*, XXIII, 58). Burada, yanında bitirilen bir balkabağından faydalanarak (*Kur'an* XXXVII, 146), sıhhate kavuşan Yûnus'a yeniden kavmine dönmesi emredilmiştir.

İbn Abbâs, Yûnus Peygamber'in bu dönüşünü risâletinin başlangıcı olarak kabul etmektedir (bk. *Tarih al-Tabarî*, I, 458). Ancak onun, nüfûsu yüzünü aşan (*Kur'an*, XXXVII, 147) Ninova'daki bu başarılı risâlet devresi hakkında pek fazla birşey bilinmiyor (Şehre girişi ile ilgili rivâyet için bk. İbn al-Aşîr, I, 126).

Mezkûr hâdisi dolayısıyla (*Kur'an*'da Şâhib al-hût (LXVIII, 48) ve Zunnûn (XXI, 87) lekâbıyla da anılan Yûnus Peygamber, bazı hadislerde de zikredilir. Peygamber'in, hiç kimsenin "Habîbim Rabî'nin takdîrine sabret de Şâhib-i hût (Yûnus) gibi olmal", (*Kur'an*, LXVIII, 48) mânasındaki âyete bakarak (*Fatâvâ İbn Taymiyya*, II, 223 v.d.) "Ben Yûnus b. Mattâ'dan daha iyiyim", dememesi gerektiğini söylediği (*Şâhih al-Buhârî*, IV, 159; VI, 57) rivâyet edilmiştir. İbn Kutayba, bu hadisin farklı bir şekli olan "Beni, Yûnus b. Mattâ'den üstün tutmayınız", ile "Ben, Adem oğullarının seyyidiyim, ama öğünmüyorum....", mânasındaki hadisi arasında bir tenâkuz ve ihtilâf olmadığını izaha çalıştığı *Ta'vîl muhtelif al-hadis* (nşr. Muhammed Zuhra al-Naccâr, Kâhire, 1966, s. 116,) 'inde Peygamber'in ilk sözünü tevâzu yolu ile söylediğini kaydeder (ayrıca bk. al-Iskâfî, *Kitâb al-macâlis*, var. 110b 111a, Köprülü Kütüp., 209). Ancak İbn Taymiyya, al-Buhârî'nin *Şâhih*'inde yer alan hadisin, daha sonra kazandığı bu şekli ve ilgili açıklamaları gerçek dışı kabul etmektedir (*Fatâvâ*, II, 224).

Bibliyografi: Metinde gösterilmiştir.

(AHMED SUPHI FURAT,)

YÖNÜS AL-KÂTİB veya AL-MUGANNÎ [Bk. YÖNÜS KÂTİB.]

YÖNÜS KÂTİB veya MUGANNÎ. YÖNÜS AL-KÂTİB VEYA AL-MUGANNÎ, tam adı, YÖNÜS B. SULAYMÂN B. KURD B. ŞAHRIYÂR ABÜ SULAYMÂN olup, II. (VIII.) asırda, çok tanınmış bir mûsikîşinas ve mûsikîye dair eser yazan bir müellif idi. O, Arap şarkı (*ğinâ*)'ları derleyicilerinin ilki oldu. O, al-Zubayr b. al-Avvâm veya 'Amr b. al-Zubayr'in bir *mavlâ* ("köle")'sı olup, babası İran menşeli bir fakih idi. Medine'de yerleştiği için Yûnus, kâtib olarak belediye idâresine girdi; Kâtib lekâbı buradan gelmektedir. Bununla beraber, çok erkenden, mûsikîye kapılarak Ma'bad [b. bk.], İbn Surayc [b. bk.], İbn Muhriz ve al-Garîd gibi dört büyük şarkıcı ile ayrıca Muhammed b. 'Abbâd'dan dersler aldı. Kısa zamanda mûsikîşinas ve şâir olarak şöhret kazandı. Hişâm'ın saltanatında (724-742) Suriye'yi ziyâret ettiğinde mûsikî ve şîrdeki şöhreti, kendisini üç gün alıkoyan ve neticede de mükâfâtlandıran Amîr al-Valid b. Yazîd'in himâyesine mazhar etti. Bu hâdisi *Alf layla va layla*'nın 684. gecesindeki çok renkli bir hikâyenin esâsını teşkil eder. Yûnus, Medine'ye dönüşünde güçlüklerle karşılaşma tâlihsizliğine uğradı. İbn Ruhayma adında bir dost şâir, 'Ikrima b. 'Abd al-Rahmân b. al-Hâris b. Hişâm'ın kızı olan Zaynab adındaki bir genç kadının güzelliğini coşturucu bir şekilde anlatan şîirler yazmıştı. Yûnus'un bu şîirlerden bestelediği şarkılar, önce hemen husûsî "müzikli geceler" esnâsında terennüm edildiler ise de, çabucak geniş bir çevreye yayıldı ve *Zaynûb* adı altında aşırı derecede tutuldular. Bu aleniyet, kadının âilesine çok ağır geldi ve halife-ye mürâaat edildi. Bu, Medine vâlisinin, besteci ve şâirin omuzlarına 500'er kamçı vurulması emri ile neticelendi. Onlar kendilerini tehdit eden haberler üzerine, şehirden kaçtılar ve ancak halifenin ölümünden sonra tekrar oraya döndüler. al-Valid'in halife olması (6 şubat 743) üzerine Yûnus, Şam'daki saraya çağrıldı. O, burada, bizzat kendisinin de dediği gibi, "büyük itibâr ve ihtisâmla", Yûnus (Peygamber) gibi muâmele gördü. Serveti, burada yalnız kendisi için değil, vârisleri için de yeter derecede arttı. Zevke düşkün olan bu halifenin ölümüne kadar, onun sarayında kaldı. Yûnus'un, bundan sonraki hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Ancak, Abbâsîlerin ilk zamanlarında hayatta idi. Sîyât (ölm. 785) ve İbrâhîm al-Mavşîlî (ölm. 804)'nin, onun talebesi oldukları söylenir. Kitapları arasında, bir *Kitâb Mucarrad Yûnus* ("Yûnus'un tek kitabı"), *Kitâb al-ğinân* ("şarkıcı kızlar kitabı,") ve *Kitâb al-nağam* ("nağmeler kitabı") bulunmaktadır.

Yûnus, besteci olarak *Zaynûb*'e verilen yüksek değerden anlaşıldığına göre, klasik devrin en büyük mûsikîşinasları arasında yer alır; Yûnus, şarkıcı olarak İbn 'Âîşa gibi büyük bir icrâcının kışkırtıcılığı

uyandıracak kadar, dikkate değer bir kabiliyete sâhipti. Bununla beraber, *Fihrist* müellifinin de dediği gibi, Yünus, "şarkı ve şarkıcılar hakkındaki meşhur kitaplarından" dolayı ayrıca medhe lâyıktır. *Kitâb al-Ağânî*'nin müellifi olan Abu'l-Farac al-İsfahânî, Yünus'un şarkılara dâir eserinin, kendisinin başlıca bilgi kaynaklarından biri olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de, bu eser, bestelenen şiirleri, aynı zamanda, müellifleri, bestecileri ve ayrıca içlerinde melodi ve ritimlerin terennüm edildiği makam (*şarâ'ih*)'lara dâir bilgileri toplayan ilk denemedir.

Bibliyografi: *Kitâb al-ağânî*, Bulak tabı, IV, 114-118; VI, 7, 15; *Fihrist* (nşr. Flügel), s. 145; *Alf Layla va-layla* (nşr. Macnaghten), III, 379; al-Nuvayrî, *Nihâyat al-arab*, 1923, IV, 285; Kosegarten, *Liber cantilenarum magnus*, s. 17 v.d.; Caussin de Perceval, *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes*, JA (teşrin II-kânun I, 1873); Farmer, *History of Arabian Music*, s. 83 v.d. ve bk. *Fihrist*.

(H. G. FARMER.)

YÖNUS B. MATTAY. [Bk. YÖNUS

YÖSUF I. [Bk. MUVAHHİDLER.]

YÖSUF HÂŞŞ HACİB. [Bk. YÖSUF HAS HACİB.]

YÖSUF HÂS HACİB, YÖSUF HÂŞŞ HACİB. İslâmî Türk edebiyatının adı bilinen ilk şâir ve mütefekkir olup, Türk dili ve edebiyatı bakımından olduğu kadar, Türk kültürünün de değerli âbidelerinden sayılan *Kutadgu Bilig*'in müellifidir.

Yüsuf Hâs Hâcib'in hayatına dâir maalesef yeterli bilgiye sâhip değiliz. Hakkında bildiklerimiz daha ziyade *Kutadgu Bilig*'de yer alan bâzı ifâdelere ve esere sonradan ilâve edilen mensur ve manzum mukaddimelerdeki kısa bilgilere dayanmaktadır.

Eserin bir yerinde (I, 632, beyit 6627) zikredildiği gibi, şâirin asıl adı Yüsuf'dur.

Yüsuf'un doğum tarihi de belli değildir. Eserini tamamladığında 50 yaşını aştığı, 60 yaşın kendisini çağırmağa olduğu (bk. *Kutadgu Bilig*, I, 51, beyit 365 v.d.) göz önüne alınırsa (400-410=1009-1019), seneleri arasında doğmuş olabileceği kabul edilebilir. Şâir eserini tamamladığı (462=1069/1070) sene 54 yaşında olduğuna göre, 408 (1017/1018)'de doğmuş olmalıdır (bk. *Kutadgu Bilig*, nşr. R. R. Arat, nâşirin önsözü; ayrıca krş. metin, I, 51, beyit 365 v.d. ve *İA*, mad. KUTADGU BİLİG; ayrıca krş. A. Dilaçar, "*Kutadgu Bilig*" in 900. yıldönümü (1069-1969) ve Balasagun'lu Yüsuf, *Türk Dili*, Ankara, 1969, XX, sayı 211, s. 7.)

Asıl bir âileye mensup olduğu görülen Yüsuf'un, eserinden, olgunluk çağına kadar doğum yeri olan Balasagun'da yaşadığı, bu şehirde kuvvetli bir tahsil gördüğü ve zamanın geçerli ilimlerini öğrendiği, san'at ve edebiyatla son derece yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Kutadgu Bilig*'de çeşitli

ilimlere dâir sağlam bilgilerin yer alması bu husûsu doğrulamaktadır (bk. R. Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, İstanbul, 1981, s. 207 v.d.). Manzum mukaddimede Yüsuf'un ilim ve hüner sâhibi, dindâr, faziletli ve çevresinden takdir ve hürmet gören bir kişi olduğu ifade edilmiştir (bk. *Kutadgu Bilig*, I, 8, beyit 54-56). Bu vasıflara sâhip olan Yüsuf'un kitabını tamamladığı 462 (1069) tarihine kadarki hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Ancak şâir eserini tamamlayıp Karahanlı hükümdarı Uluğ Buğra Han (bk. W. Barthold, *Kutadgu Bilig*'in zikrettiği Buğra Han kimdir, *TM*, I, 221-226)'a sunmuş ve bir süre onun yanında hâs hâcib (saray nâzırı) olarak görevlendirilmiştir (bk. *Kutadgu Bilig*, I, mukaddime, str. 25; krş. *ayn. esr.*, mukaddime, I, beyit 9) ve bu unvanla şöhret kazanmıştır.

Yüsuf'un hangi tarihte vefat ettiği belli değildir, *Kutadgu Bilig* hâtimesinde (I, ek III) çok ihtiyarladığından, ömrünü insanlara hizmetle geçirdiğinden, bu yüzden de Tanrı'ya ibâdetle geç kaldığından söz etmesi, şâirin uzun bir ömür sürdüğüne, delâlet etmektedir.

XI. asırda mühim kültür merkezlerinden olan Balasagun ve Kâşgar'ın, cemiyete faydalı olmayı ön planda tutan, iyi bir müslüman, âlim ve mütefekkir olan (R. R. Arat, *Kutadgu Bilig I. Metin*, İstanbul, 1947) Yüsuf'un yetişmesinde mühim bir rol oynadığı muhakkaktır. Bilhassa Kâşgar ile Bagdad arasındaki münâsebetler, Kâşgar'da kültür hayatının gelişmesine yardım etmişti. Yüsuf ve çağdaşı Kâşgarlı Mahmud'un eserlerini bu şehirde yazmaları, burada kültür seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir (bk. A. Caferoğlu "*La Littérature Turque de l'époque des Karakhanides*", *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II, 268; krş. W. Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul, 1927, s. 121).

Balasagun ve Kâşgar'da eski Türk kültürü yanında islâm kültürü de gelişmişti. Bu sayede, Yüsuf, devrinin ileri gelen bilgin ve şâirlerinden olan Bîrûnî, İbn Sînâ, Firdevsî, Ömer Hayyâm'dan faydalanmış olmalıdır. Ayrıca budist ve maniheizt Uygurların dinî ve millî edebiyatlarına da yabancı olmadığı anlaşılmaktadır (Abdülkadir İnan, *Yüsuf Hâs Hâcib ve eseri Kutadgu Bilig üzerine notlar*, *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98, s. 112-126). *Kutadgu Bilig*'de bilhassa tıp ile ilgili bilgilerin yer alması, eskiden beri onun İbn Sînâ'nın talebesi olabileceğini, hiç olmasa İbn Sînâ'dan yararlandığını düşündürmüştür (bk. O. Alberts, "*Der Dischter des in uigurisch-türkischen geschriebenen Kutadgu Bilig (1069/1070), ein Schüler des Avicenna*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1901, VII, 300; bk. *EI*, mad. YÖSUF KHÂŞŞ HÂDJİB; ayrıca bk. A. S. Levend, *Yazılıştının 900. yıldönümünde Kutadgu Bilig*, *Türk Dili*, Ankara, 1964, XX, sayı 211, s. 4).

Kutadgu Bilig'de islâm'dan önceki Türk kültürünün derin izlerinin bulunduğu, Yüsuf'un Mahmud Kâşgarî'de görülen halk hikmetlerini nakletmekle kalmayıp, bunları eserinin en mühim kuruluş unsurları olarak ele aldığı görülmüştür (bk. A. İnan, *ayn. mak.*, s. 44; krş. W. Barthold, *ayn. esr.*, s. 123). Ayrıca birçok beyitler, *Kur'ân* âyetlerinin meâlen tercüme mahiyetindedir. Nitekim günlük hayat kaygılarının üstüne çıkan, ideal bir cemiyet nizâmının esas ve çerçevesinin tesbitini gâye edinen müellif, haklı olarak tasavvurlarını ifade için devrin ve muhitin malzemesinden faydalanmak ve çevresinin anlayabileceği dili kullanmak mecburiyetindeydi [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG].

Aynı zamanda bir ahlâkçı olarak kabul edilen Yüsuf'un, ahlâkî düşüncelerine, bilgi (*bilig*), iş (*hîlîş*) ve doğruluk (*hönîlîş*) olmak üzere üç prensibin hâkim olduğu görülmüştür (bk. Z. F. Fındıkoğlu, *XI. asırda bir Türk mütefekkir ve ahlâkî düşünceleri*, İstanbul 1938, s. 10-15). Gerçekten de bilgiye her şeyin üstünde değer vermesi, dilin insana Tanrı'nın en büyük armağanı, iyiliğin ve doğruluğun üstün bir fazilet olduğu hakkındaki görüşleri bugün için de geçerli düşüncelerdir (bk. Z. F. Fındıkoğlu, *ayn. esr.*, s. 10). Yüsuf, hâkimiyet ve hükümdarlık kaynağının ilâhî olduğunu, bu sebeple hâkimiyeti temsil eden hükümdar ve âilesinin kutsî sayıldığını bildirir (bk. R. Genç, *ayn. esr.*, s. 17). *Kutadgu Bilig*, edebiyat ve dil bakımından da ehemmiyetlidir. Nitekim o, şiir san'atının teknik ve inceliklerini tam mânâsıyla taşıyan bir eser mahiyetinde (bk. A. Bombaci, "*Kutadgu Bilig hakkında bâzı mülâhazalar*", *Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 69) kendi devrinin edebî Türkçe'sinde yazılmış ilk islâmî-Türk manzum eseri olup, klasik Türk şiirinin kurulmasını da sağlamıştır. Bu bakımdan yeni bir medeniyet sâhasına giren Orta-Asya Türklerinin kültür gelişmesinde bu eserin rolü büyük olmuştur. Gerçekten de biri şâir, diğeri de dilci olan Yüsuf ve Kâşgarlı Mahmud'un eserleri, XI. asır Orta-Asya Türk kültürü ve Türk diline ışık tutmuşlardır (bk. A. Caferoğlu, *ayn. mak.*, II, 267). Nitekim, Yüsuf ve Kâşgarlı Mahmud birbirinden uzak ve birbirini tanı mamalarına rağmen, ikisi de aynı malzeme üzerinde çalışıp yekdiğerini tamamlamışlardır. Kâşgarlı Mahmud, Türk kavimleri, yaşayış tarzı, dili, edebiyatı, Yüsuf ise, Türklerin fikir hayatı ve mânevî varlığı üzerinde durmuşlardır. Her ikisi Türk Halk Edebiyatı'nı yakından bilip ondan yararlandıkları gibi, içtimâî teşkilâtı da yakından biliyorlardı [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG]. Kâşgarlı Mahmud Türk millî yapısının dış kısmı, Yüsuf ise, iç kısmı üzerinde durmaktadır (bk. A. Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İstanbul, 1970, I, 12).

Kutadgu Bilig üzerinde çok durulmuş, başta eserin adının mânâsı olmak üzere muhtelif bakımlardan değerlendirilmeye çalışılmıştır: eserin adının "kutlu",

mes'ud olma bilgisi [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG]. S. M. Arsal, "*Siyasi hâkimiyet kudreti*", *Türk Tarihi ve Hukuku*, İstanbul, 1947, s. 120; "mes'ud edebilecek ilim, pâdişahlara lâynk ilim" (bk. W. Barthold, *ayn. esr.*, göst. yer.), "hükümlanlık bilgisi, siyâsî hâkimiyet bilgisi, devlet olma veya devletli olma bilgisi" (bk. İ. Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, İstanbul, 1980), "*Mes'ud olmayı söyleyen ilim*" (M. Ş. Ülkütaşır, "*Yüsuf Hâs Hâcib ve Kutadgu Bilig üzerine küçük bir araştırma*", *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98, s. 91-94), "devlete erişme bilgisi" (A. Karamançoğlu, *Kutadgu Bilig'in diline ve adına dâir*, *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98 s. 127-131) mânâlarında değerlendirilmiştir.

Kutadgu Bilig'in, orijinal bir eser olup olmadığı hakkındaki görüşler farklıdır: Bâzıları (bk. Barthold, *ayn. esr.*, s. 121 v.d.)'na göre bu kitabın orijinal bir eser olmayıp şarkta birçok örnekleri bulunan bir tür nasihat kitabıdır. Bâzıları (bk. S. Çağatay, "*Kutadgu Bilig'de Öğdülüş*", *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98, s. 95-111)'na göre, *Kutadgu Bilig* Hind'deki bu tip nasihat kitaplarından örnek alınarak yazılmıştır. T. Josef (*MTM*, 1915, II, 91), *Kutadgu Bilig*'in Çince te'siriyle, Brockelmann [*EI*, mad. YÖSUF KHÂŞŞ HÂDJİB] ise, İran edebiyatının tesiriyle kaleme alındığını ileri sürerler. Fuad Köprülü (*Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1926, s. 197 de onun, bu eserinde İbn Sînâ te'sirini görmüştür. Buna karşılık bâzıları (İ. Kafesoğlu, *ayn. esr.*, s. 5-13) eserin Türk devlet anlayış ve geleneğinin bir ifâdesi olduğunu kabul eder. H. Wambery (bk. *Uigurische Sprachmonumente und das Kutadgu Bilig*, Innsbruck 1870, s. 5; ayrıca bk. A. Bombaci, *ayn. mak.*, s. 67; krş. A. S. Levend, *Yazılıştının 900. yıldönümünde Kutadgu Bilig*, *Türk Dili*, Ankara, 1969, XX, 1), *Kutadgu Bilig*'e hâkim olan ruhun, büyük ölçüde islâm telâkkileri, yahut şarkta yaygın düşünceler yanında ahlâkî bir eser olduğunu söyler. R. R. Arat (*ayn. esr.*, I, 21)'a göre, *Kutadgu Bilig* ilk bakışta devlet teşkilâtı ile doğrudan doğruya alakadar görünürse de, şâir eserinde umûmiyetle cemiyeti teşkil eden ferdler ile bunların cemiyet içindeki mevkî ve vazifelerini tâyin etmeğe çalışmıştır (Ayrıca tafsîlât için *İA*, mad. KUTADGU BİLİG). *Kutadgu Bilig* ile, ilk müşterek Orta-Asya Türkçesi'nde klasik bir edebiyat teşekkül etmiştir (bk. A. Caferoğlu, *ayn. esr.*, II, 54). Yine bu eserle eski Uygur edebiyat geleneğinin daha da geliştirildiği söylenebilir [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG].

Bibliyografi: O. Alberts, "*Der Dischter des in uigurisch-türkischen geschriebenen Kutadgu Bilig (1069/1070), ein Schüler des Avicenna*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1901), VII; R. Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I. Metin* (İstanbul, 1947); Sadri Maksudî Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul, 1947);

Mahmud Aslan, *Toplum ve Devlet Düşünceleri Bakımından Kutadgu-Bilig*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doçentlik tezi (İstanbul, 1982); W. Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul, 1927); ayn. mll., *Kutadgu Bilig'in zihir ettiği Buğra Han kimdir*, *T M* (İstanbul, 1925), I, 221-226; Alessio Bombaci, *Kutadgu Bilig hakkında bazı mülahazalar*, *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul, 1953), s. 65 v.dd.; Ahmed Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi* (İstanbul, 1964), II; ayn. mll.; "La littérature Turque de l'époque des Karakhanides, *Philologiae Turcae Fundamenta* (Wiesbaden, 1964), II, 267-275; Saadet Çağatay, *Kutadgu Bilig'de Öğdülmiş, Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 95-111; A. Dilaçar, "Kutadgu Bilig'in 900. yıldönümü (1069-1969) ve Balasagun'lu Yusuf, *Türk Dili* (Ankara, 1969), sayı 211, s. 6-17; Z. Fahri Fındıkoğlu, *XI. inci Asırda Bir Türk Mütefekkeri ve Ahlakî Düşünceleri* (İstanbul, 1938); Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı* (İstanbul, 1981); Halil İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat için* (Ankara, 1966), s. 259-271; Abdülkadir İnan, "Yusuf Hâs Hâcib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar" *Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 112-126; Thry Jozef, "On dördüncü asır sonlarına kadar Türk dili yadigarları", *MTM* (İstanbul, 1331=1915), II, 81-133; İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri* (İstanbul, 1980); Ali Fehmi Karamanlıoğlu, "Kutadgu Bilig'in diline ve adına dair" *Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 127-131; M. Fuad Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar* (İstanbul, 1934), s. 74-83; ayn. mll., *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1926); Ağâh Sırrı Levend, "Yazılışının 900. yıldönümünde Kutadgu Bilig", *Türk Dili* (Ankara, 1969), XX, sayı 211, s. 1-5; M. Şakir Ülkütaşır, "Yusuf Hâs Hâcib ve Kutadgu Bilig üzerine küçük bir araştırma", *Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 91-94; H. Vambery, *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilig* (Innsbruck, 1870); *E I*, mad. YÜSUF KHÂŞŞ HADJIB.

(KEMAL ERASLAN.)

YÜSUF B. ÖMER. [Bk. YÜSUF B. ÖMER.]

YÜSUF B. ÖMER. YÜSUF B. ÖMER, B. MUHAMMED AL-HAKAM B. ABİ AĞİL B. MAS'UD AL-ŞAKAFİ. Irak vâlisi. Yusuf, meşhur Haccâc b. Yusuf [b. bk.]'un akrabasından biri olup, halife al-Hişâm b. Abd al-Malik, kendisini Irak'a tayin etmeden önce, uzun yıllar Yemen eyâletini idâre etti. 27 ramazan 106 (15 şubat 725) 'da vâli tayin edilerek Yemen'e gitti ve cemâziyelevvel 120 (nisan/mayıs 738) 'de Hişâm, ona Irak vâlliliğini tevcih etti; o, al-Hîra'da yerleşti; oğlu al-Salt ise, kendinin temsilçisi olarak Yemen'de kaldı. Hîra'da hınehâr bir müş-

tebid olarak şöhet kazandı. Onun hunhârlığı hakkında inanılmaz hikâyeler anlatılır (kininin ilk kurbanı, Irak'ın eski vâlisi Hâlid b. Abd Allah al-Kasri [b. bk.] oldu.) 122 (740) 'de Zayd b. Ali b. Husayn b. Ali adında bir alevî Küfe'de, başarısızlıkla neticelenen, tehlikeli bir ayaklanmayı kıskırttı [krş. mad. HİŞÂM B. ABD AL-MALİK]. Nizam te'sis edildikten sonra, Yusuf, halifeden Küfe şehrini tahrip etmek için müsaade istedi ise de, halife reddetti. O, aynı şekilde Hişâm'ın, Hâlid'in düşüşünden sonra, kendisine Horasan idâresini tevcih ettiği üstün vasıflı Naşr b. Sayyâr'ı şüphe altında bırakmaya çalıştı. Yusuf, bununla onu vazifesinden ayırmayı ve Horasan'ın idâresini kendi vâlliliğine bağlamayı ümit ediyordu. Bu maksatla, 123 (740/741) 'te Hakam b. Salt'ı halifeye göndererek onu, Naşr aleyhine ve kendi lehine çevirmeye çalıştı. Bununla beraber halifeyi aldatmadı ve Naşr vazifesinde kaldı. al-Valid II. [b. bk.] 'in katlinden sonra, Kalbi'lerden Manşûr b. Cumhûr, Irak vâlisi oldu ve Yusuf, hükûmet kuvvetleri nezdinde hiç bir dayanak bulmadığı ve Kaş'lar da Kalbi'lerle işbirliği yaptıkları için, kaçmak mecbûriyetinde kaldı. Suriye'ye yöneldi ve Ürdün'ün şarkındaki Bâlkâ'ya ulaşip haremdeki kadınlar arasında saklanmaya çalıştı ise de, halife Yazid III. 'in askerleri tarafından bulunarak Şam'a getirildi. Burada hapsedildi ve Yazid'in ölümü üzerine çıkan iç savaşa kadar orada kaldı. Fakat Marvân b. Muhammed [b. bk.], Yazid III. 'in taraftarlarına kumanda eden Sulaymân b. Hişâm'ın yenilmesinden sonra, başkente yaklaştığı sırada, Sulaymân, selâmetini kaçışta aramadan önce, Yusuf'u ve al-Valid II. 'in iki oğlunu öldürttü. Bu hâdise zilhicce 126 (eylül/teşrin I. 744) 'da veya diğer bir kaynağa göre ertesi yılda (13 teşrin I. 744) vuku bulmuştur. Yusuf o sırada takriben altmış yaşlarında idi. Müslüman tarihçilere inanmak gerekirse, Yusuf'un tam bir edebî kültürü vardı. Dış görünüşüne gelince, onun çok kısa boylu ve uzun sakallı olduğu bilinmektedir.

Bibliyografya: İbn Hallikân (nşr. Wüstenfeld), nr. 853 (trc. Slane), IV, 435; al-Tabari, *Annales* (nşr. de Goeje), II, bk. *fihrist*; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), II, 224; IV, 337; V, 104, 163 v.dd., 170 v.dd., 180 v.dd., 189 v.dd., 201 v.dd., 205, 207 v.d., 223 v.dd., 230, 243 v.dd., 255; al-Ya'kûbî (nşr. Houtsma), II, 353, 380, 387-392, 397, 400, 404; al-Balâzûrî (nşr. de Goeje), s. 68, 281, 285, 314, 350, 365, 469; *Kitâb al-Ağânî*, krş. Guidi, *Tables alphabétiques*; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 623 v.d., 627, 663, 666, 675, 683; Muir, *The Chaliphate, its Rise, Decline and Fall*, yeni tabı, s. 387 v.dd., 404, 406, 410 v.dd., 420; Wellhausen, *Das arabische Reich*, s. 208-211, 216, 221, 223 v.d., 229 v.d., 234.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

YÜSUF B. YAĞ'ÜB. [Bk. YÜSUF.]

YÜSUF. İsrâîl-oğullarına gönderilen bir Peygamber. Ya'kûb Peygamber'in Rahil'den olan oğlu olup, dedeleri sırasıyla İbrâhim, İshak (*Kur'an*, XII, 6) ve Ya'kûb (XII, 38) 'tur. Peygamber "Kerim oğlu kerim oğlu kerim oğlu kerim, İbrâhim oğlu İshak oğlu Ya'kûb oğlu Yûsuf'tur., derken onun, peygamberlerden müteşekkil bu şeceresini ifâde etmekteydi (al-Sa'labî, *Arâ'is al-macâlis*, s. 61; al-Kurtubî, *Ahham al-Kur'an* IX, 216). Yûsuf İbranca (Yoşaf) 'ın arapçalaşmış şeklidir. Fakat bîna rağmen Arapça olduğu ve hüziin mânâsına geldiği söylenmiştir (*Arâ'is al-macâlis*, göst. yer.).

Mısır'da hüküm süren Hiksoslar devrinde (M. ö. 1720-1580) 1700-1600 yılları arasında yaşadığı anlaşılan Yûsuf Peygamber'in hayatı hakkında bilinenler, diğerlerine nazaran daha fazla ise de, tafsîlata inmeğe yine de imkan vermemektedir. Onun *Kur'an* 'da zikredildiği 26 âyetin 24'ü, kendi adıyla anılan Yûsuf sûre (XII.) 'inde bulunmakta, diğerleri ise, *al-An'am* (VI.) ve *Gafir* (XL.) sûrelerinde yer almaktadır. Bu son iki yerde onun muhsinlerden olduğu (VI, 84) ve diğer peygamberler gibi bürhanlarla, mucizelerle (XL, 34) hatırlatılmaktadır (Fahr al-Din al-Râzî, *Ma'âtil al-ğayb*, Matbaa-i Âmiri, 1307; VII, 320 v.d.).

Yûsuf Peygamber hakkında, hayatının sadece bir devresi için de olsa en fazla bilgi Mekke'de nâzil olan mezkûr Yûsuf sûresinde bulunmaktadır. Bu devre (onun henüz küçük bir yaşta anasının babasına âit bir putu gizli olarak kırması [*Kur'an*, XII, 77] herhalde daha önce olmalıdır. Fazla bilgi için bk. *Tafsîr al-Tabarî*, nşr. Mahmud M. Şakir, 1388, Kahire, XVI, 196 v.d.; *Ahham al-Kur'an* IX, 239) kardeşleri tarafından kuyuya bırakılması ile başlar ve Mısır'da, devletin mâli işlerini tedvir eden bir mevkîye getirilmesi ile son bulur. Tevrat'da mevcut kayıt (*Tekvîn*, 37/2-35) bu hâdisenin Yûsuf'un 17 yaşlarında bulunduğu sırada olduğunu gösteriyorsa da, bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Hâdisenin seyrini oldukça farklı veren *Tevrat* 'a göre, Yûsuf'un rüyâsından kardeşlerinin yanında babasına, bahsetmesi de (*Tekvîn*, 37/5) mâkul görülmektedir.

Kur'an 'a göre Yûsuf, babasına, rüyâsında onbir yıldızla, güneş ve ayın kendisine secde ettiklerini gördüğünü söyler. Babası ona, bu rüyâsını diğer kardeşlerine anlatmaması ikâzında bulunur (*Kur'an*, XII, 4-5). Diğer taraftan Ya'kûb Peygamber'in, Yûsuf ile onun daha küçüğü Bünyâmîn'e karşı aşırı sevgisi (krş. *Tekvîn*, 37/3-4) diğer kardeşlerinin de dikkatinden kaçmamış ve onları, buna mâni olmak için Yûsuf'a bir tuzak kurmağa sevk etmiştir (ayrıca bk. *Tarih al-Tabarî*, I, 232 v.d.). Neticede birlikte oyun oynamak üzere babalarından alınan Yûsuf, bir kuyu dibine bırakılır ve üzerine kan buluşturılmış olan gömleği getirilerek, bir kurdun onu parçaladığı söylenir (*Kur'an*, XII, 15-18).

Yûsuf, bir yolcu kafilesinin sücüsü tarafından kuyudan çıkarılır ve bir Mısırlıya (Bu şahsın Mısır'ın hazinelerine bakan İtfir veya Kîtfir [b. bk.] olduğu rivâyet edilir. Bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 17; *Tarih al-Tabarî*, I, 235; *Ahham al-Kur'an*, IX, 158) değersiz bir ücretle (*al-Tabarî* bu hususta 20, 22 ve 40 dirhem rivâyetlerini kaydeder: *Tafsîr*, nşr. Mahmud M. Şakir, 1388, XVI, 13-17; ayrıca bk. *Ahham al-Kur'an*, IX, 155) satılır. Kendisini satın alan Mısırlı, Yûsuf'tan faydalanmak ve onu evlât edinmek niyetindedir. Bu hâdise Yûsuf'un Mısır'a yerleşmesine sebep olur ve kemal çağında kendisine vahiyle hikmet ve te'vil öğretilir (*Kur'an*, XII, 19-22, ayrıca bk. *Ma'âtil al-ğayb*, V, 169 v.d.). İşte bu sırada Yûsuf, ev sâhibinin hanımının gayri meşrû bir teklifiyle karşılaşır ve fakat buna cevap vermiyerek dışarı çıkmaya çalışırken, hanım gömleğini arkadan yırtar (Fazla bilgi için *Tarih al-Tabarî*, I, 238). Kapıda kendilerine rasthyan ev sâhibi, hanımının haksız isnadına rağmen, bir şahidin teklif ettiği hal şekliinden hareket ederek Yûsuf'un gömleğinin bu şekilde yırtılmış olması dolayısıyla, suçun hanımda olduğunu karar verir ve bu mes'eleyi kapatmak ister. Ancak hâdise yine de şehirde birden bire yayılır. Ev sâhibesi dedikoduyu yapanları dâvet edip, meyve ikrâmında bulunur ve Yûsuf'un ortada görünmesini sağlar. Yûsuf'u bir melek gibi gören hanımlar, bıçaklarıyla ellerini keserler. Bu hâdise ev sâhibesine, suçun kendisinde olduğunu itiraf ettirdiği gibi, arzusunun uymadığı takdirde Yûsuf'un zindana atılacağı tehdidine sebebiyet verir (*Kur'an* XII, 31-32).

Ev sâhibesinin arzularına yine de boyun eğmeyen Yûsuf, sonunda zindana atılır; o sırada zindana iki delikanlı da girer. Bunlar, gördükleri rüyaları kendisini pek takdir ettikleri Yûsuf'tan tâbir etmesini isterler. Yûsuf, onların rüyalarını tâbir eder ve içlerinden kurtulacağını bildiğine, zindandan çıktıktan sonra kendisini efendisine hatırlatmasını söyler. Ancak bu genç Yûsuf'un sözünü unuttur (XII, 36-42) ve seneler sonra Mısır melikinin (Kaynaklar bunun al-Valid b. al-Rayyân olduğunu söylüyorlar; msl. bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 146 v.d.; *Tarih al-Tabarî*, I, 235) gördüğü ve fakat ülke kâhinlerinin tâbir edemedikleri bir rüyâ saâyesinde hatırlar. Bu rüyâ hâlâ zindanda bulunan Yûsuf'a mezkûr delikanlı (: Fir'avun'un sâkisi; bk. *Ma'âtil al-ğayb*, V, 200) tarafından iletilir. Yûsuf melikin, rüyâsında gördüğü yedi semiz inegi yiyen, yedi anık inekle, yedi yeşil ve yedi kuru başağı "Ülkede yedi verimli mevsimi, yedi kurak yılın tâkip edeceği, arkasından gelecek yılda da halkın sıkıntıdan kurtulacağı, bunun için de, ilk yedi senede biçilenlerin başakta bırakılması gerektiği, şeklinde yorumlar (Bu rüyânın oldukça farklı bir tâbiri için bk. *Tekvîn*, s. 41-46). Melik, Yûsuf'un bu tâbirini beğenir ve ona hapisten kurtulduğu haberini yollar. Yû-

suf gelen adam karşısında serinkanlılığını muhafaza ederek, melikten zindana atılış sebebinin yeniden araştırılmasını ister (*Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 134; *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 207; *Mafātih al-ğayb*, V, 200) ve ancak suçsuz olduğu tesbit edildikten sonra çıkar.

Neticede Yûsuf'u yanına alan melik, ona hazinelerini de teslim eder (XII, 43-54). Bu, Yûsuf'un her nevi imkânâ sâhip bir halde Mısır'ı idâreye koyulduğu devrin başlangıcıdır. Rüyâ, Yûsuf'un tâbir ettiği gibi çıkmış; Mısır, Yûsuf'un bizzat aldığı tedbirlerle (*Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 218 v.d.) stokları bereketli yılların mahsulleriyle dolan ve civar ülkelere yardım edebilir hâle gelen bir ülke olmuştur. Kurak yedi yılda zahire almak üzere Mısır'a gelen kabileler arasında, o sırada Filistin'de bulunan diğer kardeşleri de vardı. Bu, Yûsuf'un onlarla ve bu arada pek sevdiği küçük kardeşi Bünyâmîn ile tanışmasına da vesile olur (XII, 5 v.d.). Bir müddet sonra Yûsuf, yine zahire almağa gelen kardeşlerinden, kendisinin ve bir tedbirle yanında alıkoyduğu Bünyâmîn'in yokluğuna dayanamayan (Rivâyete göre, Ya'kûb Peygamber 6 sene bu iki çocuğunu görmemiştir; *Mafātih al-ğayb*, V, 233) babasının gözlerine ak düştüğünü öğrenir; gömleğini göndererek onun iyileşmesini ve âilece Mısır'a gelmelerini sağlar [bk. mad. YA'KÜB]. Yûsuf başlarında baba ve anası olmak üzere büyük bir kabile hâlinde Mısır'a gelen âilesine devletin imkânlarını seferber eder.

Kurʾân'da herhangi bir isim zikredilmeden, icaz içinde hatlarıyla anlatılan bu hâdiseler, nebilerin hal tercümeleri, tefsirler ve benzeri eserlerde, mukaddes kitaplardan da alınan bilgilerle tafsîl edilmeğe çalışılmıştır.

Yûsuf'u kuyudan çıkaran yolcu kafilası Medyen'den Mısır'a giderken, yolunu şaşırmış ve sâdece çobanların istifade ettiği ve yerleşme yerinden hayli uzakta bulunan tatlı suya sâhip kuyunun bulunduğu yere gelmiştir. İçlerinden Mâlik b. Za'r adlı biri kovasını saldırdığı zaman Yûsuf'u görmüştü (*Mafātih al-ğayb*, V, 165). Yûsuf'la birlikte hapse giren iki delikanlıdan birinin meliğin ahçısı (*Tevarat*'ta, *Teḫvîn*: ekmekçisi: XL, 1) diğerinin ise, sâkisi bulunduğu, bu meyanda yer alan bilgiler arasındadır. Yûsuf'la meliğin rüyasını tâbir için gelen sâkisi arasında geçen ve icaz ile anlatılan hâdiseler de bu eserlerde muhtelif rivâyetlerle açıklanır. Yûsuf, rüyâ tâbirinin beğenilmesi üzerine 7 sene kadar kaldığı (*Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 114, 5 sene rivâyeti de vardır: *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 197) hapisten kurtulduğunda 30 yaşlarında idi (*Teḫvîn* s. 41-44; *Tarih al-Tabarî*, I, 235; *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 211 v.dd.). Devlet hazinelerini idâreye başlayacağı sırada, Melik al-Valid b. al-Rayyân, Yûsuf'a mührünü verir, kılıç kuşatır, inci ve yakut ile süslü altından bir şerif tahsis eder. Bu sırada

taç da giydirmek ister, ama Yûsuf, dedelerinin âdeti olmadığını söyleyerek bunu kabul etmez (*Mafātih al-ğayb*, V, 208 v.d.). Bir müddet önce azledilen Aziz, bu sıralarda vefat etmiştir; zevcesi Râil (diğer adı Zûlayha) melik tarafından Yûsuf'a eş olarak verilir (*Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 1510; *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 213; Yûsuf Peygamber'in henüz hapiste bulunduğu bir sırada, kocası ölen, serveti elinden giden ve Yûsuf'un hâline ağlayarak gözleri bozulan Zûlayha'yı zevceliğe bizzat kabul edişine dâir Vahb b. Munabbih'in geniş bir rivâyeti için bk. *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 213 v.d.). Burada, al-Mâvârdî'nin, Yûsuf Peygamber'in Zûlayha ile evlenmeyip, onu yanında vefat edene kadar himâye ettiğine dâir bir rivâyeti de yer almaktadır (*ayn. esr.*, IX, 218).

Yûsuf Peygamber babasının âile efradı ile Mısır'a gelmesi için 200 deve yiyecek yollamıştı (*Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 263; *Mafātih al-ğayb*, V, 244). Yûsuf, Suriye'den hareket eden 70 kişilik bu kabileyi ordu ve devlet ileri gelenlerinden dört bin kişilik bir grupla karşılamaya çıktı (*Mafātih al-ğayb*, göst. yer.). Kervanın önünde, büyük oğlu Yehuda'ya dayanarak yürüyen Ya'kûb Peygamber bulunuyordu. Birbirlerine yaklaştıkları zaman Yûsuf, selâm vermek istedi, ama Ya'kûb buna daha lâyıktı ve "Ey hüznünleri gideren," diye söze başladı. Ebeveynini (o sırada önce vefat etmiş olan annesinin yerini halası Lia almış bulunuyordu) tahta oturtan Yûsuf, babasına, onbir yıldız ile güneş ve ayın, secde etmeleri şeklindeki rüyasının böylelikle gerçekleşmiş olduğunu söylüyordu.

Yûsuf Peygamber, yanında 17 sene kalan babasını (*Tarih al-Tabarî*, I, 236), vasiyeti üzerine, Suriye'de dedesi İshak Peygamber'in yanına defn etti; kendisi de dedelerinin yanına defn edilmesini istemişti. Onun bu vasiyeti daha sonra Musa Peygamber'in kavmi ile birlikte Mısır'dan çıkarken tabutunu da berâberinde götürmesiyle yerine getirilecektir (*Tarih al-Tabarî*, I, 155). Zîrâ babasından sonra daha 23 sene yaşayan ve 110 (*Tarih al-Tabarî*, I, 255 v.d.) veya 120 (*ayn. esr.*, I, 256) yaşlarında vefat eden Yûsuf Peygamber'in kabri mermerden bir sandığa konularak Nil'in içine yerleştirilmişti (*Tarih al-Tabarî*, I, 256). Yûsuf Peygamber'in, diğer adı Zûlayha olan Râil adlı hanımından Efrâim ve Mişâ adlı iki oğlu olmuştu (*Tafsîr al-Tabarî*, XVI, 151; *Tarih al-Tabarî*, I, 257; *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 213; Manşa [Menessa]). Bunlardan Efrâim'in torunu olan Yûşa b. Nûn [b. bk.] da bir Peygamber'dir. Yûsuf Peygamber'in, sonraları Eyyûb Peygamber'in hanımı olacak Rahmet adlı bir kızı olduğu da rivâyet edilmektedir (*Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 256).

Yûsuf Peygamber'in, kaynaklardan çoğunun kabul ettiğine göre, Zaliha ile izdivacla da neticelenen bu güzel, ibret, hikmet ve inçelikler dolu kıssası

(onun bu vasıfları dolayısıyla *aḥsan al-kaşş* şeklinde tesmiyesi hk. bk. *Arâ'is al-macâlis*, s. 61) islâmî edebiyatta "Yûsuf ve Zaliha", adında birçok mesneviye mevzu teşkil etmiştir. Firdevsî (ölm. 411 = 1020)'ye isnad edilen ve 385/386 yılları arasında Irak'da yazdığı anlaşılan [bk. *İA*, mad., FIRDEVSİ] *Yûsuf*'u *Zuleyhâ* mesnevisi bu sâhada ilk nümüne olarak görünüyor. VIII. asırda İranlı şâirlerden Abu'l-Mu'ayyad-i Balhî, Bahtiyâr-i Ahvâzî'nin bu ad altında mesnevi yazdıkları bilinmektedir (M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, nşr. O. F. Köprülü, Nermin Pekin, İstanbul, 1981, s. 143). Edebiyatımızda bu mevzu, ilk olarak Harezmi bir Oğuz Türk'ü olduğu anlaşılan şâir Ali'nin 630 (1233)'da yazdığı görülüyor. Şâir, manzumesini hikmet tarzında, dörtlülüklerle kaleme almış ve muhtevâyı, tasavvufa meyletmeden sâde bir şekilde *Kurʾân*'da olduğu şekliyle işlemiştir (M. F. Köprülü, *ayn. esr.*, s. 235 v.d.; ayrıca bk. Neclâ Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1967, s. 77 v.d.). XIII. asırda yaşadığı tahmin edilen eski Anadolu Türk şâirlerinden Şeyyad Hamza'nın yazdığı *Yûsuf ve Zuleyhâ* mesnevisi (fazla bilgi için bk. *İA*, mad., ŞEYYAD HAMZA) de burada hatırlatılmalıdır. Aynı asırda Kırımlı şâir Mahmud, Kırım veya Deşt dilinde hece vezni ve dörtlülüklerle bir *Yûsuf ve Zaliha* hikâyesi yazmıştır (M. F. Köprülü, *ayn. esr.*, s. 303). Akşemseddin-zâde Hamdi'nin asrın sonlarına doğru bu sâhadaki İran mesnevilerinin te'siri altında kalarak yazdığı *Yûsuf ve Zaliha* mesnevisi halkın büyük rağbetini kazandığı gibi münekkiddler tarafından da şâheser sayılmıştır (M. F. Köprülü, *ayn. esr.*, s. 369 v.d.). Onun bu mesnevisi, XVI. asırda aynı mevzuu işleyen Kadî Sinan Şikârî, Kârnî, Likâî, ve İbn Kemâl gibi şâirlerinden (*ayn. esr.*, s. 387) de üstündür. Ancak bu devirde İran edebiyatındaki nümünelere bağlı kalmadan, kendi ilhamına başvurarak kaleme alan ve mesnevi sâhasında büyük başarı göstermiş olan Taşhcalı Yahya'nın birçok mesnevisi arasında *Yûsuf ve Zaliha*'sı ayrıca hatırlatılmalıdır (*ayn. esr.*, s. 388; nşr. M. Çavuşoğlu İstanbul, 1982).

Arap Edebiyatında Yûsuf'un ismi ile alakalı olarak bazı tâbirler de yerleşmiştir. Meselâ sâdik rüyâ için Yûsuf'un rüyâsı (*ru'yâ Yûsuf*), suçlu olmadığı halde kendisine suç isnad edilen kimse için Yûsuf'un kurdu (*zi'b Yûsuf*) denilmektedir. Şiddetli bir kithğı ifâde için Yûsuf'un seneleri anlamında "*sinû Yûsuf*," önceden hissedilen birşey için de Yûsuf'un kokusu mânâsında "*Rih Yûsuf*," denilmektedir (bk. al-Sa'labî, *Şimâr al-kulûb*, var. 9^a, Yenîcâmi Ktp., nr. 939). Yûsuf'un gömleği de bazı mefhumların ifâdesinde kullanılmıştır. Edipler, onun yalandan bir kan bulaştırılmış, arkadan yırtılmış ve babasının yüzüne sürülmüş gömleği olduğunu ve bunlardan herbirinin nüktele malzeme teşkil ettiğini söylemekteydiler,

İlki karşısında, babası Ya'kûb Peygamber'in "Allah'a yemin ederim, oğlumu yiyen ve fakat gömleğini parçalamayan kurttan daha halimini görmedim," dediğini kaydederek (Ayrıca bk. *Ahḫām al-Kurʾān*, IX, 150 v.d.). Yûsuf Peygamber'in güzelliği de Arap, İran ve Türk şiirlerinde darb-ı mesel hâline gelmiş ve güzel kişiler "*Zamanın Yûsuf'u*," diye anılmışlardır.

Kurʾân'da mevcut kıssa bazı Arap müellifleri tarafından da ele alınmıştır. Nitekim Abû Hâfs 'Umar b. İbrâhîm al-Anşarî, *Zahr al-ḫumam*'ında, bu mevzuu işlemiş bulunmaktadır. Kanunî devri âlimlerinden Celâl-zâde Mustafa Çelebi (ölm. 975=1567) bu eseri *Cavâhir al-aḥbâr fi ḥasâ'il al-aḥyâr* adıyla (bk. Üniv. Kütüp., nr. 787, 3) Türkçe'ye de tercüme etmiştir (fazla bilgi için bk. *İA*, mad., CELÂL-ZÂDE). Muhabbet ve aşkı mevzu edinmiş bazı edebî eserlerde de Yûsuf'un, mevcut güzelliğin yarısına sâhip bulunduğu dâir bir hadise yer verilmekte (bk. İbn Kâyyim al-Cavziyya, *Ravzat al-muḥibbîn va nuzhat al-muşâkikim*, nşr. A. 'Ubayd, Dimâşk, 1349, s. 239, 249) ve en büyük iffetin de kendisinde bulunduğu (*ayn. esr.*, s. 341) kaydedilmektedir.

(AHMET SUPHI FURAT.)

YÜSUF B. TÂŞFİN. [Bk. TÂŞFİN.]

YÜSUFİ. [Bk. MEVLÂNÂ YÜSUFİ.]

YÜŞA° B. NÜN. [Bk. YÜŞA.]

YÜŞA. YÜŞA° B. NÜN, İsrâîl-oğulları'na gönderilmiş bir Peygamber olup, Yûsuf Peygamber'in torunlarındandır. Tarihî eserlerle, tefsirlerdeki kayıtlara göre, Yûsuf Peygamber'in Râ'îl (diğer adı Zaliha)'den olan ilk oğlu Afrâim idi; Afrâim'in oğlu Nûn olup, bunun oğlu da Yûşa'dır (al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab*, nşr. Muhy al-Dîn 'Abd al-Hamîd, Kahire, 1948, I, 50; *Mafātih al-ğayb*, V, 733). Ona, *Tevarat* (*Exodus*, XXX, II; *Numeri*, XX, 28, nşr. Rud. Kittel, Stuttgart, 1952)'ta Yohûşa ben Nûn olarak rastlanır. *Kurʾân*'da geçen Alyasa° Peygamber'in (VI, 86; XXXVIII, 48) Yûşa b. Nûn olduğu söylenmişse de, Alyasa° b. Aḥtûb b. al-Acûz diye tasrih edilmiştir (*al-Baḥr al-muḥîṭ*, IV, 174; VI, 334). Yûşa, kelime olarak İbranca Yohûşa°'nın Arapçalaşmış şeklidir.

Yûşa Peygamber, M.ö. 1225 yıllarına doğru İsrâîl-oğullarını Kan'an (Arz-ı mav'ud)'a götürmek üzere Mısır'dan çıkaran Mûsâ Peygamber'in yanında idi. O, *Kurʾân*'da açıkça zikredilmeyip, sâdece iki yerde dolayısıyla anılır. Bunlardan ilkinde göre, Mûsâ Peygamber, kavminin mukaddes topraklara girmelerini istediği zaman, bu emrine içlerinden iki kişi itâat etmişti "Allah'ın kendilerine nimet bahşettiği iki kişi," (*Kurʾân*, V, 23) diye anılan bunlar, tefsirlerin çoğunda Yûşa b. Nûn ile Kâlab b. Yuknâ diye geçerler (*Ahḫām al-Kurʾān*, VI, 127). Mûsâ Peygamber, diğer nakîblerle bir-

likte, Kan'an'ın yerlileri olan 'Amālika'dan Cabābira'nın durumunu öğrenmek üzere bunları göndermişti. Cabābira'nın pek kuvvetli olduklarını gören bu nakibler (burada Cabābira'nın, içlerinde buluttan su içecek, denizin dibinden bahk tutacak kadar insan üstü bir takım kuvvetlere sâhip kişiler oldukları hususunda al-Sa'labî'nin verdiği rivâyetler ihtiyatla karşılanmalıdır; bk. 'Arā'is al-ma-cālîs, s. 135 v.d.), intibalarını, menfi te'sir eder düşüncesiyle kabîlelerine anlatmağa karar verdikleri halde, sözlerinde durmamış, yalnız bu ikisi hiçbir şeyden bahsetmemişler, sâdece durumdan Mûsâ Peygamber'i haberdar ederek şehre (: Eriha) kapısından girilmesini tavsiye etmişlerdi (Kur'an, V, 23). Ancak ekseriyet yine de râzı olmadığı için, Mûsâ'nın kavmi, ilâhî bir ceza olarak 40 yıl Tih sahrasında kalmıştı (Kur'an, V, 26; ayrıca bk. 'Arā'is..., s. 136 v.d.; al-Baḥr al-muḥîṭ, III, 455). Bu iki kişinin, İsrâil-oğulları'nın, arâzisine girmekten korktukları Cabābira'den oldukları, ilâhî bir lütufla Mûsâ Peygamber'e iman ederek, içlerine katıldıkları ve onları teşvik ettikleri şeklinde pek taraftar bulmamış diğer bir rivâyet daha vardır (Aḥkām al-Kur'an, VI, 127; al-Baḥr al-muḥîṭ, III, 455).

Kaynaklar, Eriha'nın Mûsâ Peygamber'in vefatından sonra Yûşa'nın peygamberliği devrinde alındığını gösteriyor (bk. al-Kāmil..., I, 69; Aḥkām al-Kur'an, VI, 130). Burada İbn İshâk'ın farklı bir rivâyeti de hatırlatılmalıdır. Buna göre, Mûsâ Peygamber, Cabābira ile mücâdelelerinde ordusunun başına Yûşa b. Nûn ile Kālab b. Yuknā'yı getirmiş, Yûşa mucizelerin de yardımıyla bu vazifeyi yerine getirmiştir (al-Kāmil..., göst. yer.). Ancak bu son rivâyet, hâdisenin Mûsâ Peygamber'in vefatından sonra tahakkukunu ifade ettiği ölçüde, ilki ile te'lif edilebilir. Diğer kaynaklar yanında bu devre hakkında, eserine geniş rivâyetler kaydetmiş görünen al-Sa'labî, Eriha'nın fethi hakkında Tevrat'takini andıran bir üslûba sâhiptir. Ona göre, Yûşa Peygamber, Eriha'yı emri altındaki İsrâil-oğulları ile altı ay kuşatır, yedinci aya girilirken borular çalınır, yüksek sesle bağırılır, şehrin duvarı çöker ve içeri girilir. Şehrin yerli halkı kılıçtan geçirilir. Bu çarpışmalar cuma günü akşama kadar sürmüş olup, güneş batmak üzeredir. Bu

durumda fethin tamamlanamıyacağından korkan Yûşa Peygamber, Allah'a güneşin batışını geciktirmesi için dua eder. Böylece kazanılan zaman içinde Cabābira bütünüyle imha edilir ('Arā'is..., s. 140).

Yûşa Peygamber, Kur'an'da kendisine temas edilen ikinci yerde (XVIII, 60) "Mûsâ'nın Fatâ'sı", olarak geçmektedir. Bu ifadeyle kastedilen şahıs üzerinde de ihtilâf varsa da (Mafâtiḥ al-ğayb, V, 733 v.d.), bunun Yûşa b. Nûn olduğu görüşü ağır basmıştır. Yûşa'nın bu tarzda anılması, Arapça'da umûmiyetle, genç yaşta olan hâdimlere fatâ (genç delikanlı) denilmesiyle izah ediliyor (al-Baḥr al-muḥîṭ, VI, 143). Nitekim burada, Hızır'la buluşmak üzere yola çıkan Mûsâ Peygamber'in yanında o, kendisine yardım eder halde görülmektedir (Kur'an, XVIII, 60, v.d.; ayrıca bk. Tārîḥ al-Tabarî, I, 260, nşr. Kahire, 1583; Aḥkām al-Kur'an, I, 9; al-Baḥr al-muḥîṭ, VI, 143 v.d.). Yûşa Peygamber'in bu hâli diğer eserlerde de müşâhede edilir. O, Mûsâ Peygamber'in seyahatlerinde, yanında bulunduğu gibi, ölümünden mes'ul tutulacak derecede de onunla temas hâlinde'dir ('Arā'is..., s. 139).

Yûşa Peygamber'in faaliyetleri ile bunların en ehemmiyetlisi olan Eriha'yı fethi, Tevrat'ta "Yeşû'nun Kitâbı",nda anlatılmaktadır. Müellifi üzerinde ciddi ihtilâflar bulunan (Rahmatullah Dihlavî, İz-hâr al-Hakk, I, 45) bu kitapta, onun Eriha'yı Mûsâ Peygamber'in ölümünden sonra (ayn. esr., I, 1), kuşatarak aldığı (VI, 1-20), daha sonra da civar şehirleri ele geçirmek üzere birçok mücâdelelere giriştiği anlatılmaktadır. Ancak, emredilen bütün yerleri fethedemiyen Yûşa Peygamber'in ilerlemiş yaşı dolayısıyla aldığı toprakları İsrâil-oğulları'na kur'a ile böldüğü (XIII, 1-7; XXIII, 1-5), kendilerine, Tevrat'a sıkı sıkıya bağlı kalmalarını vasiyet ile (XXIII, 6-13) yüz on yaşında vefat ettiği ve Gaaş dağının şimalinde defn olunduğu öğrenilmektedir (XXIV, 29 v.d.).

İslâmî kaynaklar ise onun, Mûsâ Peygamber'den sonra 29 yıllık bir peygamberlik devrini müteâkip 120 yaşında vefat ettiğini kaydederek ('Arā'is..., s. 140).

Bibliyografya: Metinde zikredilmiştir. (AHMET SUPHI FURAT.)

Z.

ZÂ'. [Bk. ZE.]

AL-ZÂB. [Bk. ZÂB.]

ZÂB. AL-ZÂB, Dicle'nin soldan iki (al-Zavâbî) kolunun adı.

1. Yukarı Zâb veya büyük Zâb (Zâb al-a'lâ veya al-aḥbar). Buna daha Asurlularda Zabū elā "yukarı Zab" adı verilmişti. Grekler ona Lykos (Weissbach, mad. Lykos, nr. 12, Pauly Wissowa, Realenzyklop., XIII, stn. 2391 v.d.; isim hakkında: J. Markwart. Südarmerien, Viyana, 1930, s. 429 v.d.) demişler ise de, Bizanslılar nehre ó μεγας Ζάβας (Theophanes, Chron, nşr. de Boor, s. 318, 320) adını vermişlerdi. Süryânice'de Zābhā, Ermenice'de Zav'dır (Thomas Aracuni, nşr. Patkanean, 3, 4, s. 143; Frans. trc. Brosset, Collection d'hist. Arménien, I, 122). Kürtler şimdi ona al-Zā'î derler (G. Hoffmann, Auszüge, s. 236, not 1884). Arap coğrafyacıları Muşangar (al-Mas'ûdî, Kitāb al-Tanbîh, s. 52 ve Yakût, Mu'cam, II, 902'deki Muştagar okunmalıdır: G. Hoffmann, ayn. esr., s. 228) havâlisinde, Azerbaycan dağlarından çıktığını ifade ettikleri bu ırmağa sel gibi şiddetli aktığından al-Macnûn adını vermişlerdir. [Büyük Zap, Van'ın Alpak Dağları'nın cenûb-i şarkısından çıkar, cenûb-i garbiye doğru akar, sonra cenûba döner ve Hakârî dağlarını ikiye ayırıp, bir takım dar boğazlardan geçer; Çukurca'nın garbında Türkiye topraklarını terkeden Büyük Zap, Musul vilâyetine girmeden önce, cenûb-i şarkıye döner. Burada Şemdinli'de Türkiye ve Irak arasında sınır çizen Hacı Bey sularını alır; Revândiz'e yaklaşıncâ birdenbire garbî cenûbiye döner ve Musul'dan 45 km. aşağıda 'Umr Bârkânâ manastırı civârında Dicle'ye dökülür. Suyu, yukarı mecrasında kırmızımtıraktır (krş. Hoffmann, s. 234, not 1866; Ş. Sâmî, Kâmus-ı a'lâm, İstanbul, 1311, IV, 2403). Kâtib Çelebi, Zab'ın kaynakları olarak, Nehil (Gevâr) ve Çölemerik'i verir; bunların birleşmesinden sonra Çal sancağı (nehir burada cenûb-i şarkıye döner) yakınlarındaki dağların alt taraflarında ve İmâdiye arâzisindeki Zibârî idârî bölgesinin içinden akar. Orada Revândiz-çay'ın munsabı yakınında

tekrar cenûb-i garbî istikâmetine döner. Âsurluların Kalah şehir harâbelerinin bulunduğu Nimrûd'un altında Dicle'ye dökülmeden önce, Dicle'nin sağ kolu olup, Tell Gômel (Gaygamela)'den gelen Gâmel-su (Grekçe Bumôlos)'nun döküldüğü Hâziri ile birleşir. Büyük Zâb, askerî tarihte mühim bir rol oynamıştır. Mavrikios ve Heracleios devrinde vuku bulan savaşlarda sık sık zikredilmiştir (Théophylacte Simocatta, nşr. Boor, IV, I, 1, 17; ona göre, aşağı mecrâsı gemi işletmeye elverişlidir. [vna. (πορος, s. 150]; 2, 5, 9, 11; V, 5, 6, 6, 11, 8, 11; Georg. Kedren, Bonn tabı, I, 730; Théophanes, (Chron., göst. yer.). Muharrem 67 (ağustos 986)'da İbrâhîm ve 'Ubayd Allah arasındaki savaş, Zâb'ın kolu Hâzir yakınında vuku buldu (Caetani Chronografia Islamica, V, 781, h. 67 § 2). 2-II cemâziyelâhır 132=16-25 kânun II. 750'deki savaşta Marvân kesin olarak yenildi (Huart, Hist. des Arabes, I, 285 v.d.; Caetani, ayn. esr., s. 1698 v.d.; h. 132 h. § 12).

2. Aşağı veya küçük Zâb (al-Zâb al-asfal veya aşğar) Âsurca'da Zabū şupalū (Aşağı Zâb), Grekçe de Kapros (Weissbach, mad. Kapros, nr. 2; Realenzyklopaedie, X, stn. 1921); Bizans Rumca'sında ise, ó μικρος Ζάβας (Théophanes, Chron., nşr. de Boor, s. 320; Ona göre üzerinde dört köprü vardı) veya όεταρος Ζάβας (Théophyl. Simoc., nşr. de Boor, V, 8,) denilmiştir. Arap coğrafyacılarına göre, Küçük Zâb'ın kaynağı, Daybûr (Süryânice Dêbvar, Dêbor şeklinde olup, Sidikan civârında şimdiki Dîbûr-su'dur) ve Azerbaycan'da Şehrizûr'a uzak olmayan Salak (Süryânice Salak) dağlarında olup, Dayr İbn Gâmis (Süryânice 'si Dayrâ dhe-Bar Gâmês) civârında al-Sinn (Süryânice Sennâ)'nın üst tarafında bir mil mesâfede Dicle ile birleşirdi. Küçük Zâb, Urmiye Gölü'nün cenûbu ile Avramân geçidi arasındaki dağlardan çıkan ırmakların birleşmesinden teşekkül etmiştir. Asıl nehir, şimdi Altun-su, yukarı kısmında Aksu veya Kalvî adını taşır. Aşağı mecrâsında Altın Köprü bulunur. Dicle ile birleştiği kavşağın altında çok az mesâfede Kal'at al-Cabbâr vardır.

Bibliyografiya: Suhrâb, nşr. Mzik, *Bibl. arab. Histor. und Geogr.* (Leipzig, 1930), V, 126; al-Kisrâvî, Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), II, 902 v.d.; al-İştâhîrî; *BGA*, I, 77; İbn Havkâl, *BGA*, II, 145, 153, 155 v.d., 169, 212, 246, 264; al-Makdisî, *BGA*, III, 20, 28, 123, 144 v.d.; İbn al-Fâkih, *BGA*, V, 93, 132 v.d.; İbn Hurdâzih, *BGA*, VI, 93, 174, v.d.; Kudâma, *BGA*, VI, 214, 232; İbn Rusta, *BGA*, VII, 90; al-Ya'kûbî, *BGA*, VII, 312, 321, 327; al-Mas'ûdî, *Kitâb al-Tanbih*, *BGA*, VIII, 36, 52 v.d., 312, 327; ayn. mll., *Murûc al-zahab* (nşr. Defrémery-Sanguinetti), I, 226 v.d.; C. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig, 1880), s. 221, 228, 233 v.d. ve tür. yer. (krş. *Fihrist*, s. 324); M. Hartmann, *Bohtân, Mitt. VAG*, 1896, II ve 1897, I, 162 (bk. *Fihrist*); Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1905), ikinci tabı, 1930, s. 90 v.dd., 194; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, umûmî fihrist* (Leipzig, 1929), s. 92; J. Markwart, *Südarmanien und die Tigrisquellen nach griech. und arab. Geographen* (Viyana, 1930), s. 236, 390 ve tür. yer. (krş. *Fihrist*, s. 632).

(E. HONIGMANN.)

AL-ZÂB. [Bk. ZÂB.]

ZÂB. ZÂB, Cezayir'de bir bölge. Biskra'nın şark ve garb yönlerinde 200, şimalden cenûba ise, 50-60 kilometrelik bir alana yayılan bölgeye Zâb (cem'i Zibân) adı verilir. Bölgenin bütünü içinde cenubta Sahara; şimalde ise Sahra Atlası'nın cenuptaki meyilli kısımlarıyla sınırlanan az engebeli bir ova mevcuttur. Ancak bu ova, Zâb ve Avras tepeleri arasına açılan geniş bir geçit sayesinde Hodna havzası ve Konstantin yaylaları ile kolayca irtibat sağlar. Çöllerin te'sirinde kalan Zâb umûmiyetle seyrek, düzensiz ve kifâetsiz yağmurlarla beslenir, bu bakımdan tahıl zirâatine elverişli değildir. Fakat dağlardan inen sular ve bilhassa toprak yapısı, bu bölgenin büyük bir kısmında vâha, nebat örtüsünün gelişmesine vesile olmuştur. Bunlar arasında 800.000 kadar hurma ağacı mevcuttur.

Zâb sâhasında üç farklı bölge ayırtdedir: Avras eteği ile Melgîr Şott arasındaki kısımları içine alan Şarkî Zâb, Zâb tepeleri ile Cedi vâdisi arasında uzanır. Nihâyet Zâb Kibîlî veya Cenûbî Zâb denen son kısmı ise, Zâb Zahravî'den bir kum ve bataklık şeridi ile ayrılır. Zâb, Şarkî Avras, al-Vâdî'l-Abyaz, Vâdî'l-Arab gibi ırmaklarla sulanır. Bu ırmaklar, dağlardan çıkışında, önce Zeribat al-Vâd ve Bâdis Ova'da ise, Sidi 'Okba, Seriana ve 'Umaşe vâhalarını sularlar. Zâh Zahravî, dağların eteği, boyunca uzanan kaynaklar sayesinde Bon Şagrûn, Lisana, Farfar ve bilhassa Zibân'ın bu bölgesinin idâre merkezi sayılan Tolga gibi verimli vâhaları ihtivâ

eder. Zâb Kibîlî (cenup Zâb)'de Vlâd, Cellâl, Urellal ve Meyli ve Bigu bölgelerinin yarı kumlu vâhalarıyla bir zıtlık teşkil eden muhteşem hurmalıklarıyla Dusen vâhaları bulunur.

Büyük (Biskra bölgesinde yaşayanlar hâric olmak üzere: 93000) kısmı yerleşik olan ahâlisi vâhalarda yaşar, fakat Zibân'da hemen hemen hepsi Arab Şeraga kabilesine mensup olan ve ilkbaharda sürüleriyle Hodna ve Tell'e çıkan göçmen çobanlara da rastlanır. Yerliler de memlekette geçimlerini yeterince sağlayamazlar, bu yüzden her zaman, geçici olarak Tell şehirlerine göçerler.

Türkler zamanında, Zibân yerlileri Cezayir'de Biskri adı altında ehemmiyetli bir sınıf teşkil ediyorlardı; burada bunlardan 2.000 kadarının yaşadığı bilinmektedir.

Tarih: Zâb'ın islâm öncesi ve Hicret'in ilk dört asrı hakkında hemen hemen hiç bir mâlûmata sâhip değiliz. Romalılar burasını işgal edip, sömürgeleştirmişlerdi. Buna karşılık Vâdî Cedi'de, Biskra'da ve Avras vâdilerinin cenûb ağzında kaleler inşa etmekle yetinmişlerdi. Zâb ismine gelince, bu ismin V. asırda bir piskoposluğa makarr olan Hodna bölgesindeki bir Roma şehri olan Zâb ile ilgili olmalıdır. Herhalde bu sebeple al-Bakrî (*Masâlih*, s. 64; trc. Fagnan s. 133) de Zâb şehirleri arasında sırasıyla Tobna, Tolga, Tahûda ve Dusen şehirlerini zikreder. al-İdrîsî (de Goeje tercümesi s. 109), Tobna [b. bk.]'yı Zâb'ın merkezi olarak gösterir. Anlaşıldığına göre, bu dönemden itibaren veya bundan hemen sonraki devrede siyâsî üstünlük, aralıklarla memleket işlerini yürüten Banû Rummâm ve Banî Sinci isimli iki nüfuzlu âileye geçmiştir. Zâb, XI. ve XII. asırlardaki Arap istilasından büyük sıkıntı çekti. Bir Hilâlî kabilesi olan Aşbac'ler, memleketi yağmalayıp, eski nüfusun bir bölümünü buradan kovdular. Bunlar XIII. asrın başında Muhahhidler [b. bk.] tarafından cenûba itilince göçebelikten yerleşik hayata geçtiler. Sonra da Garbî Zâb'da yerleşen Sulaym'lerin tâbi bir kolu olan Avlâd Muhammed'lerin (Davâvida) hâkimiyetini tanımak zorunda kaldılar. Bu sırada Sulaym'in başka bir kolu olan Karfalar, Şarkî Zâb bölgesine yerleştiler. Bununla beraber Bir Aşbac âilesi olan Banî Mozni'ler hepsine üstün geldi. Hafsîlerin Zâb'ın idâresini kendilerine bıraktıkları bu âile, XIV. asırdaki karışıklıktan faydalanarak hemen bağımsızlığına kavuştu (bk. İbn Haldûn, *Berberès*, trc. de Slane, III, 125; *Histoire de Beni Mozni*; Bu devirde Zâb ismi, ancak Atlas'ların cenûbunda cenûb-i garbide Düsen ile şimal-i şarkide Bâdis arasında kalan bölgeye veriliyordu. İbn Haldûn, burada Zâb adını taşıyan takriben yüz kadar köyden bahseder Tolga Zâb'ı, Biskra Zâb'ı v.s. krş. İbn Haldûn, *ayn. esr.*, I, 77). Leo Africanus, Zâb'la ilgili olarak İbn Haldûn'un bahsettiği sınırları verir, ayrıca çok sayıda köy yanında 25 şehir

zikreder (Léon Africain, *Description de l'Afrique*, VI, nşr. Schefer, III, 250).

Hafsîlerin hâkimiyetinden sonra Zâb, XVI. asırda Türklerin idâresinden çıkar; ancak Türklerin Biskra'da bir garnizonu kalır. Fiilî hâkimiyet, ikibuçuk asır boyunca Bû 'Ukkâz âilesine mensup bir Arap şeyhinin elindedir. Türkler, buna Şayh al-'Arap adını vermişlerdir. Fakat XVIII. asırda Ben Gana adlı bir başka âileyi bunlara karşı çıkardılar. Bu iki âile arasındaki rekâbet ülkeye bir anarşinin girmesine yol açtı. 1835-1840 seneleri arasında 'Abd al-Kâdir'in müdâhalesiyle karışıklık daha da arttı. Bu karışıklık 1840 senesinde Fransızların Biskra'yı işgal etmesiyle ve 1849 senesinde Za'atsa'da Bû Ziyân tarafından isyanın bastırılmasıyla sona erdi. Bu tarihten itibaren mağlûp edilen Zibân'a kesin bir huzura kavuştuğu nazariye bakılabilir.

Bibliyografiya: Delattre, *Excursion dans le Zab Occidental* (*Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique historique et géographique de Constantine*, 1889); G. Marchais, *Les Arabes en Berbérie*, (Constantine, 1913); Maguelonne, *Monographie historique et géographique de la tribu des Zibân* (*Recueil...*), Constantine, 1911; Moulias, *Organisation hydraulique des oasis sahariennes* (Cezayir, 1927); Piesse, *Voyage aux Zibân* (*Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran* 1885); ayrıca bk. mad. BISKRA.

(G. YVER.)

ZÂBAG. [Bk. ZÂBAG.]

ZÂBAG. ZÂBAG, Arapçası, pek sağlam olmayan şekliyle Zâbec, Sanskritçe *fâvaka* olup, bir adanın ismidir. Arapça yazılış şekli bilindiğine göre, IX. asra kadar gerilere uzanır. Sanskritçe'de gırtlaktan çıkan sert sessiz harfin, Arapça'da hangi sebeple sesli harf hâline getirildiği bilinmemektedir. Pek yumuşatılmış bir Prâkrît şivesinden alınmış olması düşünülemez. Çinlilerce bu yer adı, VII. asırdan itibaren *Lempire Sumatranais'de Çrivîya*'da geçen Çince işaretler arasında değişik şekillerde bilinir. Malezya dilinde, Sumatra adasının adı Pûlav Emas "altın adası" dır (krş. Çince: *kin çow*; Arapça: *suvarnadîp*, bu kelime, aynı zamanda Sanskritçe *suvarnadîpa*'dan Arapçalaştırılmıştır). Jâvaka=Zâbag=Śrîvijaya=Şe-li Fo-şe'nin eski tarihi, kitâbeler ile ve birçok Şark metninden bilinmektedir. Bu bakımdan birçok boşlukların bulunmasına şaşmamalıdır. Asrımızın başında, çok daha önceleri ve kesin olmayan bir devirde yazılmış olan *Râmâyana*, Uzak Şark'da bir Yava-dvîpa "Yava Adası", altın ve gümüş adası (*Suvarnarûpya-kadwîpam*)'nı gösterir. Altın mâdenleri bulunan bu ada (*Suvarnâkaramadîtam*), umûmiyetle Java ile birleştirilmiştir. Ancak altın zenginliğine bakılarak buranın çok zengin kıymetli mâdenlere sâhip

Sumatra adası olduğu söylenebilir. 132 senesinde Çin kaynakları, kiral Ye-Tiao tarafından Çin Sarayı'na gönderilen bir büyük elçiden bahseder. Ye-Tiao'nun eski telâffuzu Yap-div= Yavadvîpa=Sumatra'dır. Bir kaç yıl sonra Batlamyus, Prâkrît şekli ile *Ἰαβαδύον* Yavadvîpa olarak aynı görüşü tekrarlar.

242-250. K'ang T'ai'nin henüz elimizde bulunan *Fu'nan t'u su cuan*'ından kalan parçalarda Çupo memleketiyle ilgili bir çok atıfta bulunulur. Bu, eski *Çu-bak* telâffuzundan ibâret olup, *Şöbak* < Sanskritçe *Jâvaka*'nın yazıya yanlış bir şekilde çevrilmesi ile ortaya çıkmıştır. Madagaskar, muhtemelen bu devirde Hindûlaştırılmış Sumatralılar tarafından iskân edilmiştir. Modern Madagaskar dilinde hâlâ bunun açık izleri vardır.

410 yılında Isaac Metropolitler toplantısı dolayısıyla, bir Dabag, Çin ve Maçin metropolitenden söz edilir (J. B. Chabat, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, s. 620). Dört yıl sonra Hindistan'ın Fâhien'i, Seylan üzerinden, onun Ye-p'o-t'i=Yavadvîpa adını verdiği bir memlekete gelir. Burası, 519'da yazılan *Kao Seng zuan*'da geçen *şö-p'o* da Sumatra'da olmalıdır.

605 şaka=milâdî 683 tarihli bir Malezya kitâbesine göre, adından bahsedilmeyen, fakat Śrîvijaya'da hüküm süren bir hükümdar, bağlı bulunduğu devleti ele geçirmek için sihrî bir töre ihdas etmek üzere sefere çıkar. 606 şaka=684'te Śrîjayanasa (Śrîjayanâga okunmalı) isminde bir kiral, Śrîkşetra "mutlu toprak" adlı bir hahçe yaptırır. 608 şaka=milâdî 686 tarihli başka bir Malezya taş kitâbesine göre, bu kitâbe, Śrîvijaya'nın ordusu, kendisine henüz bağlı olmayan Java'ya karşı sefere çıktığı sırada yazılmıştır.

670'ten 741'e kadar *Şe-li Fo-Şe*, Çin'e elçiler gönderir. 724'te Śrîvijaya kralı *Şe-li T'lo-pamo* =Skr. *Śrîndravarman* ise, Çin'e bir elçi gönderir. 742'de *Fo-şe*=Vijaya kralı Lien-t'en-vei kong (?) oğlunu Çin Sarayı'na yollar.

Belirtilmeyen bir tarihte *Mañimegalay* Tamil manzûmesi, Çavaka-nâdu yahut Çavaka (Sanskritçe. Jâvaka) bir Nâgapuram şehriden "Nâga Şahrî" ve iki kralın adından bahsetmektedir. Bunlar Indra'dan geldiklerini iddia eden Bhûmiçandra ile Puñyarâja'dır.

Milâttan sonra 671-692'de meşhur Çin'li râhip Yi-tsing, Çin'den Hindistan'a gidip gelir. Önce 671-672 yıllarında altı ay, bir başka defasında ise, 685-689 yılları arasında *Şe-li Fo-şe*'de, dört yıl kalır. Yine Kanton'dan dönüşünde üçüncü bir seyahatte dört yıl orada bulunup, Sanskritçe gramerini inceledi. Dedğine göre, tahkim edilmiş Fo-şe şehrinde, tahsile ve faydalı işlere yönelmiş binlerce Budist râhibi bulunmakta idi. Bunlar, Hindistan'da olduğu gibi, her türlü konuları inceleyip araştırırlardı; âdetler ve âyinler orada da Hindistan'ta olduğu gibidir. Bir ders dinlemek ve orijinal Budist metinleri okumak

isteyen bir râhip için, en iyisi, Fo-se'de bir veya iki sene kadar kalmak ve orada ilgili tâlimâtı almaktır. Bundan sonra o, merkezi Hindistan'a gidebilir. Fakat hepsi bu kadar değildir. Yüksek bir mânevi kültürün en sağlam alâmeti olan Malezya-Sanskrit dillerini ve dinî nizamların öğretimindeki bu mahâret, ordu ve donanmada aynı şekilde ustalıkla yan-yanadır. Ticâret ve ticâret filosu da aynı şekilde gelişmişti. Nihâyet, Zâbag mihrâcesinin mağlûp edilmiş Kamboçyalılara karşı durumuna göre, bu Saylendra hükümdarlarının ahlâkî yükseklîği ve siyâsî dirâyetleri yeterince takdir edilemez. Sumatra İmparatorluğu'nun VII. asrın sonundaki durumu işte böyledir.

717 yılında Srîvijaya, râhip Vajrabodhi tarafından ziyaret edilir. Çin'li râhip Hucî-je'nin Çin'den Hindistan'a giderken buraya uğraması da muhtemelen aynı tarihe rastlar.

Java'da bulunmuş ve 654 şaka=732 tarihli bir Sanskritçe kitâbede, Yava adında çok güzel, eşsiz, hubûbat ve tahıl bakımından verimli, altın (*hana-kâra*) mâdeni bakımından zengin bir adadan bahsedilir. Anlaşılan burada *Râmâyana*'nın basit bir şekilde tekrarı bahis konusudur.

Ligor (Şarkî Malezya'da bir yarımada)'dan getirilen ve 775 tarihini taşıyan bir Sanskritçe kitâbede, Saylendra âilesinin reisi olan ve Srî Mahârâja adında çok büyük bir kiralardan bahsedilir (devamı eksik). Bilindiğine göre, İbn Hor-dâzbih tarafından yazılan Arapça bir metinde Zâbag Mihrâce'sinin ilk defa zikredilişi 844-846 yıllarına rastlar. Tüccar Sulaymân al-Mahrî [b. bk.] 851'de aynı şekilde Zâbag'dan ve Kalâh (Kra, Garbî Malezya yarımadasında) ile Zâbag'ın aynı kiral tarafından idâre edildiğini söyler. 907 yıllarına doğru ölen İshâk b. 'İmrân, ayrıca Zâbag kâfurundan bahseder. İbn al-Fakîh (902) ve İbn Rüste (903) de Zâbag'ın yeri, mahsûlleri ve âdetleri hakkında bâzı bilgiler verir. Abû Zayd al-Hasan (916), Zâbag'ın ve Mihrâce Sarayı'nın daha etraflı bir tasvirini yapar ve Mihrâce'nin Kamboçya'ya karşı zaferle sonuçlanan savaşının nasıl cereyan ettiğini nakleder (Mas'ûdî, *Murûc*, I, 169 v.dd.'da aynı şeyi nakleder; ayrıca krş. Gabriel Ferrand, *JA*, teşrin I.-kânun I., 1932, s. 275 not). K. 'Acâ'ib al-Hind (nşr. P. A. van der Lith, Frans. trc. Marcel Devic, Leiden, 1883-1886, s. 174 v.d.)'de, 334, (945)'te Vâkvâk [b. bk.]'ların, yâni Sumatra halkının, takriben bin kadar sandalla Afrika'nun şark sâhilinden gelerek ülkenin mahsûllerini ve Zenc'leri alıp götürdüklerinden bahsedilir (krş. bk. *JA*, *ayn. mak.*, s. 298).

960 ve 961 senelerinde kiral *Si-li hu-ta Hia-li-tan* =Malaya dilinde Sêri kuda Haridana (?), Çin Sarayı'na bir elçi gönderir. Ertesi yıl kiral Şe-li Wu-ye, Sanskr. Srî Vuja (?) tarafından bir başka elçi gönderilir. Diğer elçiler, 980 ve 983'te *Hia-çe*=Eski

Malezyaca hacı "kiral" adına Çine gönderilirler. 1003 yılında kiral *Ssô-li Cu-lo-wu-ni-fo-ma-tiao-kua*=Sanskritçe Srîcualamañivarmadeva, 1008 yılında da oğlu ve halefi *Ssô-li Ma-lo-p'i*=Sanskritçe, Srîmaravijayottuñgavarman ise, Çin imparatoruna bir elçi gönderir. Bu iki Sumatra hükümdarını, "Leyden büyük beratı" diye de anılan, bir köyün, Negapatam'daki bir Buda tapınağına bağışlanması münâsebetiyle dikilen Tamil kitâbesinde de tanımaktayız. Bu tapınağın yapımına Çulamanivarmadeva ile başlanmış ve halefi olan oğlu tarafından tamamlanmıştır. Yine bu tapınağın Nâgapatam (*Nâga*'nın şehri)'da inşa edildiğini ve bunu yaptıran Malezyalı hükümdarların Nâga'dan gelen bir kiral âilesi olan Saylendra'ya mensup bulunduğunu da kaydetmek gerekir. Bu Hint şehrinin seçimi, böyle bir dinî eserle belirlenmiş oluyordu.

1017 yılında Çin Sarayı'na *Hia-çe Su-Wu-c'a-p'u-mi*=Hadji Sumatrabhümi'den "Sumatra ülkesi kralı"ndan elçiler gelir. Bu adanın bugünkü adı, ilk defa burada geçmektedir.

İdrîsî, 1154'te yazdığı dünya coğrafyasında Zâbag ada halkının küçük büyük gemilerle Zenc'lere geldiğini, zirâ bunların birbirlerinin dillerini anladıklarını kaydettikten sonra, Kıomr (Madagaskar) halkı ile Mahârâja (=Sumatra)'nın ülkesinde de tüccarların onlara (Şarkî Afrika bölgesi sâkinleri) geldiğini, burada çok iyi karşılandıklarını ve onlarla ticâret yaptıklarını da, beyan etmektedir (*JA*, teşrin I.-kânun I., 1932, s. 299 v.d.).

Diğer Arap ve İran metinleri (Yâkût: ölm. 1224; Kazwîni: 1203-1284; İbn Sa'îd, XIII. asır; Kuṭb al-Dîn al-Şîrâzî: ölm. 1311; Dimâşî: ölm. 1325'lerde; Abû'l-Fidâ: 1273-1331; Hamd Allâh Mustavfî: ölm. 1340; İbn al-Vardî: ölm. 1340'larda; XV. asrın başlarında Bükawî v.s.), Sumatra'nın gerçek veya aynı zamanda efsânevî hayvan ve nebat örtüsü ile ülkenin serveti, bilhassa altın ve kâfurı hakkında bâzı bilgiler verir. Bu hususta daha tam ve geniş bilgi için XV. ve XVI. asır Arap denizcilerinden İbn Mâcid ve Sulaymân Mahrî'nin, yayımlanmış bulunan eserlerine mürâcaat etmek gerekir.

XIII. asırdan itibaren, başka menşeli Şark metinleri yeniden işlenmelidir. *Bibl.*'da zikredilen bu eserlerden burada yararlanılmamıştır.

Çeu K'ü-fei, *Ling wai tai ta* (1178) adlı eserinde, Çao Jukua ise, *Cu fan çe* (1225)'de oldukça tafsillatlı olarak *San-fo-ts'i*'den bahsederler. Bunlardan sonuncusu, buraya bağlı yabancı memleketleri zikreder ve Seylan'ı da kendisinin zapt ettiğini söylerse de, bu şaşırtıcıdır ve tarihî olarak ispatlanmış değildir. Mas'ûdî (*Murûc*, I, 170), 'nin *Cu fan çe*'nin yazıldığı tarihten üç asır önce Mahârâja'nın meselâ Zâbag, Kalah (=Garbî Malezya yarımadasındaki Kra) ile Sirandip (=Seylan) v.s. gibi adaların kralı olduğuna dair ifâdesinin tarihî değeri yoktur.

Gerçek olan sâdece XIII. asırda meşhur Sumatra devletinin çökmüş olmasıdır. Malâya, VIII. asırda kaybettiği eski hâkimiyetini, Javalıların yardımı ile elde etmiş ve Aşağı-Menam'a kadar sokulan Suho-dayalı Thais'ler, Malezya yarımadasında San-fo-ts'i'nin bütün mülklerini ele geçirmişlerdir.

Bibliyografya: George Coedès, *Le royaume de Çrivijaya*, BEFEO, 1918, XVIII, sayı 6; ayn. mll., *A propos de la chute du royaume de çrivijaya*, BTLV, LXXXIII, 459-472; Gabriel Ferrand, *L'empire Sumatranis de Çrivijaya*, JA, temmuz-eylül ve teşrin I.-kânun II. 1922 ile diğer sayılar ve bunlarda zikredilen eserler; ayn. mll., *Notes de géographie orientale*, JA, kânun II.-mart 1923 I.; *Les îles de l'or; Suvarnadwîpa*; F.D.K. Bosch, *Een oor-konde van het groote klooster te Nalanda*, TTLV, 1925, LXV, 509-588; N.J. Krom, *De Ondergang van Çrivijaya*, Versl. Med. Ak. Amst., LXII, seri B, sayı 5; *Chau ju-kua*, trc. F. Hirth ve W. W. Rockhill, Petersburg, 1911, s. 22 ve 60; G. Coedès, *Les inscriptions malaises de Çrivijaya*, BEFEO, 1930, XXX, 337-380; G. Ferrand, *Quatre textes épigraphiques de Sumatra et de Baika*, JA, teşrin I.-kânun I., 1932, s. 271-326 ve orada zikredilen eserler.

(GABRIEL FERRAND.)

ZABÂNİYA. [Bk. ZEBÂNİ.]

ZABBA. [Bk. DABBE.]

AL-ZABBÎ. [Bk. DABBÎ.]

AL-ZABBÎ. [Bk. MUFADDAL.]

ZABİD. [Bk. ZEBİD.]

ZABİT. [Bk. ZABİT.]

ZABİT. Osmanlılar tarafından bâzı me'mur ve subaylara verilen bir ad olup, sonradan sâdece askerî kuvvetlere mensup, belirli rütbedeki kimselere tahsis edilmiştir. *Zâbit* kelimesi, Osmanlıların eski kullandığı şekilde, bir işin (gerilimini?) veya bir yerin murâkâbesini yüklenen kişiyi gösterir (msl. *evkâf zâbiti*, *vilâyet zâbiti* v.b.; yer adları ile birlikte misaller için bk. Halit Ongan, *Ankara'nın I numaralı şer'iye sicili*, Ankara, 1958, bk. *fihris* ve L. Fekete, *Die Siyâqât-Schrift*, Budapest, 1955, I, 493 v.dd.; krş. kelimenin Farsça'daki tahsildâr mânasında kullanılışı, Minorsky, *Tağkirat al-mulûk*, bk. *fihris*). Gâliba bu kelime, oldukça yeni bir tarihe kadar, zaman zaman bu mânada kullanılmıştır (bk. msl. Gibb ve Bowen, I, 259 ve Dozy, *Suppl.*, mad. *Zâbit*). Fakat kelime, XI. (XVII.) asırda, bir istilâh olarak, ordu subayı mânasını almaya başlamıştı.

Naimâ, 1058 (1648/1649) senesi hâdiseleri arasına sıkıştırılmış bir "*fâ'ide*" de, yeniçeri birliği içinde, her odanın eski mensupları, diğer asker (nefer)'lerin zâbitleri gibidir demek ve sonra yeniçeri subaylarının rütbelerini saymaktadır (Naimâ, *Tarih*, IV, 351). Bu isim XII. (XVIII.) asırda,

umûmî şekliyle subay mânasında kullanılmıştır (msl. bk. A. Resmî, *Hulâşat al-i'tibâr*, s. 5, "*ricâl ve zâbitân*" ve Ahmet Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul, 1309 I, 360; VI, 367'de zikr edilen vesikalar). Garplâşma devri islâhatından itibaren kelime, Avrupa dillerindeki subay kelimesinin karşılığı oldu. Türkiye Cumhuriyeti'nde bu adın yerini *subay* kelimesi aldı ise de, Osmanlı İmparatorluğu'na halef olan Arap devletlerinde hâlen kullanılmaktadır.

(B. LEWIS.)

ZABÜR. [Bk. ZEBÜR.]

ZAD. [Bk. DAD.]

ZAFÂR. [Bk. ZEFÂR.]

AL-ZAFAYÂN. [Bk. ZEFEYÂN.]

AL-ZÂFİR. [Bk. FÂTİMLER.]

ZAHAB. [Bk. ZEHEB.]

AL-ZAHABÎ. [Bk. ZEHEBÎ.]

AL-ZAHÂVÎ. [Bk. ZEHAÎ.]

AL-ZAHHÂK. [Bk. DAHHÂK.]

ZAHİD. [Bk. ZÜHD.]

ZÂHİR. [Bk. ZÂHİR.]

ZÂHİR. ZÂHİR (A.), açık, âşikâr, bir şeyin dış yüzü ve dışı gibi mânalara gelen bu kelime, bâtin [b. bk.] kelimesinin zıddı olarak kullanılır (bk. Râğib, *al-Mufradât*, Kahire, 1961, s. 318). *Zâhîr* kelimesi *Kur'ân* (XXX, 7; LVIII, 13)'da ayrıca bir şeyi sathî olarak bilen ve o şeyin mâhiyetine nüfûz edemeyen kimseler için kullanılmıştır. Nihâyet, âyet ve hadislerde *al-Zâhîr* ve *al-Bâtin*, Allah'ın güzel isimleri (*al-asmâ' al-ḥusnâ*) arasında yer alır (*Kur'ân*, LVII, 3). Burada geçen *zâhîr*, duyu organları ile idrâk olunan şey, *bâtin* ise, duyu organlarına gizli kalan, ancak akılla idrâk olunan şey için kullanılmış (bk. Râğib, *ayn. esr.*, s. 5.) olup, Allah, bu organlarla idrâk olunamadığına göre, O'nun bâtin oluşu zâhirdir, yâni gizli oluşu açıktır. Allah'ın hem *zâhîr*, hem *bâtin* oluşu, muhtelif şekillerde izah edilmiştir: 1. Allah, zâtı ile bâtin; sıfat, isim ve fiilleri bakımından zâhirdir. 2. Allah duyu organlarına göre *bâtin*, akla göre ise, zâhirdir. 3. Allah varlığı itibarıyla zâhirdir. Zirâ kâinatta mevcud olan her şey O'nun varlığının şahidi ve delilidir. 4. Allah'ın zâhîr oluşu, gâlib olması, bâtin oluşu ise, gizli halleri bilmesi mânasına gelmektedir (Bk. Fahr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtih al-ğayb*, İstanbul, 1308, VIII, 121).

Yeni-Eflâtunculuk'tan gelen te'sirlerle bâzı islâm filozofları, Allah'ın varlığının delile ve isbâta ihtiyaç göstermeyecek kadar açık olduğunu ileri sürmüş ve buna "*Bedâhet delîlî*" adını vermişlerdir. Fârâbî, *K. fi Mabâdî' ârâ' ahl al-madîna al-fâzila* ("*Bedâhet delîlî*"; trc. N. Dânişmed, İstanbul, 1956, s. 12 v.d.) isimli eserinde bedâhet delilini, "Allah zâhîr, âşikâr varlığını delille isbâta ihtiyaç olmadığı" şeklinde anlatır. Gazzâlî, *İhyâ'* (Kahire, 1939, II, 278)'da Fârâbî'nin görüşlerini tekrar etmiştir (krş. ayn. mll., *al-Mişkât al-anvâr*, Kahire, 1325=1907).

Bedâhet delili, Gazzâlî'den sonra İbn al-ʿArabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi büyük mutasavvıflarda gelişerek devam etmiş, netice itibarıyla Kurʿân'daki Allah'ın zâhir oluşu telâkkisi, İsrâkîlik [Bk. mad. İSRÂKIYON.]'ten gelen sudûr ve bedâhet nazariyeleriyle kaynaşmıştır. Zâhir tâbiri, Kurʿân'ın hükümlerini, hattâ bir bütün olarak islâm akidesini ve ahkâmını değerlendirmede de kullanılmış ve islâm, Zâhiriye [b. bk.] dışında Hâriciler için bunlar kadar olmamakla berâber, Hanbelîler ve onların bir devamı sayılan Vehhâbîlerde de zâhirilik râğbet bulmuştur.

Sünnî tasavvufu, bâtinîlikte olduğu gibi, nasların zâhiri mânalarını geçersiz saymaz. İlk sûfiler, bâtinî mânaların zâhiri mânalara aykırı düşmemesine titizlikle dikkat etmekle berâber, bâtinî mânalara önem vermiş ve bazı hallerde bu nevʼi mânaları, nasların özü olarak değerlendirmişlerdir. İlk sûfilerin, bazı âyetleri kendi mânevî zevklerine ve keşfe göre bâtinî bir tarzda tefsir ettikleri görülür (krş. Sahl b. ʿAbd Allâh al-Tustarî, *Tafsîr al-Kurʿân al-ʿazîm*, Kahire, 1329; al-Sulamî *Hakâik al-tafsîr*; al-Kuşayrî, *Latâif al-işârât*, 1964, I-VI; Zîd görüş için krş. al-Zahabî, *Tazkîrat al-huffâz*, Haydarâbâd, 1956, III, 233, İbn al-Cavzî, *Talbîs İblîs*, Kahire, 1340, s. 174; İbn Taymîya, *Risâla fi ʿilm al-zâhir va ʿl-bâtin*, Kahire, 1349, s. 235: *Macmûʿ al-rasâʾil* içinde).

Zâhiri ameller (*al-aʿmâl al-zâhira*), namaz, abdest, zekât, oruç, hacc, nikâh, alış-veriş ve kısas gibi, insanların, beden ve âzâları ile yaptıkları işlerdir. Bu gibi ameller fıkah ilminin mevzuları arasında yer alır. Bu amellerin zıddı olan ihlâs-riya, isâr-hased, cömertlik-cimrilik, af-intikam, secâat-korkaklık gibi insanların kalbleriyle âlâkalı olan ameller (*al-aʿmâl al-kulûb*), bâtinî ameller adını taşıyor. Umûmiyetle bâtin ehlî (*ahl al-bâtin*) sayılan mutasavvıflar, bu nevʼi vicdânî ve ahlâkî amelleri zâhiri amellerden daha üstün tutmuş, bir çok âyet ve hadîsi buna delil olarak göstermişlerdir (Bk. İbn Haldûn, *Şifâʾ al-sâʾil li-tahzîb al-masâʾil*, nşr. M. Tanci, Ankara, 1957, s. 5 v.d.).

Zâhiri hükümler (*al-aḥkâm al-zâhira*), zâhiri ameller, dinî olup, bunlara şerʼî ahkâm veya şeriat adı da verilir. Bir insanın bedeni ve uzuvları ile yaptığı ameller, farz, sünnet, mübah, mekruh ve haram (*al-aḥkâm al-ḥamsa* veya *al-aḥkâm al-şarʿiyya*) şeklinde değerlendirilir. Bu değerlendirmeyi, *ahl al-ḥazâʾ*, *ahl al-fatwâ* ve *ʿulamâ-yı zâhir* gibi, zâhir ehlî denilen âlimler, şerʼî delillere (*al-adilla al-şarʿiyya*) dayanmak sûretiyle yaparlar.

Bu zâhiri hükümlere karşılık, bir de bâtinî hükümler (*al-aḥkâm al-bâtinâ*) vardır. Bunlar da yukarıda adı geçen heş amelin kalble ilgili değerlendirilmesidir.

Zâhiri ilimler (*al-ʿulûm al-zâhira*), sûfilere göre, başta fıkah, kelâm, hadîs ve tefsir olmak üzere

akıl ve hâfizaya dayanan, kalbe istinad etmeyen bütün ilimlerden ibârettir. Gazzâlî (bk. *İhyâʾ*, Kahire, 1933, I, 23 v.d.), fıkah da dâhil olmak üzere bütün zâhiri ilimleri, dünya ilmi (*al-ʿulûm al-dunyâ*), tasavvufu da âhîret ilmi (*al-ʿilm al-âhira*) olarak adlandırmış, zâhiri ilimlerle uğraşanlara dünya ve şekilci bilginler (*ʿulamâʾ al-rusûm*) adını vermiştir.

Bâtin ehlî ve mutasavvıflar, zâhir ehlîni ve medrese mensuplarını, *ʿulamâ-yı rusûm* ve *rusûm ehlî*, yâni şekilci ve merâsimci olmakla itham etmiştir. Fakat çok geçmeden meydana getirdikleri tekke âdâbı ile mutasavvıflar medreseden geri kalmayacak bir şekilde görünüşe ve merâsimcilığe kayarak, *şûfiyya-i rusûm* adını aldılar.

Bibliyografiya: Abû Naşr al-Sarrâc, *K. al-Lumaʾ fi ʿl-tasavvuf* (Kahire, 1960); Abû Talib al-Makkî, *Kût al-kulûb* (Kahire, 1961); Abû ʿAbd al-Rahmân al-Sulamî, *Tabaḥḥât al-şûfiyya* (Kahire, 1953); Muḥyi al-Dîn b. al-ʿArabî, *al-Futuḥât al-Mahḥiyya* (Kahire, 1293); İbn Haldûn, *Şifâʾ al-sâʾil li-tahzîb al-masâʾil* (nşr. M. Tanci), Ankara, 1957; ʿAbd al-Razzâk al-Kâşânî, *Taʾvîlât al-Kurʿân* (Kahire, 1283); İbn Taymîya, *Risâla fi ʿilm al-zâhir va ʿl-bâtin* (Kahire, 1349); İbn al-Cavzî, *Naḥḍ al-islâm va ʿl-ʿulamâʾ av Talbis İblîs* (Kahire, 1340); Kâtib Çelebî, *Kaşf al-ẓunûn* (İstanbul, 1941); Şams al-Dîn al-Zahabî, *Tazkîrat al-Huffâz* (Haydarâbâd, 1956); ʿAbd al-Karîm b. Havâz'ın al-Kuşayrî, *al-Risâla* (Kahire, 1966); ayn. mll., *Latâif al-işârât* (Kahire, 1964); Sahl b. ʿAbd Allâh al-Tustarî, *Tafsîr al-Kurʿân al-ʿazîm* (Kahire, 1329); Gazzâlî, *İhyâʾ ʿulûm al-dîn* (Kahire, 1939); Râgib al-İşfahânî, *Mufradât al-Kurʿân* (Kahire, 1961); Fahr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ğayb* (İstanbul, 1308); Fârâbî, *K. fi Mabâdîʾi ʾarâʾih al-Madîna al-fazîla* (Trc. N. Danişmend), İstanbul, 1956.

(SÜLEYMAN ULUDAĞ.)

ZÂHİR, AL-ZÂHİR. B. AL-ʿAMR ALLÂH ABÛ NAŞR MUHAMMED B. AL-NÂŞİR, Abbâsî halifesi. Halife al-Nâşir, daha safer 585 (mart/nisan 1189)'te kendisine halef olarak büyük oğlu Muḥammed'i göstermişti. Fakat daha sonra küçük oğlu ʿAlî lehine değişiklik yaptı; ancak bu oğlu 612 (1215/1216)'de ölünce ve başka erkek vâris de kalmadığından, al-Nâşir, tekrar Muḥammed'e dönmek zorunda kalıp, onu yeniden tahtın vârisi ilân etti. İbn al-Aşîr (XII, 287) mü'minlerin gelecekteki emîrine, babasının evinde nasıl davranıldığını şöyle anlatmaktadır: "O muhâfaza ve vesâyet altında tutulup izinsiz hiç bir şey yapamazdı". Nâşir'in ramazan sonu 622 (teşrin I. 1225)'deki ölümünden sonra, Muḥammed, Zâhir b. ʿAmr Allâh adıyla halifelik tahtına çıktı. Halifeliği ancak dokuz ay ondört gün sürdü; O, 14 receb 623 (11 temmuz 1226)'te öldüğünde kendisine büyük oğlu

al-Mustanşir halef oldu. Tarihçiler, al-Zâhir'i, yüksek ahlâkî meziyetleri dolayısıyla, hayır-sever ve halim bir kişi olarak tavsif ve dindarlığı sebebiyle, meşhur Emevî halifesi ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz'le mukayese ederler. Ancak siyâsî bakımdan, tahta çıkışından önce olduğu kadar, halifeliği zamanında da, çok silik kaldı ve imparatorluğun gelişmesi üzerinde kayda değer hiç bir faaliyette bulunmadı.

Bibliyografiya: İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), XII, 26, 287 v.dd., 298 v.d.; İbn al-Tîkḥakā, *al-Fahrî* (nşr. Derenbourg), s. 443 v.dd.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 451, 453.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

AL-ZÂHİR. [Bk. ZÂHİR.]

AL-ZÂHİR. [Bk. ZÂHİR B. AMR ALLÂH.]

AL-ZÂHİR. [Bk. MELİK-ÜZ-ZÂHİR.]

AL-ZÂHİR. [Bk. BAYBARS I., BERKUK, FÂTİMİLER.]

ZÂHİR AL-DİN. [Bk. ZÂHİR-ÜD-DİN.]

ZÂHİR-İ FÂRYÂBÎ. [Bk. ZÂHİR-İ FÂRYÂBÎ.]

ZÂHİR-İ FÂRYÂBÎ. ZÂHİR-İ FÂRYÂBÎ, XII. asır İran şâirlerinden biri olup, tam adı hemen hemen bütün kaynaklarda Zâhir al-Dîn Abû'l-Fazl Tâhir b. Muḥammed al-Fâryâbî olarak geçer (Muḥammed ʿAvfi, *Lubâb al-albâb*, nşr. Browne, London, 1903, II, 298). "Şadr al-ḥukamâ" unvânı ile de anılır. Gazellerinde umûmiyetle "Zâhir" mahlasını kullanmıştır. Zâhir al-Dîn, Ceyhun nehrinin garbinda yer alan Fâryâb (Fâriyâb) şehrinde dünyaya geldi. Muâsırı ʿAvfi (*Lubâb...*, II, 298)'nin onun hakkındaki ifâdesine dayanılarak, Zâhir'in aslen Türk olduğu veya en azından Türklerle meskûn topraklar üzerinde yetiştiği söylenebilir (krş. Taḳî Bîniş, *Divân-i Zâhir*, *Muḥaddima*, s. LXXVII). Fakir bir âileye mensup olan Zâhir'in doğum tarihi belli değildir. Bazı araştırmacılar onun doğum tarihini, hicri VI. asrın ilk yarısının ortalarında (Zâbîh Allâh Şafâ, *Târîḥ-i adabîyyât dar İrân*, Tahran, 1347 hş., ofset II, 751); bazıları (Hâşim Râzî, *Divân-ı Zâhir*, *Muḥ...*, s. XXVII) ise, 528-532 yılları arasında tahmin etmişlerse de, gerçekte o, bu tarihlerden epey sonra, yâni 551 yılı civârında doğmuş olmalıdır (bk. J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht-Holland, 1968, s. 209; EI, mad. ZÂHİR-İ FÂRYÂBÎ; Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1964, II, 416). Fâryâbî'nin eserlerinde hayatı hakkında çok az şey geçer. Ancak bazı şiirlerine bakılarak, devrinin mütedâvil ilimlerine vâkıf ve kendisine verilen "Şadr al-ḥukamâ" (düşünürlerin başkanı) lekâbına lâyık olduğu söylenebilir (*Şiʿr al-ʿAcam*, IV, 15). Nitekim tahsili için genç yaşta Nişâpûr'a gidip, altı yıl orada kaldığını, Farsça ve Arapça nesir ve nazım da başarılı olduğunu bizzat kendisi ifâde etmektedir (*Divân*, s. 344/12, 343/9-12, 36/6-7, 128/3; krş. ayn. esr., s. 12 v.d.). Nişâpûr'da nakli ilimlerin yanı sıra akli ilimlerle de ilgilendiği, Arap edebiyâtı ile felsefe, matematik ve heyʼet ilimlerinde derinleştiği, Arapça'sını bu dilde şiir söyleyecek, Astronomi bilgisini de bu sâhada eser yazacak hâle getirdiği bilinmektedir (*Divân*, s. 343/10-11, 345/6, 134/6 v.d.; 141/5; krş. İbn-i Bibî, *al-Avâmîr al-ʿAlâʾiyye fi ʿl-umûr al-ʿAlâʾiyya*, nşr. Adnan Erzi, Ankara, 1956, I, 61 v.d.; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879-1895, II, 562; Badîʾ al-Zamân Furûzan Far, *Zindagânî-i Maolânâ Calâl al-Dîn*, Tahran, 1315 hş. s. 26 ve not). Devletşâh (*Tazkîrat al-şuʿarâʾ*, s. 123), ilim ve fazilette tek olduğunu kaydettikten sonra, onun, hem şâir, hem de Enverî [b. bk.] gibi astronomi âlimi olan ve aynı zamanda şiir tenkidçisi sayılan (*Lubâb al-albâb*, II, 176; krş. H. Ethé, *Târîḥ-i adabîyyât-ı Fârsî*, trc. Rizâ-zâde Şafâk, Tahran, 1337 hş., s. 117, 121) "Semerkandlı Abû Muḥammed b. Muḥammed al-Râşidî'nin talebesi olduğunu söyler (*Natâʾic al-aḥkâr*, s. 445; krş. Ethé, s. 121). Ancak onun ilk planda bazı ön bilgileri habasından aldığı tahmin edilebilir. Nitekim şâir, "Dünyada fazilet nâmına görüp yararlandığım (her) şey, bizzat babamın cefâsı ve hocamın tokatı sayesindedir" (*Divân*, s. 67/6-8) demektedir. Bütün bunlardan, onun Nişâpûr'daki Nizâmiye Medresesi'nde tahsilini ikmâl ettiği neticesi çıkarılabilir (krş. ʿİsâ Şâdiq, *Târîḥ-i farhang-i İrân*, Tahran, 1338 hş., s. 142).

Büyük bir ihtimâlle 24-25 yaşlarında Nişâpûr'a gelen şâirin, bir taraftan burada tahsilini ikmâl ederken, diğer taraftan edebiyat dostu ve şâirlerin hâmisî olarak kabûl edilen (Taḳî Bîniş, *Muḥaddima*, s. LXXVIII) ʿAzud al-Dîn Toğân Şâh b. b. Muʿayyad'ın sarayına intisab ettiği, onun için kasideler yazıp câize istediği (*Divân*, bilhassa s. 34 v.dd., 48-52, 282, 344 v.d.; krş. s. 342/7-14) görülmektedir. Yine Nişâpûr'da iken, birgün firûze madden ocağının nasıl çalıştığını tetkike giden Toğân Şâh'ın isteği üzerine meşhur "*Gevher* (جواهر)"; redifli kasidesini söylemiştir (Davlatşâh, *Tazkîra*, s. 124 v.d.; krş. *Divân*, s. 145 v.dd.).

581 (1185/1186)'de devrin müneccimlerinden bazıları veya bir kısım menbâlara göre, şâir Enverî tarafından gün ve tarih belirtilerek 5 veya 7 seyyârenin Mîzan Burcu'nda kuranı (bulunması) sebebiyle büyük bir fırtınanın kopacağı ve her yeri harâbeye çevireceği husûsunda, önceden verilen haberin (İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, birinci tabʼı, Kahire, 1348-1353 IX, 174 v.d.; *Târîḥ-i guzîda*, s. 464 v.d.; Afzal al-Dîn Abû Hâmid, *İkd al-ʿulûl*, Tahran, 1311 hş., s. 17 v.d.; Şihâb al-Dîn Suhravardî-yi Maḳtûl, *Hikmat al-işrâḳ*, ilk tabʼı, s. 561, metin son satırı; Muctabâ Mînovî, "*İctimâʿı kavâḳib-i sabʿa dar sâl-i 582*", *Macalla-i Dânişkada-i adabîyyât*, 1334 hş., yıl 2, sayı 4, s. 16-53; *İA*, mad. ENVERİ), gerçekleşmeyeceğine dâir bir risâle yazıp, Toğân-

şâh'a göndermiştir. Ancak Hamd Allâh Mustavfî (*Târîh-i guzîda*, s. 465) 'ye göre, şâir Enverî'yi hedef alan bu risâle, Toğanshâh tarafından mühimsememiş ve Fâryâbî bir câize alamadığı için de, şikâyet mâhiyetinde yazdığı bir kasîde ve bir kaç kit'a ile, bir rubâî'yi hükümdâra takdim etmiştir. 29 cemâziyelâhur 582 (17 eylül 1186) salı gecesi kiran vuku bulduğu halde, herhangi bir furtuna çıkmamıştır (*Divân*, s. 282, 345/6-7; krş; *ayn. esr.*, s. 82/2-3; *Târîh-i guzîda*, s. 465 v.d.; krş. Devletşâh, *ayn. esr.*, s. 96 v.d.).

Târîh-i guzîda (s. 464 v.d.) 'de, mezkûr hâdisenin recep 581 (eylül 1186) 'de meydana geldiğinin zikredilmesi ve Fâryâbî'nin mevzû ile ilgili risâle ve şiirlerinin Selçuklu sultanı Tuğrul b. Arslan'a takdim edildiği kaydı, bir zübûl eseri olmalıdır. Nitekim Zahir al-Din'in bahis konusu kit'a-sında, hâdisenin, vukuundan bir yıl önce tesbit edildiğine dair açık bir işaret vardır (*Divân*, s. 282/7-8). Ayrıca Farîd Kâtib'e isnad edilen, konu ile ilgili bir kit'adaki (aş. bk.) "dar in sal", tâbiri ile Fâryâbî'ye isnat edilen aynı mealdeki bir kit'a (*Divân*, neşri, Hâşim Râzî, s. 121/1-2) bunu te'yid eder.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, Zahir al-Din'in risâlesini yazıp, hükmünü iptâl ettiğini söylediği şahsın gerçekten şâir Enverî olup olmadığı mes'alesidir. Fâryâbî'nin risâlesi elimize geçmediği için, muhâtabının Enverî olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak Enverî [b. bk.], bir çok kaynakta belirtildiği gibi (*Bist maqâla-i Kazvinî*, Tahran, 1332 hş. II, 359-369; Sa'id Nafisî *Divân-ı Anvarî, muqaddima*, Tahran, 1337 hş., s. 36, 48; *Suhan va suhanvarân*, s. 335 not 1 v.b.), 582 (1186) 'iyi takib eden yıllarda ölmüş ise, Fâryâbî'nin muhâtabının o olduğu söylenebilir.

Zahir al-Din, memdûhu Toğanshâh'tan yüz bulamayınca, yeni bir memdûh aramak üzere ondan izin istedi (*Divân*, s. 342/11-14) ve muhtemelen Toğanshâh'ın muharrem 582'de ölümünü (*al-Kâmil*, IX, 115), takip eden günlerde Nişâpûr'u terkedip İsfahan'a geldi. Orada büyük şâfiî bilgin ve meşhur kadî Şadr al-Din 'Abd al-Laîf al-Hocandî (ölm. 592=1196) ile buluşmak istemiş, bu arzusunun gerçekleştiği ve yanında bir buçuk, iki yıl kaldığı, yine onun hakkında yazdığı kasîdeleri ile bir kit'asından anlaşılmaktadır (Browne, *ayn. esr.*, II, 415; *Divân*, s. 127/7, 233/9). Fâryâbî'nin, İsfahan'da kalmadığına dair anlatılanlar (Devletşâh, *Tazkîra*, s. 126 v.d.) ise, gerçekte bağdaşmamaktadır. Anlaşılan, geçim sıkıntısı çektiğini ve bu hususta Şadr al-Din'den yardım görmediği için Mâzenderân'a gitmek zorunda kaldığını aynı kasîdelerinde dile getirmiştir (*Divân*, s. 127 v.d., 233 v.d.). Zahir, al-Din, muhtemelen 585 (1189) yılı başlarında, Mâzenderân'a ve oradan da Azerbaycan'a gitti. Onun bu dönemdeki hayatının önemli noktaları hakkında da, tatmin edici bir bilgiye sâhip değiliz. Ancak

ömrünün büyük bir kısmını, saraydan saraya koşup devlet ricâli ile muhtelif san'at ve meslek erbâbını övmek ve bâzan da hicvetmek sûretiyle geçirdiği, zaman zaman büyük câizeler de almasına rağmen şikâyetlerinin hiç dinmediği bir vâkiadır. Meselâ, İbn Bibî'nin, *al-Avâmir al-Âlâ'iya* (s. 61 v.d.) 'sinde beyan ettiğine göre, şâirimiz "konad" ("ج") redifli meşhur kasîdesini terennüm edip (*Divân*, s. 97-101) Türkiye Selçukluları hükümdarı Rükneddin Süleymân-Şâh b. Kılıç Arslan II. [b. bk.] 'a gönderdiği zaman, câize olarak ona 2 bin sultanî altın, 10 at, 5 katır, 10 deve, 5 gulâm, 5 Rum asıllı güzel yüzlü câriye ve kıymetli muhtelif kumaştan yapılmış 50 kat elbise yollanmış ve Zahir al-Din, benzerine az raslanılan bu câizeyi alınca, Arapça bir kasîde yazarak Süleyman-şâh II. [b. bk.] 'i ikinci defa övmüştür. Yine onun, bir gece asıl memdûhu olan Atabek Abû Bakr'i bir rubâî ile övmesi, kendisine bin dinar verilmesini sağlamıştır (*Lubâb*., II, 298; Taî Biniş, *Muk...*, s. LXXXVIII).

Fâryâbî, bu havâlide, önce Mâzenderân hükümdarı (ispehbed) Husâm al-Din Ardaşîr b. Hasan (ölm. 1207-1210 arası) 'i hizmetine girdi ve hakında kasîdeler yazdı (İbn İsfandiyyâr, *Târîh-i Tabaristân*, nşr. 'Abbâs İkbâl, Tahran, 1320 hş., I, 120; *Divân*, s. 24-27, 48-51, 82, 102; krş. Browne, II, 414). İbn İsfandiyyâr'a göre, şâir, Ardaşîr'in sarayında kaldığı sürece, onun ihsan ve nimetlerine nâil oldu; sonunda Atabek Muzaffereddin Kızıl Arslan Osman b. İl-Deniz'in hizmetine girmek için, ondan izin istedi ve Azerbaycan'a gitti. Bu arada Irak Selçukluları'nın son hükümdarı Tuğrul b. Arslan (573-590=1177-1194) 'ı övmeyi de ihmâl etmedi (*Divân*, s. 42 v.d.; *Târîh-i guzîda*, s. 463 v.d.). Ayrıca Zahir al-Din, Azerbaycan ve Irak'a hâkim olduğu sırada, Kızıl Arslan (1186-1191) hakında yazdığı bir kasîdesinde, Ardaşîr b. Hasan'ın nimet ve ihsanlarına da atıfta bulunmuş (*Divân*, s. 115/7; nşr. Râzî, s. 23/1) ve buna vâkıf olan Ardaşîr kendisine değerli câizeler göndermiştir (*Târîh-i Tabaristân*, I, 121). Bu hususta Devletşâh (*Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 127 ve az bir farkla ondan naklen Amîn Ahmâd-i Râzî, *Haft iklim*, nşr. Cavâd Fâzîl, 'Alî Akbar 'İlmî tab'ı, ts., II, 77) tarafından anlatılan rivâyetler gerçekte bağdaşmamaktadır. Ayrıca, Kızıl Arslan [b. bk.] hakkında yazdığı mezkûr kasîdesindeki Ardaşîr b. Hasan'la ilgili beyitte geçen "yahsâla" tâbiri yerine divânının muhtelif nüshalarında "dah sâla" veya "sî sâla" (on yıllık, otuz yıllık) ibârelerinin yer alması da (*Divân*, s. 115/7; nşr. Râzî, s. 23/1; Kays-i Râzî, *al-Mu'cam*., nşr. Razavî, Tahran, 1338 hş., s. 327/3; *Lubâb*., II, 307/7) bir istinsah hatası olmalıdır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi, Fâryâbî'nin ancak hicrî 585 yılı içinde Azerbaycan'a gelmiş olabileceği ve Kızıl Arslan'ın da 587 (1191) 'de öldürülmüş olduğuna bakılırsa "dah sâla" ve "sî sâla" ibârelerinin tutar-

sızlığı veya en azından "sî" nin ("otuz") rakamının "se" den ("üç") muharref olduğu anlaşılır. Zîrâ, Zahir al-Din'in, Irak ve Azerbaycan'daki hayatının tamamı on yedi seneyi aşmadığı için, Kızıl Arslan'a ithaf edilen mezkûr kasîdesi de bu sürenin ilk dört yılında söylenmiş olmalıdır.

Fâryâbî, Kızıl Arslan'ın ölümünden sonra, onun yeğeni Atabek Nusreddin Ebû Bekr b. Muhammed b. İl-Deniz (1191=1210) 'in hizmetine girdi ve uzun bir müddet onun sarayında kaldı. Şiirlerinden bu Atabek'i gerçekten sevdiği, onun da kendisine büyük iyiliklerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Zahir'in, onun hakkında yazdığı 35'i aşkın kasîde ve bir o kadar da kit'a v.s. vardır. Bâzi kaynaklar (*Natâ'ic al-afkâr*, s. 445) 'da, Zahir al-Din'in, Kızıl Arslan'a intisab edeceği sırada, Atabek Ebû Bekr'in de kendisini istemesi Fâryâbî'nin bunu arzû etmesi ve sonunda bir kırgınlık eseri (*Natâ'ic al-afkâr*, s. 445) olarak Kızıl Arslan'dan kaçıp, Ebû Bekr'in hizmetine girmesi ile ilgili bilgiler, onun bu hükümdarı daha çok sevdiğini göstermektedir (*Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 127). Şâirin bundan sonraki onbir senelik hayatı da pek açık değildir. Ancak o, bu devirde de memdûhu Atabek Ebû Bekr'in dışında, dâba bir çok hükümdar, vezir v.s. için kasîdeler yazmıştır. Bir ara iftiraya uğradığı için saraydan bir süre uzak kalmış ise de, gerçek anlaşılınca tekrar saraya dönmüştür (*Divân*, s. 135-142, özellikle 141). Ömrünün sonlarına doğru şiir söylemekten vazgeçen şâir, memdûhu Atabek Ebû Bekr'den affını isteyerek, Tebriz'in bir mahallesinde inzivaya çekildi (*Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 127) ve nihâyet 598 (1201) yılı başlarında (Hamd Allâh Mustavfî'ye göre, bu yılın rebiulevvel ayında) eceliyle hayata veda etti ve Tebriz'in Surh-âb denilen şâirler mezarlığında meşhur şâir Hâkânî'nin yanına gömüldü. Ancak *Şuhuf-i İbrâhîm* (I, var. 239 a) 'de menenjit hastalığından öldüğü kayıtlıdır. *Keşfü'z-zünûn* (I, 789) 'da, 568'de, *Natâ'ic al-afkâr* (s. 445) ile *Haft iklim* (II, 79) 'de 592'de öldüğüne dair verilen rakamlar doğru olmamalıdır. Hele onun öldürüldüğü ve bilhassa Kızıl Arslan tarafından katledildiği rivâyeti (Taî Biniş, *Muqaddima*, s. LXXXIX ve I A, mad. KIZIL ARSLAN), hir yakıştırmadır.

Fâryâbî'nin çağdaşları arasında, şâir Enverî Hâkânî'yi Şirvânî, Nizâmî'yi Gencevî ve hem talebesi, hem de arkadaşı olan Şahfûr Aşhârî'yi Nişâbüri gibi ünlü şâirler vardı (*ayn. esr.*, s. 152; krş. *Macma' al-fuşâha*, I, 237).

Eserleri. Şiirlerinden, kâfi derecede tahsil gördüğü anlaşılan Zahir'in, bugün için bilinen eserleri şunlardır: 1. 7 yıldızın میزان burcundaki kıranı ile ilgili *Risâla*. Muhtemelen şâir Enverî'ye reddiye olarak yazdığı bu risâlenin de, sâdece ismi bilinmektedir (*Târîh-i guzîda*, s. 465; *Divân-ı Camâl al-Din*., nşr. Vahid-i Dast-gardî, Tahran, 1320 hş., s. 347-351).

2. *Divân*, Şams al-Din al-Sacâsî (ölm. 602=1206) tarafından Tebriz'de derlenip divân hâline getirilen şiirlerinin (*Keşfü'z-zünûn*, I, 798) aslında kaç beyit olduğu ve bu arada Arapçalarının neden ibâret bulunduğu da, kesin olarak bilinmemektedir. Ard arda yaptığı seferler, karşılaştığı muhtelif hâdiseler dolayısıyla bunların bir kısmının kaybolduğu düşünülebilir. Buna rağmen, 'Avfî ve Âzar, divânını gözden geçirdiklerine işaret ederler (*Lubâb*., II, 298; *Âtaş-hâda*, s. 320). Ayrıca Rizâ Kulî Hân Hidayat, divânını bir kaç defa gördüğünü ve tamamının yaklaşık olarak dört bin beyit tuttuğunu söyler (*Macma' al-fuşâha*, II, 852). 'Arafât al-âşîkîn tezkiresinde (bk. mad. ZAHİR; krş. Taî Biniş, *Muk*., s. CI) ise, 4.700 beyit olarak tesbit edilmiştir. Bu sayı, matbu nüshalarında 4.651 ile 5.848 beyit arasındadır. Bâzan *Kulliyât* adı ile de yer alan bu divânın kütüphanelerde hâlen bilinen yazma nüshalarının sayısı 70'e kadar yükselir (Munzavî, *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi Fârsî*, Tahran, 1348/1349 hş., III, 2421-2425). Şâirin divânı Laknov, Bombay, Kampur, Tahran, Meşhed v.s. yerlerde farklı zamanlarda ve çeşitli kimseler tarafından neşr edilmiştir (*Fihrist-i kitâbhâ-yi câpî*, Tahran, 1973, I, 1547). Ancak muhtelif sebeplerle, bâzi müstensih veya nâşirler, Şams-i Tabasî (ölm. 626) ile Zahir-i İsfahânî'nin bir kısım şiirlerini, onun şiirlerine karıştırmış (Furûzânfâr, *Zindagânî-yi Mavlânâ*, s. 26, not ve s. 153, not; krş. Munzavî, *Fihrist*, III, 2421) olabilecekleri gibi, aksi de düşünülebilir (krş. *Târîh-i adabiyât dar İran*, II, 758). Mevcut baskıları içinde en iyisi, Taî Biniş'in 1337 ve 1345 hş.'de Meşhed'de uzun ve faydalı birer mukadime ile Hâşim Râzî'nin 1338 hş.'de Tahran'da yaptığı neşirlerdir. Bunlarda bile Zahir al-Din'e âit olmayan şiirler vardır. Nitekim bu sebeple Hâşim Râzî neşirindeki beyit sayısı oldukça kabarıktır (Taî Biniş neşri, *Ta'likât*, s. 467-483; krş. *Muqaddima*, CII-CIII; nşr. Hâşim Râzî *Muqaddima*, LX-LXI).

Fâryâbî'nin divânı, kasîde, kit'a, terkiib-i bend, mesnevî, gazel-kit'a ve rubâilerden ibârettir. Ayrıca bir miktar, mülemmaat'da vardır. Bunların sayıları ve hattâ mevsûkiyetleri mezkûr iki nâşirin baskısında oldukça farklıdır.

Zahir-i Fâryâbî sünnî olup, Hanefî mezhebinde idi. Ancak mutaassıp bir kimse değildi (*Divân*, bilhassa s. 40, 86/8, 373/7-8; krş. Browne, *A Literary*., II, 419 v.d.; Taî Biniş, *Muk*., s. XCVII; *Âtaş-hâda*, s. 320). Nitekim şiirlerinden (*Divân*, özellikle s. 382, 378/4, 373/3; krş. Browne, II, 415) onun içki içtiği açıkça anlaşılmaktadır. Bâzi müellifler onun şi'i olduğunu ileri sürmüşlerse de (bk. Taî Biniş, *Divân-i Zahir*, *Muk*., s. XXIII v.d.), doğru değildir.

Yaşadığı devir ve ülkede cereyan eden dehşet havası ile birlikte, haksızlık ve bir sürü ahlâksız-

lıklar, diğer bâzı şâirler gibi onu da etkilemiştir. Nitekim şiirlerinde, zulümden, can ve mal emniyetinin yokluğundan, dalkavukluklardan ve ahlâksızlıklardan şikâyet etmektedir (*Divân*, s. 310 v.d., 425/3-14, 67 v.dd.; nşr. Râzî, s. 202/5, 249/6; *Şî'r al-acam*, IV, 127 v.d.). Bu yüzden hayatının son yıllarını bir sûfi gibi uzlette geçirmeyi tercih etmiş ve saâdete ancak bu yolla kavuşabileceğine inanmıştır (*Divân*, s. 17 v.dd., 147 v.dd.). Bununla beraber yine şiirlerinde kendisini, tanımış bütün şâirlerden üstün görür (*Divân*, s. 67/5-7, 262/1-5, 255; krş. nşr. Hâşim Râzî, s. 273; *Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 127; Browne, II, 418 v.d.) ve sık sık, çağdaşlarının hiç birinden birşey almadığını da ifade eder (Şafâ, *Târîh-i adabiyât*, II, 757; *Divân*, s. 126/11, 128/3). Aslında o, saray şâirlerinin tipik bir örneği olup, devrinin diğer şâirleri gibi, şiirleri dilek ve istekle, lâyık olanların ve olmayanların övgüsü, himmetlerinin yüceltilmesiyle doludur. Ancak o, bu şekilde davranmanın doğru olmadığını da biliyor ve söylüyordu (*Divân*, s. 67/7, 68/5, 69/1; krş. *ayn. esr.*, s. 262/5-6; *Lubâb al-albâb*, I, 11. v.d.).

Bu sebeple o, şâirliği ve san'atı bile kinayıp, tenkit etmiş (*Divân*, s. 66-69) ve yersiz davranışlarından dolayı pişmanlık duyduğunu her vesile ile belirtmiştir (*Divân*, s. 149/3 v.d.).

Eski ve yeni müelliflerin çoğu, Fâryâbî'nin şiirlerinin güzel olduğunu ifade ederler. Kendi devrine en yakın olan 'Avfi (*Lubâb*., II, 298), onun şiirlerinin çağdaşlarınınkilerinden çok üstün vasıfta olduğunu kaydeder. Hamd Allâh Mustavfi (*Târîh-i guzîda*, s. 737), Câmî (*Bahâristân*, Tahran, 1340 hş., s. 96) ve ondan sonraki Âzar (*Âtaş-kada*, s. 320), Rizâ Kûli Hidayat (*Riyâz al-ârifin* s. 369; *Macma' al-fuşâhâ*, II, 852) ve daha birçok müellif, Fâryâbî'nin şiir san'atındaki mahâretini överler (krş. Taqî Bîniş, *Muk...*, s. XCIII v.d.; *Zindagâni-yi Mavlânâ*, s. 26, not).

Muâsır ediplerden Furûzân Far, Zâhîr al-Dîn'in kasidede husûsî bir üslûp ve letâfete sâhip olduğunu, makbûl ve güzel gazelleri bulunduğunu ve VI. (XII.) asrın usta şâirleri arasında yer aldığını söyler. Bununla beraber, eski ve yeni müelliflerden bâzıları, Fâryâbî'yi Enverî ile karşılaştırma yoluna gitmiş ve Macd-i Hamgar ile İmâm-ı Haravî gibi şâirler, san'at bakımından Enverî'yi Fâryâbî'ye tercih etmişlerdir (*Haft iklîm*, II, 77 v.dd.; *Bahâristân*, s. 97 v.d.; krş. *Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 123). Bununla beraber Zâhîr'in kasidelerinin Enverî'ninkilerle benzerlik arzettiğine de şüphe yoktur; ancak o, lafız san'atlarında Enverî'ye ulaşırsa da, mânada ona yaklaşamaz (H. Ethé, *Târîh-i adabiyât*, trc. Rizâ-zâda Şafâk, s. 121; krş. Browne, *A literary History*, II, 425). Fâryâbî, mükemmel bir şâir olduğuna, şiirlerinin Belh'ten Mısır'a kadar elden ele dolaşmış zevkle okunduğuna kanidir (*Divân*, s. 143/5-10).

Üslûbu, bütün saray ve medih şâirlerininkinin

aynıdır. Şiirlerinde âhenkli ve çekici vezinler kullanmıştır (Browne, *ayn. esr.*, II, 124). Bununla beraber Fâryâbî'nin üslûbu, Enverî'ninki kadar orijinal sayılabilir (Şibli-i Nu'mânî, *Şî'r al-acam*, I, 217 v.d.; V, 14). Zâhîr-i Fâryâbî bu hususlarda ve san'atlarında hiç de ondan geri değildir. Ancak Enverî'den farklı olarak Zâhîr, taklit ettiği bir teşbihe çoğunlukla yenilerini eklemiş, onun güzellik ve câzibesini arttırmıştır. Amîr Hüsrev-i Dihlavî, *Gurât al-kamâl* adlı eserinin önsözünde Fâryâbî'yi husûsî bir tarz ve üslûp icad eden Hâkim Sanâî, Enverî ve Nizâmî gibi büyük şâirler arasında zikreder (krş. *ayn. esr.*, II, 107).

Zâhîr'in asıl kudret ve hüneri, kasidelerinde görülmektedir. Kasidelerinde aşırı derecede mübâlağaya, yeni mazmun ve mânalara sık sık rastlanılır. Selçuklu devri şâirleriyle, daha sonraki şâirlere şiir san'atında incelikler bulma yolunu, onun açtığı söylenebilir. Bu husustaki mahâretini, bilhassa Toğansâh'ın emri üzerine yazdığı "gavhar" redifi kasidesinden anlaşılmaktadır. Nitekim muakkiplerinden Kamâl-i İsfahânî ve Salmân-ı Sâvacî [b.bk.] bu konuda onu geçememişlerdir. Fâryâbî, ayrıca Farsça'nın sâdeleşmesine de yardım etmiştir. Nitekim onun kasideleri Enverî ve Hâkânî'ninkilerin aksine bir iki istisnası olsa bile, ayrı bir açıklamaya ihtiyaç göstermez (krş. Şafâ, *Târîh-i adabiyât*, II, 757; Ş. Nu'mânî, *Şî'r al-acam*, II, 5, 15; V, 14-17).

Ancak kasidelerinde ifâdesinin açıklığı yanında, oldukça güç anlaşılan Arapça ve Türkçe kelimelere yer vermesi, zamanında tenkide uğramasına sebep olmuştur (bk. Şibli-i Nu'mânî, *ayn. esr.*, II, 89 v.d.). Ayrıca meselâ dokuz kat göğün kürsüsünü Kızıl Arslan'ın ayağı altına koyduğu (*Divân*, s. 112/7) için de Sa'dî tarafından kınanmıştır (*Bostan*, nşr. Rüstem Aliyef, Tahran, 1968, s. 13/3).

Kasidelerine, çoğunlukla tegazzul veya tabiatı, bir mâşukun güzelliğini ve bilhassa "sabâh"ı tavsif ile başlar. Bâzı kasidelerinde de geçmişteki büyük dinî ve millî bayramları dile getirir. En uzun kasidesi 83 (*Divân*, s. 135), en kısası ise (s. 235), 11 beyitten ibârettir. Kasideleri, okuyucu ve dinleyiciyi te'siri altında bırakan bir âhenge sâhip olup, büyük bir kısmı, muctas diğerleri ise muzâri, hafif, ramal ve hazac bahirlerinde yazılmıştır.

Bir kasidesinde (*Divân*, s. 68/1) nazım şekillerinden en iyisinin gazel olduğunu ifade eden Fâryâbî'nin, bu nazım şeklinde de oldukça başarılı şiirleri vardır. O, gazellerinde şiirin âhenk ve akıcılığını zedeliyecek san'atlara yer vermez; bu sâhada ilk şâirlerden Enverî ve Hâkânî ile Sa'dî arasında bir geçiş noktası sayılır. Aşkla ilgili gazelleri yanında, öğretici, öğüt verici veya tasavvufî ilgili gazelleri de vardır (*Divân*, nşr. Râzî, s. 179-281; özellikle s. 252). Gazelleri Sa'dî ve benzerlerininkiler kadar güzel olmamakla beraber, yine de başta Sa'dî olmak üzere Hâfiz ve Câmî

gibi şâirler tarafından taklid edilmiştir. Nitekim bütün şiirleri hakkında bir ata sözü hâline gelen "eğer Zâhîr'in divanını bulursan, Kâbe'de bile olsa çal" (*Tazkîrat al-şu'arâ*, s. 123; *Macma' al-fuşâhâ*, II, 852) beyti onun, kendisinden sonrakiler üzerindeki te'sirini gösterir.

Bibliyografiya: Metinde geçenlerin dışında, 'Abbâs Kûli, *Gulşâ'iyân*, "Tahkîk dar şarh-i hâl-i Zâhîr al-Dîn-i Fâryâbî", *Yağmâ*, 3, 96-102; Âkâ Buzurg al-Tahrânî, *al-Zarî'a ilâ taşâniş al-Şî'a*, Tahran, birinci tab'ı, IX, 659; Âzâd (Gülâm 'Alî Âzâd), *Hizâna-i 'amîra*, Kampur baskısı, s. 303-313; A'zamî (Gülâm Cihânî Hân), *Faryâb va Zâhîr* (Kâbil), 1, sayı, 8, s. 18-22; 'Alî Akbar Dahhûdâ, *Luğat-nâma*, mad. "Tâhîr" ve "Zâhîr"; V. Derzhavin, *Faryabi, Zahir Chetverostishiya*, Per., VI, V. Derzhavin *Izbrannie Chetverostishiya Persidsko-tajikskikh Poetov-klassikov* (Duşanbe, 1965), s. 136-142; Gülâm Mustafâ Hân, *Divân-i Zâhîr and its authorship*, *Sind University Research Journal. Arts series* I, 1961, s. 1-4; Hâkim İbn Mubârak Muhammed Kâzvinî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ'is* (Tahran, 1323 hş.), s. 339 v.dd.; Hammer, *Gesch. d. schön Redekünste Persiens*, s. 130; Husaynî (Mîr Husayn Dost), *Tazkîra-i Husaynî* (Laknav, 1292), s. 200 v.d.; İbn Yûsuf Şîrâzî, *Fihrist-i kitâbhâna-i Madrasa-i 'âlî-yi Sipahsâlar* (Tahran, 1316-1318 hş.), II, 631 v.dd.; Kulev, B. Ch., *Zahir Fariabi, K. voprosu o gode razhadeniya, Narodni Azii* (Afrika, 1965), 6, s. 145 v.d.; Kuliev B., *Zahir Fariabi; Salman Savacji, V kn.: "IV. Vsesoyuznaya nauchnaya konferentsiya Po Iranskoi filologii"*, Tezisi doklador (Taşkent [TGU], 1964), s. 51 v.d.; Rizâ-zâda Şafâk, *Târîh-i adabiyât-ı İrân* (Tahran, 1341 hş.), s. 188 v.d.; Mudarris (Muhammed 'Alî-yi Tabrizî), *Rayhânât al-adab* (Tebriç, 1326-1333 hş.), III, 44 v.d.; Muhammed Şadiğ Hasan Hân Bahâdur, *Şam-i ancuman* (1293). 281-284; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs al-'alâm* (İstanbul, 1306-1316), IV, 3035; Şibli-i Nu'mânî, *Şî'r al-acam* (Farsça trc., Tahran, 1316-1336 hş.), I, 205 v.dd.; II, 3-6; Şîr 'Alî-yi Hânîlî, *Mir'ât al-hiyâl* (Bombay, 1324), s. 35 v.d.; Taqî Bîniş *Yâd-dâstî dar bâra-i Divân-ı Zâhîr al-Dîn-i Fâryâbî*, *Naşriya-i Farhang-i Horâsân*, V, 15 v.d.; VI, 1 v.dd.; Hayyâm Pür, *Farhang-i şuhavarân* (Tebriç, 1340 hş.), s. 363 teki diğer kaynaklar ile *E I*, mad. ZAHİR-İ FARYÂBÎ.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ZÂHİR AL-OMAR. [Bk. ZÂHİR ÖMER.]

ZÂHİR ÖMER. ZÂHİR AL-OMAR, Suriye'de, Safed bölgesinde yerleşmiş olan göçebe Banî Zaydân Araplarının reisi olup, babası, Şihâb-oğullarından Raşayya emiri, Amîr Başîr I. b. al-Husayn'nin sâdik adamlarından 'Omar al-Zaydânî'dir. Medine civarından gelen Zeydânîler Şihâb-oğulları tarafından

Safed mıntıkasına yerleştirilmişlerdir. 1750'lerde aşîret reisi olarak Taberiyya havâlisine hâkim olan Zâhîr Ömer, müfrit şiirlerden olup, Sur ve Sayda taraflarında yaşayan Banî Muṭavâl aşîreti ile birlikte hareket ederek, buralardaki Türk memurlarını işlerinden uzaklaştırdı. Şihâb-oğullarının nüfûzu altında Safed'de hâkimiyet sâhasını gittikçe genişleten Zâhîr Ömer, daha sonra, Akkâ'yı ele geçirerek, burada ipek ve pamuk ticâreti ile meşgul olmaya başladı. Akkâ'nın harap bir halde bulunan kale duvarlarını tâmir ettirdi ve şehri iskâna çalıştı. Köylü rençberleri koruyarak onların istihşallerini artırmayı başardı. Osmanlılara başkaldırarak Akkâ'yı kendine merkez yapmış olan Zâhîr Ömer, oğullarını hâkimiyeti altındaki yerlere tâyin etti. Bunlardan büyük oğlu Şeyh Ali Zâhîr, Sayda ile Safed taraflarını idâresi altında bulundurmaktaydı.

Bu arada Zâhîr Ömer'in Mısır'da isyân etmiş olan Bulut-kapan Ali Bey [bk. mad. ALİ BEY] ile yakın münâsebette bulunduğu anlaşılmaktadır. Ebu Zeheb Mehmed Bey tarafından mağlûp edilen Ali Bey, Mısır'da tutunamayarak müttefiki Zâhîr Ömer'e sığınmıştı. Zâhîr Ömer, müttefiki ile birlikte 1770'ten beri Şarkî Akdeniz'e hâkim olmaya çalışan Rus donanması kumandanı Aleksi Orlof'tan yardım talebinde bulunarak, limanlarını Ruslara açtı. Nitekim Zâhîr Ömer'in oğulları ile Şihâb-oğullarının arasının bozulması ve Şam'dan Zâhîr Ömer üzerine bir ordu sevk edilmesi, Rusların fiilî yardımlarına sebebiyet verecekti.

Dürzîlerle Zâhîr Ömer'in oğulları arasındaki düşmanlığı fırsat bilen Osmanlı hükûmeti, Mısırlı Osman Paşa'yı Şam seraskeri tâyin ederek, Zâhîr Ömer'in te'dibiyle vazifelendirdi. Osman Paşa da, Kudüs mütesellimi Halil Paşa'yı, yanında Cezzâr Ahmed Bey [bk. mad. CEZZÂR AHMED PAŞA] ile Şihâb-oğullarının Dürzî askerleri bulunduğu halde, Sayda taraflarına gönderdi. Ancak Zâhîr Ömer, Rusların yardımı ve Ali Bey'e mensub memlûklar ile Banî Muṭavâl urbânı sayesinde, 22 mayıs 1772'de Sayda yakınlarında Sahl al-Gâziye mevkinde, Osmanlı kuvvetlerini yendi. Beyrut öñlerine gelen Zâhîr Ömer, Rusları buranın muhâsarasına teşvik etti; Beyrut'u topa tuttuktan sonra karaya asker çıkaran Ruslar, şehri yağmalayıp, her tarafı ateşe verdiler. Ruslar'ın Beyrut'tan çekilmesi, şehri muhâsara sırasında kardeşi oğlu Amîr Yûsuf'a bırakan Şihâb-oğullarından Amîr Mansûr'un, Zâhîr Ömer'in yakın dostu Rus kaptanı Rizo'ya mürâcaatı ve ona 25.000 kuruş ödemesi ile gerçekleşmişti. Daha sonra Beyrut'un muhâfazası için Osman Paşa'ya başvurarak, bir mikdar asker ile Cezzâr Ahmed Bey'in gönderilmesini isteyen Amîr Yûsuf'un amcası Amîr Mansûr ile arası açıldı.

Beyrut'ta bu olaylar cereyan ederken Zâhîr Ömer, Sayda'dan Remle'ye kadar olan bölgede hâkimiyet kurmaya çalışıyordu, Ancak bir müddet sonra,

müttefik Ali Bey'in, Zâhir Ömer'in oğulları ile birlikte, 1773 nisanında Mısır'a girmesi ve Ebû Zeheb Mehmed Bey tarafından Sâlihîyye'de mağlûb edilip ölmesi üzerine, Zâhir Ömer'in tâlihi tersine dönmeye başladı. Nitekim, Ali Bey'in ölümü ile yeniden Şihâb-oğullarına yaklaşmak mecburiyetinde kalan Zâhir Ömer, Osmanlılara karşı olan Amîr Yûsuf'la anlaşarak, Beyrut üzerine yürüdü. Bu arada Ruslardan da yardım isteyen Zâhir Ömer, onlarla çıkan bir anlaşmazlık sonunda Akkâ'ya çekildi. Rusların onu tekrar kendi taraflarına çekmek gayretleri akim kaldı. Bunun üzerine Osman Paşa, Zâhir Ömer ile gizlice temasa geçti. Cezzâr Ahmed Bey de Zâhir Ömer'le anlaşarak, şehri Şihâb-oğullarına teslim etti. Böylece Bulut-kapan Ali Bey'in katli ve Beyrut muhâsarası sırasında Osman Paşa ile olan münâsebetler, Zâhir Ömer'in Ruslar'dan yüz çevirerek, Osmanlı Devleti'ne yaklaşmasını sağladı. Osmanlı hükûmeti onun af isteğini kabul ederek, her sene maktû vergi ödemek şartı ile, Sayda eyâletini kendisine verdi.

Ancak, Zâhir Ömer'in, bu durumu uzun sürmedi. Bu sırada Mısır'a hâkim olan Ebû Zeheb Mehmed Bey, onun itâatinin sahte olduğunu ileri sürerek, ona karşı harekete geçmek için İstanbul'dan izin istedi ve bu isteğinin kabûlü üzerine Mısır'dan hareketle, Zâhir Ömer'in üzerine yürüdü (1189=1775). Zâhir Ömer, Ebû Zeheb'in Yafa'yı zabt edip, Akkâ'ya doğru gelmekte olduğunu duyunca, önce Amîr Yûsuf ile urbân reislerine başvurdu; ancak bundan bir netice alamayınca, Aneze urbânına sığındı. Fakat, Ebû Zeheb'in Akkâ'ya gelişinden birkaç gün sonra ölümü ve maiyyetindeki kuvvetlerin Mısır'a çekilmesi ile yeniden Akkâ'ya dönerek, faaliyete geçti. Bunun üzerine, Zâhir Ömer gâilesini kesin bir sûrette halletmek isteyen Osmanlı hükûmeti, Kapudân-ı Deryâ Cezayirli Hasan Paşa kumandasındaki bir donanmayı Suriye sâhillerine gönderdi. Yafa'ya gelen Hasan Paşa, önce Zâhir Ömer'e bir mektup yollayarak, vergi borçlarını ödediği takdirde Sayda'nın yine kendisine verileceğini bildirdi ise de, Zâhir Ömer buna yanaşmadı. Bunun üzerine Hasan Paşa, Akkâ'yı denizden ve karadan kuşattı. Bu arada, kale müdâfileri arasında huzursuzluk baş gösterdiğinden, Sayda mütesellimi Denizlî Mehmed Ağa, kaledeki Mağribî askerlerini de yanına alarak, Zâhir Ömer'e, pâdişâhın askerlerine karşı gelebileceklerini söylemiştir. Bunun üzerine, kalede karışıklık çıkmış, durumun kötüye gittiğini anlayan Zâhir Ömer, kaçmak isterken, arkadan atılan bir kurşun isâbetiyle maktûl düşmüştür (ağustos 1775). İstanbul'daki Prusya elçisinin raporuna göre, 90 yaşını geçmiş olan Zâhir Ömer'in kesilen başı, İstanbul'a gönderilerek, eyûlün ilk günlerinde, halka teşhir olunmuştur.

Kaynaklara nazaran, Zâhir Ömer'in 7-8 kadar çocuğu olduğu ve bunlardan Şeyh Osman, Ali Zâhir

ve Şeyh Ahmed Zâhir'in Sayda ve civârındaki bazı yerlere hükmettikleri anlaşılmaktadır. Cezayirli Hasan Paşa, bunlardan bazılarını yanına getirterek, İstanbul'a götürmüştür. Oğullarından Ali Zâhir, Osmanlılara karşı tavrını sürdürmüşse de, diğer oğlu Şeyh Osman önce Akkâ Şeyhü'l-beledliğine, daha sonra da, Hüdâvendigâr sancağına tâyin olunmuştur.

Bibliyografiya: Şidyak, *al-Ahbar al-â-yân fi Cabal Lubnân* (Beyrut, 1859), s. 360 v.d., 388-391; 'Abd al-Sabbâ, *al-Ravq al-Zâhir fi Tarih Zâhir*, Bibl. Nat. Fonds Arabe, nr. 4610; suppl.; Anonim, *Sîratu Zâhir 'Omar*, s. 98; Cabarti, *Tarih* (Kahire, 1880), I, 371, 413; Haydar al-Şihâbi, *Kıssat Ahmed Paşa al-Cazzâr*, Süleymaniye, Esad Ef. Ktb., nr. 2393, 11b; Haydar, *Kitâb nuzhat al-zamân fi târihi Cabal Lubnân* (Mısır, 1900), I, 800 v.d.; es-Seyyid Mehmed Tâhir, *Menâkıb ve Gazavat-ı Gâzi Hasan Paşa*, Süleymaniye, Esad Ef. Ktb., nr. 2419, 78^a v.d.; Sâid Efendi, *Vasf-ı Cezzâr Paşa*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6206, 5^a-12^a; Ahmed Vâsîf, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*, Topkapı Sarayı Müzesi., Hazine Ktb., nr. 1406, var. 16b; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih* (İstanbul, 1309), I, 334-338 ve II, 33, 36-40; Şemdânt-zâde Fındıklı Süleyman Efendi *Târîhi* (nşr. M. Aktepe), İstanbul, 1981, III, 33; Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris, 1807), II, 5 v.d.; Abbé Mariti, *Voyages dans l'île de Chypre, la Syrie, et la Palestine* (Paris, 1791), II, 85 v.d.; Ed. Lockroy, *Ahmed le Boucher, la Syrie et l'Égypte au 18^{ème} siècle* (Paris, 1885); W. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* (Gotha, 1859), VI, 41-51; Lammens, *La Syrie, précis historique* (Beyrut, 1921), II, 103-112; Ş. Tekindağ, *XVIII ve XIX. asırlarda Cebel Lübnan, Şihâb-oğulları, TD* (İstanbul, 1958), XIII, 31-44; ayn. mll., *XVIII. yüzyılda Akdeniz'de Rus donanması ve Cezzâr Ahmet Bey'in Beyrut Savunması, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* (İstanbul, 1968), sayı 5, s. 37-45; Annon Cohen, *Palestine in the eighteenth century; Patterns of government and administration* (Jerusalem, 1973); *EI*, madd. ZÂHİR AL-OMAR; *EI²*, Suppl., mad. AL-DJAZZAR PASHA).

(FERİDUN EMECEN.)

ZÂHİRİYYA. [Bk. ZÂHİRİYE.]

ZÂHİRİYE. AL-ZÂHİRİYYA, kanunları, sâdece *Kur'an* ve *Sunna'nin* lafzî (*Zâhir*) metninden çıkarmak isteyen fıkıh mektebi. Bu fıkıh mektebi, fıkıhın dalları (*furâ al-fikih*)'nda, birbirini nakzeden münferid hükümleri sâdece kendine has saptırmalarla daha da arttırdı. Bununla beraber onun, Fıkıhın esasları (*usûl al-fikih*) bakımından rolü daha mühimdir: *usûl al-fikih*'in ikmâli ve aydınlatılması Zâhiriyya'nin, *ra'y*, *kiyâs*, *istişâb* ve *taqlid* [b. bk.]'e karşı açık-

ça sert mücadelesi ile kuvvetli bir şekilde sağlanmıştır. Irak'da zâhiri ve aynı zamanda kurucusunun adına izâfeten Dâ'ûdî [bk. mad. DÂ'ÜD B. HALEF (ölm. 270=883)] adı verilen bu mezhebin temsilcisi İbn Hâzım [b. bk.], İspanya'da çok yalnız kalmıştır. Aynı zamanda bir nevi mektepleşmiş teşkilat olarak İran ve Horasan'a yayıldığı halde, devlet hukukunun zâhiri esâsa dayanması, ancak Muvahhidlerden 580-595 (1184-1199) tarihleri arasında hüküm süren Ya'kûb al-Manşûr zamanında gerçekleşti. Fakat, Zâhirîler, bu adı taşıyan ve bu şekle sâhib olan bir sistem olmaksızın, temâyül bakımından dâima mevcut oldukları gibi, karşı görüşle dayanan esaslara Peygamber'in ve Sünnet'e bağlı olanların zihinlerinde henüz yer almayan mes'eleleri çözmek husûsunda vermek mecburiyetinde kaldıkları tâvizlere rağmen, bizzat sistemleştikten sonra da mevcut olmuşlardır. Daha 788 (1386)'de bizzat mezhebin, asla nüfuz etmediği Suriye'de, bir Zâhirî ayaklanmadan bahsedildiği gibi, Mağribî de Mısır'da, eserlerini zâhiri bir ruhla yazmıştır. Bilhassa nazari bakımdan zâhirî düşüncesi, günlük hayatın teferruatından uzak kalan ve mekteplerin vicdânî ihtilâflarını halletmeyi gaye edinen münâkaşalarına sırt çevirmiş ve belirli bir mektebe bağlı kalmakta ısrar etmiş kimseler tarafından yaşatılmıştır.

Zâhirî düşünce metodu, islâmın birinci asrında Hâricîlerde ve Mûtezilede görülen lafızcı tutuma dayandırılırsa da (J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, trc M. Dağ-A. Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, Ankara, 1977, s. 74; M. Abû Zahra, *İbn Hâzım*, Kahire, s. 126), Zâhiriye mezhebinin Havâric ve Mûtezile'den farklı husûsiyetleri gözönüne alınca, şu iki âmile öncelik vermek gerekir: 1. Sahâbe devrinden itibaren, hadîsçilerin öncüsü sayılan bazı kişilerin *kiyâs* ve *ra'y*'e karşı tutumları (bk. *Mulâhhas İbtâl al-kiyâs va'l-ra'y va'l-istihsân va'l-taqlid va'l-ta'îl*, nşr. Sa'îd al-Afgânî, Şam, 1960, s. 55-68; İbn Hâzım, *al-Muhallâ*, Kahire, 1347, I, 60); 2. Abbâsîlerin *ra'y* ve *kiyâs* taraflarını desteklemeleri, bu cümleden olarak Hârûn al-Râşid'in, Abû-Yûsuf'u başkadı (kâzî'l-kuzât)'lığa getirmesi ve bunun da kadıları, *ra'y*'ci ve *kiyâs*'cılar arasından tâyin etmesi. Bu gelişmeler *ra'y*'cilerle karşı hadîsçileri tahrik etmiş ve bu sırada Bağdad'da Zâhirîlerin imâmı Dâ'ûd zuhûr ederek, karşı ucu teşkil eden mezhebini yaymaya başlamıştır (Sa'îd al-Afgânî, *ayn. esr.*, s. 6).

Zâhiriye mezhebini şarkta önce Dâ'ûd, ondan sonra da oğlu Muhammed yaymaya çalışmışlardır. (İbn Hâldûn, *Muqaddima*, Beyrut, 1879, s. 390). İbn al-Nadim, *al-Fihrist* (Kahire, 1348, s. 303 v.dd.)'de Dâ'ûd ve oğlunun eserlerinin zengin bir listesini vermiş ise de, bunlardan hiçbirini günümüze kadar gelmemiştir. Buna göre, mezhebin birinci imâmı Dâ'ûd'un fikirleri, kendi eserlerinden öğrenilemeyecektir. Bunları ancak, onun eserlerinden

yapılan nakillerden öğrenmek mümkündür. Buna mukabil mezhebin ikinci imâmı İbn Hâzım'ın, günümüze kadar gelen dinler ve mezhepler tarihine (*al-Fasl*), fıkıhın *furâ* ve *usûl*'üne (*al-Muhallâ*, *al-İhkâm*) âit eserlerinde çok zengin ve sağlam bilgiler vardır. Bunlara dayanarak mezhebin itikad, fıkıh usûlü ve *furâ*'la ilgili esasları şöyle hülasâ edilebilir:

İtikâd: Umûmî olarak *taqlid*'i reddeden, dinî bilgi ve hüküm kaynağı olarak yalnızca *Kur'an* ve sünnetin açık hükümlerinin lafzî (*naşş*'ların) mânalarını kabul eden İbn Hâzım, itikâd mes'elelerinde, meşhur üç sünî görüşten (Eş'ariyye, Mâtürîdîyye, Selefiyye) hiçbirine bağlı kalmamış, ancak daha çok sonraları İbn Taymiyya [b. bk.] tarafından da temsil edilen Selefiyye'ye yakın bir yol tâkib etmiştir (Abû Zahra, *ayn. esr.*, s. 221). Allah'ın varlık ve birliğini, peygamberliği ve mücizelerin peygamberliğe delâletini, *Kur'an*'ın, Peygamber'in ve ayrıca kendi muhtevâsıyla Sünnet'in doğruluğuna delâletini, akıl ile ispat yoluna gitmiş, bu neticeyi elde ettikten sonra da bütün itikâd mevzularında nasların lafzî mânalarını yegâne delil kabul etmiştir. Allah, Alim, Semî, Kadîr, Basîr ve Hakîm'dir; bütün bunlar Allah'ın isimleridir; bunları sıfat olarak kabul eden Mûtezile [b. bk.] Eş'ariyye ve benzerleriyle, sıfatı, zâtından başka veya sıfat ile zâtı aynı şey telâkki edenler yanlıs yoldadırlar (İbn Hâzım, *al-Fasl*, *al-Adabiyya*, 1317-1321, II, 120 v.d.). Çünkü *Kur'an* ve Sünnet'te bu görüşlerin delili yoktur. Naslarda geçen ve Allah'a izâfe edilen "*vach*, *yad*, *ayn*, *hadam*, *istivâ*" gibi kelimeleri, ne selef gibi te'vil ve tefsirsiz kabul, ne kelâmcılar gibi te'vil etmeli ve ne de haşviye-müşebbihe gibi nez'etme yoluna gitmelidir. Bu kelimeler mecâzî mânalarıyla alınır ve bunlardan maksat "Allah'ın zâtı'dır"; *istivâ* ise *intihâ* "bir yere kadar ulaşmak, son işi olmak" mânalarında kullanılmıştır (*ayn. esr.*, s. 125, 166 v.d.). Daha sonra Cezzâli de bir eserinde (*İlcâm al-Âvâm*...., Kahire, 1309, s. 3. v.d.) aynı görüşü benimseyecektir. *Kur'an*'ın yaratılmış olup olmaması (*Halâk al-Kur'an*) mes'alesinde Dâ'ûd ile İbn Hâzım farklı görüşle sâhiptirler. Dâ'ûd'un, *Kur'an* için "yaratılmıştır" dediği nakledilir (al-Subkî, *Tabâkât al-Sâfiyya*, Kahire, 1964, II, 286; *Tarih Bağdad*, VIII, 370). İbn Hâzım ise, kesin olarak *Kur'an*'ın Allah'ın ilmi olduğu nu ve "yaratılmamış" bulunduğunu ifade etmiştir (*al-Muhallâ*, I, 32).

Fıkıh Usûlü: Fıkıhla ilgili mes'elelerde *Kur'an* ve sünnet naslarının zâhiriyle hükmedilir; zâhirden maksat kelimelerin lugat mânalarıdır; meşhur olan mecâzî mânalar da zâhirdir. Zâhiri bırakıp *ta'vil* ve *kiyâs*'a gitmek bâtıl ve haramdır. Zâhir mânanın kastedilmediği, ancak bir başka zâhir âyet veya hadis ile anlaşılabilir (İbn Hâzım, *al-İhkâm*, nşr. A. Şâkir, Kahire, ts., s. 272, 291, 413; Abû Zah-

ra, *ayn. esr.*, s. 295). Bütün şer'î delillerin aslı Kur'an'dır. Sünnet de, Kur'an gibi Allah'ın vahyidir; lafız ve nakil yönlerinden aralarında farklılıklar bulunmakla beraber, dinî kaynak olmaları bakımından ikisi arasında ayrılık yoktur. Üçüncü delil (kaynak) ise, *icmâ'*'dir. Kur'an (IV, 59)'daki "... Eğer bir şey hakkında çekişirseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e döndürün (yâni Kur'an'a ve Sünnete başvurun)" âyeti de, bu üç delilin temelini teşkil eder. Bu âyet böylece *ra'y*, *hiyâs* v.b. yolları kapamaktadır (*al-İhkâm*, s. 85, 87 v.d.; *al-Muḥallâ*, I, 56). Hadislerde sâdece lafzî değer aranır (*al-İhkâm*, s. 106 v.d., 422 v.d.; *al-Muḥallâ*, I, 65; Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 299). Ayrıca âyet ve hadislerin kendi aralarında neshedildikleri gibi, âyetin sünneti, sünnetin âyeti neshetmesi de câizdir (*ayn. esr.*, s. 477 v.d.). Üçüncü kaynak olan *icmâ'*'a gelince müteber olanı, yalnız sahâbe *icmâ'*'dır. *İcmâ'* mutlaka bir nassa dayanır (*ayn. esr.*, s. 494 v.d.; *al-Muḥallâ*, I, 54). *Kiyâs* ve *ra'y* icthâdını dar sınırlar içinde kullanan ve bu sebeple *istiḥāb* delilinin sâhasını genişleten Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'ye (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 273) nisbetle -kıyas ve re'y icthâdını tamamen reddeden- *istiḥāb*, daha da geniş bir sâhada uygulayarak bunu, hususî bir mânada kullandıkları "*delil*" mefhumu içinde mütâleâ ederler. Onlara göre delil, *nass* ve *icmâ'*'dan alınmış olup, dört kısma ayrılır: 1. *istiḥāb*; 2. Söylenenin en azını almak; 3. Herhangi bir görüşün terki neticesinde meydana gelen *icmâ'*; 4. Müslümanlara âit hükümlerin eşit olduğu hakkındaki *icmâ'*. *Naṣṣ*'dan elde edilen deliller yedi istidlâl şekli ile ortaya çıkar; bunların başlıcaları: 1. İstidlâl, 2. Şartlı istidlâl, 3. Lafzî istidlâl, 4. İhtimâllerin kısmen veya tamamen ortadan kalkması neticesinde geride kalanların sâbit olduğuna dair *istidlâl*, 5. Sıralamaya bağlı istidlâl v.b. Bütün bunlar *naṣṣ*'ın içindedir (İbn Hâzım, *al-İhkâm*, s. 676 v.d.; H. Karaman, *İslâm Hukukunda icthâd*, Ankara, 1975, s. 115 v.d.). Zâhirîler, dinin vahye, *hiyâs* ve *ra'y*'in ise, akla dayandığını, akla dayanan ve üzerinde birleşme mümkün olmayan, ihtilâf kaynağı *ra'y* ve *hiyâs*'in dinî bir delil olduğuna dair Kur'an ve Sünnet'de delil bulunmadığını ileri sürerler (*al-İhkâm*, s. 759, 765, 793, 836, 851, 977; *Mulâḥḥaṣa ibtâl al-hiyâs...*, s. 47 v.d., 52, 54; *al-Muḥallâ*, I, 56, 66 v.d.).

Fürû (amelî ve hukukî hükümler): Zâhirîler fürû'da da dört mezhebe uymayan bir çok farklı hükümler getirmiştir. İbn Hâzım ve Dâ'ud'un görüşlerini içine alan *al-Muḥallâ*'da bu konuda başlıca şu örnekler verilebilir: Evlenmeye gücü yeten her erkeğin ya evlenmesi veya odalık (câriye) edinmesi; gücü yetmiyorsa sık sık oruç tutması farzdır (*al-Muḥallâ*, IX, 440). Bazı sıhhi arızalar, geçimsizlik, kayıplık ve benzeri sebeplerle hâkimin evlileri ayırması (*tafrîk*) câiz değildir; hâkim ancak çiftleri evlilik hayatı yaşamalarını haram kılan, süt kar-

deşliği, hısımlık gibi sebeplerle ayırabilir (*ayn. esr.*, IX, 134). Zâhirîlere göre, kişinin sağlıklı ve ölümlük hasta iken yaptığı tasarruflar arasında fark yoktur (*ayn. esr.*, IX, 348). İlgili nasların âmir hükümleri gereğince kişilerin bir miktar mal vasiyetinde bulunmaları ve akraba arasında mirâs mânîleri veya *hacb* sebebiyle vâris olamayanlar varsa, hassaten onlara mal vasiyet etmeleri farzdır; yoksa devlet bunu zorla yerine getirir (*ayn. esr.*, IX, 313-316). Hac, zekât, kefarete kabîlinden-Allah hakkı sayılan-borcunu bulanan ölünün terekesinden, önce bu borçları öder, sonra sıra kul borçlarına v.b. gelir (*ayn. esr.*, IX, 338, 352). Ana bulunmadığı takdirde, nine (*cadda*) vâris olur (*ayn. esr.*, IX, 272). Mirâs taksîmi sırasında hazır bulunan, fakat vâris olamayan yakınları, râzı olacakları miktarda mal vermek mecbûridir (*ayn. esr.*, IX, 310). Alım-satım işlerinde iki dürüst şahit bulundurmak ve satış vâdeli ise, yazılı vesikaya bağlamak şarttır (*ayn. esr.*, VIII, 344). Zirâata mahsus arâzinin kiraya verilmesi câiz değildir. Ancak bizzat ekmediği takdirde sâhibi tarafından ortakçıya verilebilir (*ayn. esr.*, VIII, 211-214). *Ribâ* [b. bk.], sâdece hadîste sayılan altı madde (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, tuz) için geçerlidir (*ayn. esr.*, VIII, 467 v.d.). al-Subkî, *Ṭabaḥḥât* (Kahire, 1964, II, 289 v.d.)'nda, Dâ'ud'un hal-tercümelerini verirken Zâhirîlerin farklı görüşlerini de sünni fıkıh açısından ele alır ve "icmâu aykırı olmayan" farklı görüşlerinin nazar-ı itibâra alınması gerektiğini kaydeder. Bu arada Abū Manşûr al-Bağdâdî ile İbn al-Şalâh da, Zâhiriye'nin müteber bir fıkıh mezhebi sayılacağı görüşündedirler.

Zâhiriye mezhebi, yukarıda işaret edildiği gibi, Dâ'ud, oğlu Muhammed ve kendilerine bağlı kişilerce, tâbileri tarafından şarkta yayılmış, IV. asırda Zâhirîler hâkimiyeti kurulmuştur. Sultân 'Alâ' al-Davla, Zâhirî olduğu için, mühim me'muriyet ve kadılık Zâhirîlerin eline geçmiştir. al-Maḥdisî (ölm. 507=1113) kendi zamanında dördüncü mezhep olarak, Hanbelîlerin yerine Zâhirîleri zikreder (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 267). İbn Farḥûn (ölm. 799=1397), daha önce Irak, İran, Şimâlî Afrika ve Endülü's'te yayılmış bulunan Zâhiriye mezhebinin, zayıflamış olmakla beraber bu bölgelerde devam etmekte olduğunu kaydeder (*al-Dibâc al-Muḥallâ*, Kahire, 1351, s. 13). İbn Hâldûn (ölm. 808=1405) ise, zamanında bu mezhebin ortadan kalktığını zikretmektedir (İbn Hâldûn, *ayn. esr.*, s. 390).

Şark'da, Hanbelî mezhebinin güçlü âlimi İbn Abî-Ya'lâ (ölm. 458=1066), Zâhiriye mezhebine hücum ederken, garpta çağdaşı olan İbn Hâzım, Endülü's ve çevresinde, bu mezhebi kuvvetle müdâfaa ediyordu. İbn Hâzım'ın Zâhirîliğine müessir olan hocası Mas'ûd b. Sulaymân (ölm. 426=1035)'a kadar Bakî b. Maḥlad (ölm. 276=889), İbn Vazzâh (ölm. 386=996), Kâsım b. Aşbağ (ölm. 340=

951/952), Munzir b. Sa'îd (ölm. 355=965/966) gibi hadisçiler Endülü's'te Zâhirîlik muhîtinini hazırladılar (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 268-273). Ancak bu mezhep, İbn Hâzım hayatta iken ve ölümünden sonra yeterince rağbet görmemiştir. Bununla beraber İbn Hâzım'ın talebelerinden tarih ve hadis bilgini al-Humaydî ve bunun talebesi Muhammed b. Tahir al-Maḥdisî, şarkta Zâhirîliği yaymaya çalışmışlardır. Endülü's'ten Horasan'a kadar ilim alışverişi yaparak seyahat eden ve 633 (1235/1236)'te Kahire'de ölen Abū'l-Haṭṭâb b. Dihya ve Muhyi'l-Din b. al-'Arabî Zâhirî idiler. Şimâlî Afrika'da Muvahhidlerin kurucusu olan İbn Tûmart (ölm. 534=1130) Zâhiriye mezhebinin temsil etmiştir. Muvahhidlerin hükümdarı Abū Ya'kûb Yûsuf (558-580=1153-1184) Zâhirîliğin taraftarı olup, bu mezhebi ayakta tutmak için tedbirler almıştır (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 518 v.d.; Schacht, *ayn. esr.*, s. 74; 'Alî Hasan 'Abd al-Kâdir, *Naṣra 'amma fi târiḥ al-fıkh al-islâmî*, Kahire, 1965, s. 299 v.d.; Ahmed Amin, *Zuhr al-Islâm*, Kahire, 1959, III, 53-68; A. Metz, *al-Hazârat al-Islâmiya*, trc. Abū Ridâh, Beyrut, 1967, I, 330; ayrıca [bk. İA, madd. İBN HAZM, DÂ'UD]). Bu mezhep, Mısır ve Suriye dışında, Türkiye'de de, bilhassa *Büyük Türk lugatı* ile tanınmış olan Hüseyin Kâzım Kadri (ölm. 1934)'nin, Şeyh Muhsin-i Fânî el-Zâhirî imzasıyla kaleme aldığı "*Yirminci Asırda İslamiyet*" adlı kitabında, benimsenmiştir.

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerin dışında ayrıca bk.: Sa'rânî, *al-Mizân* (Kahire, 1317); İbn al-Nadim, *Fihrist* (nşr. Flügel), I, 216-225; Sam'ânî, *Kitâb al-Ansâb*, GMS, XX (madd., DÂ'UDÎ ve ZÂHİRÎ); İbn al-Aşir, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), XII, 95 v.d.; I. Goldziher, *Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884). (R. STROTHMANN.)

[Bu madde HAYREDDİN KARAMAN tarafından geniş bir şekilde ikmâl edilmiştir.]

ZAHİR-ÜD-DİN, ZAHİR AL-DİN MAR'ASÎ. ZAHİR AL-DİN B. NÂŞİR AL-DİN B. KAMÂL AL-DİN B. KIVÂM AL-DİN, İranlı devlet adamı ve tarihçidir. Mâzenderân seyyidlerinden olup, dedeleri Mâzenderân hükûmetinin başında bulunmuşlardır. Kaynaklar doğum tarihinin 815-817 (1412-1414), doğum yerinin de Maraş olduğunu gösterirlerse de, başka bir ihtimâlle Meşhed iline bağlı Tabâdkân kazasında bulunan Marğâş köyü de olabilir (bk. *Farhang-i Coğrafiyâ-yi İran*, IX, 388).

Zâhir-al-Din, Gilân sultanı Muhammed'in sarayında bulundu ve 878 (1473)'de oğlu Kârkîyâ 'Alî Mirzâ (bk. *Farhang-i Fârsî*, V, 1121) tarafından Gurgân vilâyetinin kumandanlığına tâyin edildi. Hayatının sonuna kadar bu görevde bulunmuş olup, 892 (1487)'de aynı yerde vefat etmiştir.

Kârkîyâ Mirzâ 'Alî, bir ara onu kardeşi Malik Kâ'ûs ile savaşan Malik İskendar b. Kayûmarş b. Rustamdâr'ın yardımına gönderdi. O, bu savaşta bir orduya kumandanlık ederek, Nûr kalesini boşuna kuşattı ve başarısızlığa uğradı.

Zâhir al-Din, tarihçi ve siyaset adamı olmakla beraber, şiir söyleme istidâdına da sâhip idi. Tarihî eserlerinde hâdiseleri kaynaklara dayanarak doğru bir şekilde anlatmaktadır. Müellif, *Târiḥ-i Tabaristân* ve *Târiḥ-i Gilân*'da, başka şâirlerden, hâdiselerle ilgili şiirler naklettiği gibi, kendi şiirlerinden de örnekler vermektedir. Şiirleri pek güçlü olmayan Zâhir-al-Din'in, bir divâna da sâhip olduğu söylenmektedir [bk. *Farhang-i Fârsî*, V, 1121].

Eserleri: *Târiḥ-i Gilân va Daylamistân*: Bu kitap Kârkîyâ Sultân Mirzâ 'Alî b. Sultân Muhammed'e ithaf edilmiş olup, 894 (1489)'e kadar tarihî olayları ihtivâ etmektedir. Ancak 892'den sonraki olaylar, esere başka biri tarafından ilâve edilmiştir. Kitap yedi bâb ve 113 bölüme ayrılmıştır. Kitabın sonunda Safevîler zamanında Lahicân'da hükümdarlık yapmış ve Şâh 'Abbâs, Gilân'ı istilâ ettiği sırada İstanbul'a kaçmış olan Hân Ahmed Gilânî adlı bir zâtın onbir mektubu da ek olarak basılmıştır (*Târiḥ-i Gilân va Daylamistân*, Reş, 1330, ek kısmı, s. 1).

Târiḥ-i Tabaristân u Rüyân u Mâzandarân: Zâhir al-Din bu eseri Muhammed'in oğlu Kârkîyâ Mirzâ 'Alî için yazmış ve eski zamanlardan 881 (1476) yılına kadar tarihî hâdiseleri anlatmıştır. Bu tarihten sonraki hâdiseler başka biri tarafından ilâve edilmiştir. Bu kısma dayanılarak Zâhir-al-Din'in 894 (1489) yılına kadar yaşadığı zannedilmiştir. Ayrıca *Târiḥ-i Curcân ve Rüy* adlı bir kitap da, kendisine izâfe edilmektedir.

Bibliyografiya: J. Von Hammer, *In Fundgruben des Orients*. (Wien, 1813), III, 317; B. Dorn, *Sehir-eddin's Geschichte von Tabaristân, Rujan und Masanderan* (St. Petersburg, 1850), s. 13-17; C. A. Storey, *Persian Literature a Bio-bibliographical Survey* (London, 1927), I, 361; Muhammed Mu'in, *Farhang-i Fârsî* (Tahrân); *Farhang-i Coğrafiyâ-yi İran* (İran Genel Kurmay Başkanlığı yayınlarından), Tahrân, 1329, Zâhir al-Din Mar'asî, *Târiḥ-i Gilân va Daylamistân*, (Reş, 1330); *EI*, madd. ZAHİR AL-DİN.

(QIYAMUDDİN RAYEE.)

ZÂ'İF. [Bk. ZAYİF.]

ZÂ'İM. [Bk. ZE'AMET.]

ZÂKÂNÎ 'UBAYD. [Bk. UBEYD ZÂKÂNÎ.]

ZAKÂRİYÂ. [Bk. ZEKERİYÂ.]

ZAKÂT. [Bk. ZEKÂT.]

ZAKÂZİK. [Bk. ZEKÂZİK.]

ZAKKÛM. [Bk. ZEKKÛM.]

ZÂL. [Bk. ZEL.]

AL-ZALLÂKA. [Bk. ZELLÂKA.]

ZALZAL. [Bk. ZELZEL.]

ZALZALA. [Bk. ZELZELE.]

ZAMÂN. [Bk. ZAMÂN.]

ZAMÂN. [Bk. ZAMÂN.]

ZAMAN. Felsefe ıstılâhında vakit mefhûmu için en çok kullanılan bir kelimedir. Müterâdîleri *Dahr*, *vaqt* ve *hîn*'dir. Maddî zamandan ayırd etmek üzere ekseriya duygu üstü olan *dahr* (Farsça: *Zurvân*) veya *zamân-ı ma'navî*, *zamân-i muflak*, *zamân-i 'alvî*, v.b. gösterilir.

Müslümanlarca, Helenistik-İran geleneği vâsıta- siyle bilinen zaman (veya mekân) hakkında öne sürülen tutarlı görüşler tabiatıyla kat'i olarak reddedilmiştir. Mekân gibi, zamanın, kâinatın beş unsuruna dâhil bulunduğu nazariyesi, az kabûl edilmiş olmakla beraber yayılmıştır. Bu tabiat üstü beşli sistem, değişik sıra ve adlandırmalarla, Hermes'in hikmetleri taraftarları (krş. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos: Beitr. Z. Geschichte d. Philos. d. M. A.*, Münster, 1914, XII, 2-4, s. 67 v.dd.) ile Harrân Şabi'î'lerinde, İsmâ'îlî'lerde, v.b. da bulunur (bk. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélites: NE*, Paris, 1878, XXII, 331 v.dd. ve *Die Drusenschrift Kitâb Alnoqat Wal-dawâir*, nşr. Chr. Seybold, Leipzig, 1902, s. 68). Tabib Râzî (ölm. 923 veya 932), bu hikmetleri şu sıra ile saymaktadır: 1. Tanrı-Yaratıcı; 2. Kâinatın rûhu; 3. İlk madde; 4. Mutlak mekân; 5. Mutlak zamân (*Alberuni's India*, nşr. Sachau, London, 1887, s. 163; İbn Hâzım, *Kitâb al-mîlal va'l-nihâl*, Kahire, 1317, I, 24 v.d.: burada mutlak zaman için *Mudda* yerine *Malâ* okunmalıdır). İslâm dininde yalnız Allah mutlak, ezeli ve ebedî olduğundan, bu akide de, rafz ve itizal damgasını yiyerek mahkûm edilmiştir.

Tabiat üstü beşli sistem (Tanrı v.b.), karşılaşturma yoluyla benzerini fizikte bulmuştur. al-Ya'kûbî (III. [IX.] asrın ikinci yarısı), Aristo fiziğine atfen bütün tabiat varlıklarında beş şey (*aşyâ*)'ın, yani madde, şekil, mekân, hareket ve zamanın mevcut olduğunu görmüştür; O, bunlardan madde ile şeklin, aslı cevheri, diğer üçünün ise, ârazları teşkil ettiğini söyler (bk. al-Ya'kûbî, nşr. Houtsma, I, 148). al-Kindî (ölm. 256=870'ten sonra), yalnız Latince tercümesi bulunup, *De quinque essentis* (*Die philosophischen Abhandlungen des Ya'qûb ben Ishâq al-Kindî*, nşr. Alb. Nagy, Münster, 1897, s. 28-40) içinde yer alan küçük bir eser yazmıştır; bu eserde umûmî bir girişten sonra bilhassa Aristo *Physique* IV.'e göre, aynı beş *aşyâ*'dan bahsedilmektedir. *İhvân al-Şafâ* risâlelerinde (Bombay, II, XV. risâla, Dieterici'nin seçimine göre [Leipzig, 1883, I, 24 v.dd.] XIV. risâla'dır), aynı şeyler (*aşyâ*), aynı sırayla ve daha mufassal olarak incelenmektedir. Bunlarda, bu hususta değişik görüşler ileri sürülmektedir; ancak bunlar şekli maddeye tercih etmekle kalmamış, aksine, cismin ârazı ola-

rak mekânı da, ruhun bünyesinde var olan ve ondan zuhur etmiş bulunan hareket ve zamanın gerisine atmışlardır. Tavhîdî, *Mukâbasât* (Kahire, 1929, s. 174 v.dd.)'ında bulduğumuz ekol mes'elesini de, her halde böyle bir telâkkiye göre anlamak lâzımdır. Hangisi öne alınmalıdır: Mekân mı, yoksa Zaman mı?; cevabı şöyledir: Zaman tercih edilmelidir; çünkü, mekân maddî, zaman ise, mânevîdir ve mekân âlemedir; ancak zaman onu çevreler v.s.

Eski kaynaklar, ekseri zamana âit muhtelif görüşleri saymakla yetinirken, Aristo'nin benimsediği görüş, felsefeciler arasında görüş birliği meydana getirmiş görünmektedir. Ancak mes'ele yine karışık durumda kalmaktadır; Zîrâ Yeni Pisagorcular'la, yeni Eflatuncular'da, maddî ve mânevî zaman mefhûmları arasındaki fark muhâfaza edilmiştir. Zamanın, mekân, yer ve hareketle ilgili olarak fizik bakımından incelenmesi, araya Stoacıların fikirleri karışmış olmaksızın, Aristo'nun IV. fiziğine dayanmaktadır. Fânîlik ile ebediliği tetkik eden metafizik ise, bilhassa Aristo'nun eserlerinin yeni Eflatuncu şerhleri ve *Theologie d'Aristote*, *liber de causis* yoluyla gelen Yeni Eflatunculuk'un te'siri altındadır. Fiziki zamanda geçmiş (*Zamân mâzî*), hâl (*ân*, *zamân hâzîr*) ve gelecek (*zamân mustâkbal*, veya *musta'naf*) birbirlerinden ayırt edilir. Hareket gibi zaman da Aristo'ya göre, bir sürekli nicelik (kemiyet) olduğundan (atomistik teolojiye mukabil olmak üzere) ayrı ayrı an'lerden terekkep etmez. Buna göre, "şimdi" hakiki mânada zaman değildir; bununla beraber içinde bulunduğumuz an, zaman içinde biricik gerçektir. Bu zaman aykırılığı, şüpheci neticelere veya "hâl" de, geçmişin gerçek devamı ile ilgili tasavvurlara sevk etmiştir. Aristo ile zaman, hareket, önceden ve sonradan vakî oluşuna göre sayı ('*adad*'), ölçü (*miqdâr*) ve kemiyet (*ham*, *hamiya*) olarak yakından tâyin edilmiştir. Tersine hareket de, zamanın adet ve ölçüsüne göre tâyin edilmiştir. Kendisince hareketle zaman arasındaki fonksiyonel münasebet mühim olan Aristo (*Physique*, IV, 12, 220b 14-6), son târifi bir kere verdiği halde, Yeni Eflatuncularca bu dâimdir. Nihâyet şunu da zikretmek gerekir ki, Aristo'ya göre belirli zaman ve hareketin ne başlangıcı, ne de sonu vardır. Feza sınırlanmıştır. Mekân içindeki nokta da, bir çizginin son noktası olabilir; çünkü çizgi sâbit olduğu halde, hareket ölçüsünü, yani miktarını tâyin eden zaman durmadan akıp gitmektedir.

Zaman, Aristo görüşünden fâsıla veya süre (*mudda*, *imtidâd*, *mazâ*) olarak ayırdedilebilir. Büyük bir ihtimâlle burada Stoacılarca göre, fâsıla mânasına gelen ve Eflatûn tarafından, daha yüksek mânada "mânevî hayatın süresi" olarak tefsir edilen *ôî* ve *diâ* kelimelerinin tercümeleleri bahis konusudur (krş. H. A. Wolfson, *Crescas' Critiques of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*,

Cambridge, Harvard, 1929, s. 638 v.dd.). Abu'l-Huzayl al-'Allâf'ın *vaqt*'i, münferid davranış (*A'mâl*) arasında *farq* veya *mazâ* olarak göstermesinden, fâsıla mânası anlaşılır (al-Aş'arî, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, nşr. Ritter, *Bibl. Isl.*, Ib, İstanbul, 1930, II, 442). Aynı şekilde Muṭahhar b. Tâhir al-Makdisî, islâmî anlayışa göre, zamanın semâ küresi ile davranışlar (*aş'al*) arasındaki *mazâ*'dan ibâret olduğunu söylemektedir (*Le livre de la création et de l'histoire d'Abu Zâid Ahmed ben Sahl el-Balhhî*, nşr. Cl. Huart, Paris, 1899, I, 41). Buna karşılık *mudda* kelimesi, *Kitâb mafâtih al-'ulûm* (nşr. G. Van Vloten, Leiden, 1895, s. 137 v.d.)'da "süre" demektir. Burada denildiğine göre, "zaman, bir *mudda* olup, semâ kürelerinin ve diğer müteharrik eşyanın hareketleri dolayısıyla sayılıp, ölçülebilir. Başkalarına göre ise, *mudda* mutlak zaman olup, hiç bir hareketle ölçülemez". Aslında burada yukarıda zikredilen maddî müteharrik cisimler tarafından ölçülen zaman ile, ölçülemeyen, bilâkis ruh tarafından görüldüğü doğrudan doğruya yaşanan, his üstü sürenin ayırdedilmesi bahis konusudur; krş. H. Bergson'un *temps* ile *durée* arasındaki tefriki; *mudda*, Râzî [bk. al-Birûnî, göst. yer.] ve *İhvân al-şafâ*'nın ıstılahları arasında geçer; Yukarıda bahsi geçen XV. risâlede, fiziki zaman, gök kürelerinin hareketi ile ölçülen bir süre olarak zikredilmektedir.

Ruhî hayatın saf süresi olarak *mudda*, cisimlerin hareketlerinin ârazı olan zaman ile, *dahr* (mânevî süre) arasında vâsita gibi gösterilebilir; bu bizi, zaman ve sonsuzluk arasındaki münasebet ile ilgili metafizik ve mistik mülâhazalara götürür. Burada kullanılan ıstılah sâdece filozofların, Eflatûn ile Aristo'yu birbirleriyle bağdaştırma gayretlerinden değil, fakat aynı zamanda her felsefecinin, bilhassa sâfîlerin kendi sözlerini beğenmelerinden dolayı sağlam değildir. Eflatûn *Timaios*'undaki süslü hitâbesinde, zamanı, sonsuzluğun bir kopyası ve sembolü olarak kabûl eder (krş. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, nşr. Fr. Dieterici, Leipzig, 1882, s. 107; *Timaios* ile s. 37 v.dd. ve H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit in späteren Platonismus* [Beitr. z. Geschichte d. Philos. im M. A., XIII, 4], Münster, 1913, s. 1 v.d.d.). Zaman, ancak kâinatın ruhunun yaratılmasından ve düzensiz kâinat unsur ve eczâsının nizâma sokulmasından sonra, gök küresinin düzenli hareketi ile başlamıştır. Her halde güzel düzenlenmiş olan bu dünya ve netice itibarıyla zaman son bulmayacaktır. Bilhassa sahte-Plutark ve Calinus vâsıtasıyla, Eflatûn geleneğinden sonsuz başlangıç nazariyesi, semâ küresinin hareketi ve bizzat semâ küresinin doğrudan doğruya kâinatın rûhu ile bir ve aynı olduğu hakkındaki nazariyeler, aynı yoldan gelmiştir. Kim zamanın, semâ küresi veya kâinatın rûhu ile aynı olduğunu kabûl ederse, ona bir cevher (Aristo'nun ârazına mukabil) adını vermiş olur.

Aristo'nun telâkkisinden sonra, şüpheci felsefeciler, zamanın başlangıcı olmadığı hakkındaki nazariyesi ile tanındılar. Nitekim daha önce Yeni Eflatûncularla olduğu gibi, bu nazariye taraftarlarına göre kademeli olarak şekillenmiş bir gerçek vardı ve bundan dolayı tabiatıyla her türlü varlık, kendi zamanına veya ebediyete sâhip idi. Sâdece Allah ebediyetin üstünde olmasa bile, tam mânasıyla ebedidir. İlk illet (Tanrı) de, varlık ve fiilin bir arada bulunduğu, Aristo ile birlikte diğer filozoflarca da sâbit idi. Allah ebedidir ve bundan dolayı yarattığı dünya da ebedidir. İlk yaratık olan *'aql* (*Le Livre de la création*: yk. bk. I, 154 v.d.'da, bir müslüman telâkkisi olarak, yüksek zaman ilk yaratıktır; yani yaratılışın anıdır; halbuki aşağı zaman, gök küresinin hareketlerinden doğmaktadır), daha az ebedî olmakla birlikte, devamlı bir süre (*dahr*) ve sükûnet içindedir. Akıldan doğan ruh da, zamanın üstündedir; Zîrâ o da zamanın sebebidir. Eflatûn ile *Theologie des Aristoteles* (nşr. Dieterici, s. 13 v.dd.) adlı eser, bu görüştedir. *Liber de causis* (Proklos: nşr. O. Bardenhewer, Freiburg, 1882, s. 61 v.d.)'de şekil bakımından şöyle denilmektedir: İlk illet olarak Tanrı, *süre*'nin üstündedir. Akıl, aynı zamanda süre ile birliktedir. Ruh, sürenin altında, fakat zamanın üstündedir ve tabiat, fânilerin bölgesidir. Zaman üstü varlıkların etkisi, zaman üstü olarak da ortaya çıkar. Bu, hepsi zamansız vuku bulan insan düşüncesinin faaliyeti, şekil ve maddenin ilişkisi, ısrığın dünyaya yayılışı ile karşılaştırılabilir (ansızın, birdenbire vuku bulan, yani zamanla alakalı olmayan değişiklik hakkında krş. H. A. Wolfson, *ayn. esr.*, s. 498 v.dd., 543 v.dd.).

İlahiyatçılar için mes'ele, başlangıçta pek basitti: Ebedî bir Tanrı ve fânî bir dünya; bunun ortası yoktur. İslâmî atomculuk taraftarı olanlarla, olmayanlar bu hususta birleşmişti. Bu, her halde atomculuğun başlıca sâiki idi. Ancak şu da iyi belirtilmelidir ki, mekân, sonu olan ve sayılabilen atom miktarı ihtivâ ediyordu; dünyanın süresi, sayılarının sonu bulunan zaman anları ile sınırlanmıştı.

Dünyanın, zamana bağlı bir başlangıç ve sonu bulunduğu hakkındaki nazariyeyi, Gazzâlî, islâm câmiası adına Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı *Tahâfut*'unda müdâfaa etmiştir. O, bu eserinde Aristo'nun dünyanın başlangıcı olmadığı nazariyesine karşı şiddetli davranmış, Eflatûnculuğa karşı ise, tâviz vermiştir. Ayrıca Abu'l-Huzayl'in semâ küresinin sonsuz sayıda dönüşünün, geçmişte de, gelecekte de düşünülemediği hakkındaki iddiasına da katılmamaktadır. Gazzâlî, dünyanın sonsuz olduğunun düşünülebileceğini kabûl etmekle beraber, dünyanın sonunu kat'i bildiren dinî ahkâma da bağlı kalmaktadır (al-Gazzâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, nşr. Bouyges, Beyrut, 1927, s. 80 v.d.; Türk trc. Bekir Karlıga, *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul, 1980).

İbn Rüşd, *Tahâfut al-Tahâfut* (nşr. Bouyges, Beyrut, 1930, s. 64 v.dd.; ayrıca krş. *Kitâb Falsafa*, Kahire, 1313, s. 10 v.dd. ve L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909, s. 103 v.d.)'unda, bu münâkaşada bir çok hususların, dil dalaşmalarından ibâret kaldığını haklı olarak iddia etmektedir. Gerek ilâhiyatçılar, gerek felsefeciler, ezeli ve sonsuz bir varlık (Allah) ile değişen dünya arasında bir fark bulmaktadırlar ki, onlara göre, esas olan budur. Bir bütün hâlinde bu dünyanın fânî veya ebedî, yâhut da dâimî olarak meydana gelip, yok olduğunu söylemek ikinci derecede bir mes'eledir.

Yalnız ebediyette yaşayan sâfi için zaman, türlü şekilleriyle akıp gitmektedir. Tasavvufî bir hal içinde onda değişen *vaht*, Allah'ın ebedî huzûrunda hayata dönüşür (*the Kashf al-Mahjub*, trc. Nicholson, Leiden, 1911, s. 367-370).

Bibliyografiya: Bu mevzûda başlı başına bir araştırma yoktur. Metinde adı geçen eserlerden başka bk. P. Duhem, *Le Système du Monde*, I, 271 v.dd.; II, 465 v.dd.; H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (*Vortr. d. Bibl. Warburg*, I), Hamburg, 1923; ayrıca bk. *IA*, madd. DAHR HALK, KIDEM, MİKAT.

(T. DE BOER.)

ZAMÂN. ZAMÂN "kefil olma" mânasına gelen (bk. *Kâmus* trc. IV, 674) bu kelime, fıkıh ıstılâhı olarak, borçlunun (*al-mazmûn 'anhu*) alacaklıya (*al-mazmûn lahu*) olan borcunu ödemediği takdirde, bunu ödemeyi üzerine alan üçüncü şahısla yapılan anlaşma mânasına gelir. Ancak, kefil (*zâmin* veya *zâmin*), borçlunun muvâfakati ile, borcu ödediğinde, tazminini talep etme hakkına sâhiptir. Yoksa, Tanrı yolunda işlenmiş bir hayır olur. Bu sonuncu durum, bilhassa kefil, ölen bir müslümanın borcunu üstlendiği takdirde bahis konusudur. Zamân, fıkıh kitaplarında, zâyî olmuş veya tahribe uğramış eşyadan dolayı alacaklıya ödemesi zarûrî olan hususlarda, terettüp eden sorumluluğu ifade eder.

Bibliyografiya: Hadîs dergileri ile fıkıh kitaplarında geçen *zamân* bahsi dışında bk. Dimâşkî, *Rahmat al-umma fi'l-ihtilâf al-a'imma* (Bulak, 1300), s. 81.

(TH. W. JUYNBOLL.)

ZAMÂR. [Bk. ZEMÂR.]

AL-ZAMAHSARÎ. [Bk. ZEMAHSERÎ.]

ZAMİN-İ DÂVAR. [Bk. ZEMİN-DÂVER.]

ZAMİNDÂR. [Bk. ZEMİNDÂR.]

ZAMİR. [Bk. ZAMİR.]

ZAMİR ZAMİR. [*zamr* kökünden iştikak etmiş bir kelime olup, Arapça bir gramer ıstılâhıdır. Lûgat mânası ise "gizli, saklı sır" (ayrıca bk. Âsım Efendi, *Kâmus tercümesi*, II, 492) demektir. Gramer ıstılâhı olarak, zikredilmeyen bir ismin yerini tutan kelimeyi ifade eder ve bu

hâliyle, *al-ism al-zâhir* veya *al-muẓhar* (açıkça zikr edilen isim)'in mukabili olur. Kelime, zamanla *al-ism al-zamîr* terkinin yerini almıştır (krş. Fleischer, *Kleinere Schriften*, I, 161). J. Buna uygun olarak Sibavayhi (ölm. 180=796) de, şahıs zamîri olarak *zamîr* veya *muẓmar* geçmez; bu ikisinin yerini şahıs zamîri olarak *alâmat al-muẓmar* veya *alâmat al-izmâr* alır (bk. msl. Sibavayhi, *al-Kitâb*, nşr. H. Derenbourg, Paris, 1881, I, 188, 329). [Daha sonra *al-Mubarrad* (ölm. 285=698), ismin yerini tutan kelime için, *al-zamîr* ıstılâhını kullanmıştır (msl. bk. *al-Muhtazab*, nşr. M. A. 'Azîma, Kahire, 1385-1388=1965-1968, I, 64, 261; IV, 280). Çok geçmeden *al-zamîr* ile aynı anlama gelen *al-muẓmar* ıstılâhlarının kullanıldıkları görülmektedir (msl. bk. *al-Zaccâ'î*, *al-Cumal*, nşr. M. B. Şanab, Paris, 1957, s. 51, 129)].

Şahıs zamîrleri, Zemahşerî (ölm. 538=1144)'nin *al-Mufaşşal*'ında klâsik şeklini aldığı üzere, daha sonraki Arap gramerinde ayrı zamîrler (*al-zamîr al-munfasîl*) ve bitişik zamîrler (*al-zamîr al-muttasîl*) olarak ikiye ayrılır. [Bununla beraber *al-Mubarrad*, bitişik zamîr mânasındaki *muẓmar* için *al-muẓmar al-muttasîl* ıstılâhını kullanmıştır (bk. *al-Muhtazab*, I, 261). J. Munfasîl zamîrler adı altında *ana*, *anta*, *huva* v.s. şahıs zamîrleri anlaşılmalıdır. Muttasîl zamîrler ise, önce farklı üç ek için kullanılan son ek şekilleri (*fa'al-nâ*, *dâru-nâ*, *ra'â-nâ*) ve aynı zamanda msl. *fa'ala* şeklinde mündemîc *huva* gibi, şahıs zamîrleri de olurlar. Bu son gruptan olan bir zamîre, son-ek şeklinde bitişik olanlara mustatir (gizli) zamîr denir; bunlar görünürde (*bâriz*) mevcut olanların mukabilidirler. Açıkça kaydedilmeyen *al-Zamîr al-mustatir*'in bir çeşidi de, *al-zamîr al-lâzim*'dir; bu, fiile bitişik ve fiilin 1. ve 2. şahıs fâilleri gibi ifade edilmez (*al-Mufaşşal*, nşr. J. B. Brock, Christiania, 1879, fasıl nr. 165).

Sibavayhi'de bu, ıstılâh henüz tam olarak gelişmemişti. O sâdece (munfasîl şahıs zamîri veya bir ekle de olsa) sesle ifade edilen bir gizleme (izmâr) ile, bu şekilde olmayı birbirinden ayırır (krş. ayn. mll., I, 188; II, 318, 320, 322). Fakat o birinci, ikinci ve üçüncü şahıslar için, sırasıyla *al-mutakallim*, *al-muhtâb* ve *al-jâ'ib*, sonuncu için aynı zamanda *al-muhaddas 'anhu*, ıstılâhlarını kullanır.

Şahıs zamîrleri Araplara, nahiv bakımından, bilgi nazariyesini aşan pek ince bir mülâhaza imkânı vermiştir. Nitekim daha Sibavayhi, şahıs zamîrlerinin dâima belirli olduklarını söylemişti: "Zîrâ bir isim, ancak, başkasınca kimin ve neyin kasdedildiği ve muayyen bir şeyin ne olduğu bilindiği takdirde gizli olarak ifade edilebilir". Şahıs zamîrlerinin (tamlayan halleriyle âdiyet zamîrleri de bu gruba girer) belirliliği üzerindeki şüphe, *azalla badavîyun nâkatahu* (bir bedevî, dışı devesini kaybetti) gibi hallerde söz konusudur ve burada gerçekten açıkça görülmektedir (bu münâkaşalı mes'eleda fazla

mâlûmat için bk. İbn Ya'îş, *Şarh al-mufaşşal*, nşr. Jahn, Leipzig, 1882-1886, s. 683). Fakat bu hususda Araplar doğruyu bulmuşlardır. Böyle bir ibârede *hu*, her ne kadar belirsiz bir isme râci ise de, yine de belirlidir. Çünkü herhangi bir bedevîye değil, zikredilmiş olanı göstermektedir (*ayn. esr.*, I, 11).

Avrupa dillerindeki işaret ve ilgi zamîrleri, Araplarca şahıs zamîrleri ile aynı grupta mütâlaa edilmeyip, *al-mubhamât* adı altında ayrı bir sınıf teşkil ederler.

Bibliyografiya: Metinde gösterilmiştir. (A. SCHAADÉ.)

ZAMMA. [Bk. ZAMME.]

ZAMME. ZAMMA (A.), *zmm* kökünden iştikak etmiş olup, iki şeyi birbirine katmak mânasına gelir. Arap alfabesinde kısa seslilere delâlet eden harfler bulunmadığı için, *Kur'ân*'ın yazıya tevdiî ve imlâ işaretlerinin geliştirilmesi sırasında, hareke dediğimiz işaretler icad edilmiştir; *zamna* bunlardan biri olup, kısa *u* sesinin karşılığıdır. Kelime ıstılâh olarak ilk defa, Abu'l-Asvad al-Du'âlî (ölm. 69=688/689)'nin *Kur'ân*'ın ilk harekeleniş sırasında, kâtibine verdiği tâlimâtta ortaya çıkmıştır [Tafsîlât için bk. al-Sîrafi (ölm. 368=978/979), *Ahbâr al-naḥvîyîn*, nşr. F. Krenkov, Cezayir, 1936, s. 16; İbn al-Nadim (ölm. 377=987/988), *K. al-fihrist*, nşr. G. Flügel, Leipzig, 1871, s. 40 v.b.]. Bu tâlimâtında Abu'l-Asvad "benim bir harfin telâffüzünde, ağzımı veya iki dudağımı kapattığımı, birbirine yaklaştırdığımı (*zamamtı*) gördüğün zaman, harfin önüne bir nokta koy" demişti. *Fatḥa* ve *kasra* kelimeleri de bu tâlimâtta geçen *fataḥtu* ve *kasartu* fiillerinden çıkarılmıştır. Zammenin ilk şekli harfin önüne konulan bir noktadan ibârettir; tenvinli şekli ise, iki nokta ile gösteriliyordu. II. (VIII.) asrın son yarısında, kendisine en yakın sessizin küçültülmüş şekli olan küçük bir *vau* olarak gösterilmiş ve bu şekil zamanımıza kadar gelmiştir. Zammenin Magrib sâhasında husûsî bir şekli "V" olup şedde üzerinde bulunur. Tenvinli zammenin birbirine çok yakın muhtelif şekilleri vardır.

Farsça'da ve Arap alfabesinin kullanıldığı devrede, Türkçe'de de hareketli metinlerde bu işaret kullanılmıştır. Türkçe'deki adı, *ötre*, Farsça'da ki ise *pîş*'tir.

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerden başka, ilk devredeki hareketlerin ve bu arada *zamme*'nin şekli ve kullanılış tarzı hakkında bk. Abû 'Amr al-Dânî, *al-Muḥkam fi nakḥd al-maṣāḥif* (nşr. 'İzzat Ḥasan), Dimâşk, 1960; zammenin hat san'atındaki muhtelif şekilleri için bk. Nâcî Zayn al-Dîn, *al-Ḥaṭṭ al-'arabî* (Bağdad, 1974), s. 121; Mahmud Yazır, *Eski yazıların okuma anahtarı* (İstanbul, 1942), s. 28, 35, 41, 132 ve tür. yer.; ayn. mll., *Medeniyet âleminde yazı...* (Ankara, 1972), s. 65. (T. R. TOPUZOĞLU.)

AL-ZAMMÎYA. [Bk. ZEMMÎYYE.]

ZAMORA (A. *Sammûra*), İspanya'nın şimal-i garbisinde aynı ismi taşıyan bir vilâyetin merkezi olan bu şehir, Duero'nun sol kıyısında, denizden 640 m. yükseklikte bulunur. Bundan yirmi yıl öncelerindeki nüfûsu 42.200 (1960) idi. İspanya'nın Arap coğrafyacıları bu şehirden kısaca Galisyalılar (*al-Calâlika*)'a âit bir yer olarak bahsederler. Endülüs'ün fethinden sonra Berberîlerin iskân bölgesi olmuş, fakat VIII. asır ortalarında hristiyan Léon kralığının topraklarını genişletmesi neticesinde mecbûren tahliye edilmiştir. Müslümanlar tarafından daha sonra tekrar geri alınmış, 280 (893)'de Alfonso III. tarafından yeniden zapt ve inşa edilmiştir. 'Abd al-Rahmân II.'nin 327 (939)'de taarruzu başarısız olmuş, hükümdarlığının son yıllarında, 348 (959)'de Navarra'lı Sancho'ya bu yeri kendi hesabına zaptetmesi için yardımda bulunmuştur. *Hâcib*, al-Manşûr, İbn Abî 'Âmir'in kayın pederi kumandan Gâlib'ten kurtulup, Galisia'ya karşı harekete geçtiği zaman, 371 (981)'de, "Kuru Taş, unvânıyla tanınan Emevî Emiri 'Abd Allâh'a Zamora'yı ele geçirme vazifesini verdi. Emir şehrin kalesini zaptetmeyi başaramadı, ancak civar bölgeleri yağma ederek 4.000 esir almakla iktifâ etti. al-Manşûr Galisiya'yı hâkimiyeti altına alınca ve Bermuda II. orada ayaklanınca *Hâcib*, Léon'u tekrar ele geçirdikten sonra, 378 (988/989)'de Zamora'daki hristiyan prensi muhâsara etti. Bermudo, firar edince, halk şehri al-Manşûr'a teslim etti. Bir müddet sonra, 385 (999)'te, *Hâcib* Zamora'ya, bir müslüman ahâliyi yerleştirdi. Şehrin idâresini Abu'l-Aḥvâş Ma'n b. 'Abd al-'Azîz al-Tucibî [b. bk.]'ye verdi. Bu işgal ancak geçici bir süre devam etti. Zîrâ Zamora, 395 (1005)'te Galisiya seferi sırasında 'Âmiri'lerden ikinci *hâcib* 'Abd al-Malik al-Muẓaffar'ın yeniden hedefi hâline geldi. Bundan sonra islâm vekâynâmeleri Zamora'dan artık bahsetmez oldular. Bundan böyle bu şehir, Orta-çağ'ın sonlarına kadar Kastilya tarihinde bilhassa Cid devrinde mühim bir rol oynayacaktır.

Bibliyografiya: al-İdrîsî, *La Geografia de España del Edrisi* (Madrid, 1881), s. 59; Abu'l-Fidâ, *Taḳvîm al-buldân*, II, 184-250; al-Masû'dî, *Murûc al-zahab* (nşr. Barbier de Meynard), I, 363; Yâkût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. Wüstenfeld), III, 146; al-Maḥkarî, *Nafḥ al-tîb* (*Analektes*), I, 223; İbn Ḥayyân, *Muḥtabis* (nşr. Antuña), Paris, 1933, tür. yer.; İbn 'İzârî, *al-Bayân al-muḥrib*, II. ve III., tür. yer.; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leiden, 1932), bk. fihrist; ayn. mll., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge* (Leiden, 1881), I, 165 v.d.; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane du X^{ème} siècle* (Paris, 1932), bk. fihrist; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid, 1929), I, 197 v.d.

(şehir ve çevresinin planları ile eski duvarların resimleri).

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZAMZAM. [Bk. ZEMZEM.]

ZANAB. [Bk. ZENEB.]

ZANC. [Bk. ZENC.]

ZANCÂN. [Bk. ZENCÂN.]

AL-ZANCÂNÎ. [Bk. ZENCÂNÎ.]

ZANZIBAR. [Bk. ZENGİBAR.]

ZÂR. [Bk. ZÂR.]

ZÂR. ZÂR, bir cin adı olup, Arapça'ya, Habeşçe'nin Ahmar lehçesinden girmiş bir kelimedir. Zîrâ halk inanışına göre. Zâr cinleri islâm âlemine Habeşistan'dan geçmiştir. Zaman zaman insan kılıfına girebilecekleri hakkındaki tasavvurlara, Asya ve Afrika'nın çeşitli müslüman ülkelerinde rastlanır; msl. bunların *bûrî* (Nijerya ve Trablusgarp) ve *amok* (Malaya) gibi husûsî isimleri vardır. Ancak bu maddede sâdece Habeşistan'dan alınıp, bu adla Mısır, Hicâz ve Umman'daki zâr âdetlerinden bahsedilecektir.

Bizzat Habeşistan'da zâr adı, Sâmî menşeli değildir. Zâr, büyük bir ihtimâlle putperest Kuşit'lerin en yüksek Gök tanrıalarının adından alınmış olup, Agau (Bilen)'da: Câr, Sidama dillerinde (Kaffa) Yarô veya (Buoro) Daro adıyla geçer. Eski putperest devrinin tanrısı, hristiyanlaşmış Habeşistan'da kötü ruh hâline gelmiştir. Böylece putperest Kuşit'lerde, sâdece cüz'i insan üstü varlıklarla ilgili olan ruha inanma âdetleri, Habeş hristiyanlığına (ve daha sonra müslümanlığa) daha düşük bir seviyeye indirilen Gök tanrıalarının adıyla geçmiştir.

Habeşistan'da hristiyan ve müslümanlar, Zâr'ın bilhassa nehir, dere ve diğer akarsularda yaşayan meczub kişilerin bedeninden, muska veya dinî merâsimle kovulabileceğine inanırlar. Bu dinî âyinler esnâsında Zâr "kendi adını söylemesi için" çağrılır; zîrâ bu, onun gücünün kaybolmasını sağlar.

Cenûbî Habeşistan (Galla ve Sidama) halkları arasında, bu cinleri kovma âyinlerinin yanı sıra, ayrıca kötü ruhları, efsunlaşmış kişilerin vücudlarına girmeye zorlayan diğer merâsimler de vardır. Kötü ruh, bu insanları hükmü altına alınca, bunlar gâipten haber verirler ve onların her sözü veya davranışı, cinin tecellisi olarak kabûl edilir.

Zâr'la ilgili merâsimler Mısır'a, muhtemelen XIX. asırda gelmiştir; zâr'ın Ambarca adı ve bunların cin kovma özelliği, menşelerinin Şimâl Habeşistan (Semitic) olduğunu açıkça göstermektedir (Zwemer'de zâr'ın uğursuz bir ziyaretçi olduğuna dair Arap halk etimolojisi hiçbir esâsa dayanmamaktadır).

Ruh kovma âyini ekseriya, *seyha* veya *Ârifa al-sikha* denilen bir kadın tarafından idâre edilir. Ruh'un, menşelerine göre çeşitli muâmeleye tutulması gerekir (Kahire, Yukarı Mısır, Sudan

ve diğer cinler birbirlerinden farklıdır). Bu sebepten dolayı Kahire veya Sudanlı cinlere göre uygun elbiseler, şarkılar ve melodiler sağlanmalıdır. Şarkıları, küçük davullar ve danslar eşliğinde söylenir. Genellikle ruha kümes hayvanı kurban edilir. Törenler bâzı ahvalde bir kaç gece sürer. Zâr törenlerini takbih eden küçük yazılar, Kahire'de basılmıştır.

Snouck Hurgronje'ye göre Zâr inancı, Hicâz'a, Habeşistanlı köleler tarafından getirilmiştir. Oradaki inanış, Mısır'daki husûsiyetlere sâhip olup, Mekkeli kadımlar arasında hayli yaygındır. Âyini idâre eden şeyha, zâr'a, halk Arapça'sı veya sâdece âyine katılan kişilerce bilinen husûsî zâr dilinde sorular sorarak milliyetini öğrenmeye çalışır.

Zâr törenleri, Umân'a da aynı şekilde gelmiştir. Zâr isminin Uman lehçesindeki çoğulu olan (*Zîrân*), başka yerlerde bilinmemektedir.

Yalnız Somali'de, ruhları kovma törenleri yanında, ruhun tescimini sağlayan başka merâsimlere de rastlanır.

Bibliyografya: C. Conti Rossini, *Note sugli Agau (Giornale della Società Asiatica Italiana)*, Florence, 1905, XVIII; E. Cerulli, *Note sul movimento musulmano in Somalia, RSO*, X; ayn. mll., *Etiopia Occidentale* (Roma, 1933), II; P. Kahle, *Zâr-Beschwörungen in Egypten, Isl.*, 1912, III, 1-41; ayn. mll., *Zum Zâr, Isl.*, s. 189 v.d.; S. Zwemer, *The Influence of Animism in Islâm*, Londra, 1920 (inceleyen G. Levi Della Vida, *Bilychnis*, 1921, X, 75-79); Snouck Hurgronje, *Mekka*, 1889, II, 124-128 (İng. trc. J. H. Monahan, Leyden, 1931, s. 100-103); M. A. Z. Aescoly, *Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Ethiopiens, JA* (1932), CCXX. (ENRICO CERULLI.)

ZARANC. [Bk. ZERENC.]

ZARB. [Bk. DARB.]

ZARB. [Bk. DERB.]

ZARBA. [Bk. AYNZARBA.]

ZARİYA. [Bk. DARİYYE.]

AL-ZARNÜCİ. [Bk. ZERNÜCİ.]

ZARRA. [Bk. ZERRE.]

ZÂT. [Bk. ZO.]

ZÂTÎ. [Bk. ZÂTÎ.]

ZÂTÎ. ZÂTÎ (1471-1546), XVI. asır divan şiirinin tanınmış şâirlerinden olup, aslen Balıkesir'lidir. Kaynaklarda adı hakkında değişik rivâyetlere rastlanır. Sehi Bey ve Latîfî Bahşî olduğunun yazmışlardır. Âşık Çelebi ise, asıl adının Satılmış olup, avâmın bunu tahrîf ile kendisine Satı dedikleri, şâirin de bu ismi Zâtî şekline sokup mahlas edindiği yollu bir rivâyetin halk arasında dolaştığını söylüyor. Ancak Zâtî'nin ağzından nakl ettiğine göre, asıl adı İvaz olup, bu da ebced hesabıyla, doğum tarihi olan 876 (1471/1472) yılına tekâbül etmektedir. Halkın rivâyetine dayanan Satılmış -veya Satı- ismi gerçeğe uygun görün-

mekteyse de, şâirin söylediğine inanmak ve asıl adının İvaz olduğunu kabûl etmek akla daha yakındır. Kaynaklarda Zâtî'nin âilesi hakkında bilgi yoktur.

Zâtî, gençlik yıllarını geçirdiği Balıkesir'de geçimini çizmecilikle sağladı. *Letâîf*'inde kendisiyle ilgili fıkralardan anlaşıldığına göre bir yandan da şiirle meşgul olmuştu. Nitekim o fıkralardan birinde Karesi (Balıkesir) vilâyeti sancakbeğine bir kaside verdiğini ve bu münâsebetle aralarında geçen bir lâtîfeyi nakleder. Yine *Letâîf*'inde anlattıklarına bakılırsa Bursa'da, İznik'de, Edirne'de ve İsrâfil-zâde'nin Manisa kadısı olduğu yıllarda bu şehirde bulunmuştur. Fakat oralarda ne yaptığı ve geçimini ne ile sağladığı belli değildir. Kesin tarihini tesbit mümkün olmamakla berâber 1500 yılı civarında Bayezid II.'in saltanatı zamanında İstanbul'a geldi. Burada diğer şâirler arasında kendini göstermek ve şâirlikle geçimini sağlamak için şiirin malzemesi olan asgarî bilgileri edinmeğe, eksiklerini tamamlamağa başladı. Bir miktar nahy tahsil etti ve Müneccim-zâde'den remil kaidelerini öğrendi. Remmallık, onun şâirlik yanında diğer mesleği oldu. Bu sıralarda Hadım Ali Paşa'nın divan kâtibi olan Mesîhî (ölm. 918=1513) ile tanıştı. Onun delâletiyle Paşa'nın himâyesine girdi. Daha o yıllarda şâirlikdeki hünerini kabûl ettirmiş, şöret sâhibi olmuştu. Âşık Çelebi'ye anlattığı bir hâdiseden devrin en büyük şâiri olan Necâtî Bey tarafından takdir edildiği anlaşılmaktadır. Ali Paşa'nın tavsiyesiyle pâdişâha biri nevrûzda, ikisi bayramlarda olmak üzere yılda en az üç kaside veriyordu. Bayezid devri âlimlerin, şâirlerin ikbâl devridir. Bir çoğunun sâliyaneleri (yıllıkları) olması dışında, bir eser sunan en az bir yıllık, bir kaside götürün üç aylık nafakasını te'min ediyordu. Zâtî, başta Ali Paşa olmak üzere, vezirlerin ve âlimlerin sohbetlerine dahil olmağa başlamıştı. Vezirlerden Hersek-zâde Ahmed Paşa'nın, âlimlerden o tarihte Rumeli Kazaskeri olan hemşehrisi Hacıhasan-zâde Mehmed Efendi (ölm. 911=1505/1506)'nin, Müeyyed-zâde Abdurrahman Çelebi (922=1516)'nin ve nişancı Tacî-zâde Ca'fer Çelebi (ölm. 921=1515)'nin himâyelerinde, onlara takdim ettiği kasideleri karşılığında verilen ihsanlar ve câriyelerle müreffeh bir ömür sürüyordu. Bu sırada Şeyh Vefâ tekkesine iktisâb ettiğinden tekkenin hücrelerinden birinde oturuyordu. Bununla berâber yakın dostları ile, meselâ o zamanlarda Ayasofya Medresesi'nde danışmend Kadri Efendi (sonra Kadasker) ile içkili sohbet âlemlerinden uzak kalmıyordu. Kendi isteği üzerine devrin şâirlerinin gönderdikleri gazeller arasında Zâtî'nin bir gazelini pek beğenen Bayezid II. ona bir mansıp verilmesini buyurdu. Fakat şâirin sağrılığı kendisine mansıp verilmesine engel bulunduğundan ona, Bursa'da ve başka yerlerde otuz akçelik tevliyet verdiler. An-

cak Zâtî, pâdişâhın şâirlere bağladığı yıllıkta kendisine isâbet eden mikdar ile pâdişâha ve devrin diğer büyüklerine sunduğu kasidelerin mukâbilinde aldığı câizeler ve diğer ihsanlardan elde ettiği gelir daha yüksek olduğundan ve bunlara ilâveten İstanbul'daki dostlarından ayrılmadığından İstanbul'u terk etmediği için muntazam bir gelirden kendisini mahrum etmiş oldu. Hayatının ileri yaşlarında bu mahrumiyeti çok acı bir şekilde duyacaktır. Ali Paşa'nın Şahkulu İsyânı'nda şehâdeti (917=1511) ve Bayezid devri sonlarında çıkan taht kavgası esnâsında Müeyyed-zâde'nin ve Tacî-zâde'nin azli üzerine bir müddet himâyesiz kaldı. Selim I. pâdişâh olunca ona bir cülûsiye sundu. Karşılığında, kendisine Bursa ve Balıkesir'de iki köyün geliri bağlandı. Yavuz, ülkeler fethetmekle meşgul olduğundan onun muhitine girip ihsanlarına nâil olamıyordu. Müeyyed-zâde'nin vefâtı ve Tacî-zâde'nin katli üzerine tekrar himâyesiz kaldı. Bu sıkıntılı devre Kanunî'nin tahta çıkışına kadar sürdü. Ona takdim ettiği kasidelere câizeler almağa başladı ve tekrar yıllığa bağlandı. İbrâhim Paşa'nın sadâreti zamanında şâir Hayâlî Bey'in telkini ile ve bir başka sebeble Paşa'nın hoşnudsuzluğunu dâvet eylediğinden, ondan câizeler almak ve tevliyet elde etmek ümidi kayboldu. Remille geçinmeğe, şuna-buna kasideler, gazeller verip nafakasını temine başladı. İbrâhim Paşa'nın katli üzerine Ayas Paşa sadrâzam ve Mahmûd Çelebi defterdar olunca birçok şâirle berâber sâliyanesi kesildi. Kanunî'nin gözde şehzâdesi Mehmed sancağa çıktığında ona, kendi hattıyla divanını takdim etti. Bu davranışı ile Ca'fer adındaki evlâdlık kölesi ile kayının, Ahmed Çelebi ve Mahmud adlarındaki oğullarına dirlik edinmek istedi. Fakat bu muradına da eremedi. Vefâtına yakın, Fatih'de Sarıgözel Hamamı mahallesinde bir evde oturan Zâtî'nin, Bayezid Câmîi avlusunda bir remilci dükkânı vardı. Daha sonra evinin yakınında Koca İbrahim Hamamı karşısında bir dükkân tutarak remilcilğe orada devam etti. Vefâtı 959 ramazan (II. teşrin 1546) ayının ikinci yarısının sonlarındadır. Cenâzesi Âşık Çelebi ve Yahya Bey başta olmak üzere yakın dostları tarafından kaldırılarak, Edirne Kapısı dışında bugün yolun Haliç tarafına düşen ve içinde İbn-i Kemâl ile Bâkî'nin mezarlarının bulunduğu o asrın şâirlerinden birçoğunun gömülü olduğu yere defn edildi. Vefâtına devrin birçok şâiri tarih düşürmüşlerdir. Âşık Çelebi söylenen tarihleri kendisinininkiyle berâber bir müseddesde toplamıştır. Zâtî'nin evli olduğu bilinmekle berâber çocukları olup olmadığı mâlûm değildir.

Şahsiyeti ve Şâirliği: Âşık Çelebi, tezkiresinde, Yahya Bey ve Feridî (Üsküblü) maddelerinde bu iki şâirin Zâtî'nin hakkında söyledikleri hicivleri naklediyor. Onlardan, Zâtî'nin çiçekbozuğu, büyük burunlu, sağır ve herhalde

hayatının sonlarına doğru, gözlük kullanır olduğunu öğreniyoruz. *Letâîf*'indeki hikâyelerden anlaşılacağına göre, sağırılığı "ağır işitmek,, diye târif edilebilecek türdendir. Yine aynı yerde Ali Paşa ile tanışmalarını anlatırken Paşa'nın "Zâtî pek çirkin şekilli imiş,, dediğini de nakleder. Zâtî, yaratılış itibarıyla hoşsohbet, nüktedan, hâzırcevap bir kimse idi. Yakınları bir vesile icad edip onu tahrik ederek haklarında nükteli sözler, beyitler, kıt'alar söyletmekten zevk alırlardı. *Letâîf*'i ekseriya bu vaziyeti gösterir fıkralarla doludur. Kaderin sık sık tekmesini yediği halde, şiiirlerinde ondan şikâyeti mutazammın örnekler hemen hemen yok gibidir. Bu durum, onun rindlik neşvesiyle dolu kalbinin, temiz ve saf karakterinin bir tezâhürü olsa gerektir.

Tarihinin, biyografilere ayırdığı bölümlerinde âlimleri ve şâirleri vâsf ederken takdir hususunda pek titiz olan Gelibolu'lu Âli dışında bütün şuarâ tezkireleri, hele çağdaşı olan üçü, Sehi, Latîfî, Âşık Çelebi, Zâtî'yi övmekte âdeta yarış ederler. Verdikleri tafsilâtli mâlûmat ile hemen hemen bütün muahhar tezkirelere ve benzeri eserlere kaynaklık etmiş olan Latîfî ve Âşık Çelebi onun hakkında umûmiyetle aynı görüştedirler. Zâtî'yi, Necâtî Bey'den sonra gelen Osmanlı şâirlerine, bilhassa tarzında, üstâd olmuş telâkki ederler. Şiiirlerinin sayı itibarıyla çokluğuna rağmen, sözü edebî sanatlarla bezemekte hepsine üstün bulurlar. İnce hayaller ve orijinal buluşlar Zâtî'nin şiiirlerinin bâriz husûsiyetleridir. İlimsiz şiiir olmayaacağı herkesin kabûl ettiği bir kazıyye iken, onun hiçbir tahsili ve terbiyesi olmadığı, hattâ ibtidâî medrese tahsili gördüğü bilinmediği halde birbirinden değerli böyle pekçok orijinal şiiir yazabilmesi, başta iki tezkireci olmak üzere hemen hemen herkesi şaşırtmıştır. Müstesnâ şâirliği, daha ziyâde, bütün şiiirlerinde rastlanan hayâl oyunlarına, orijinal buluşlarına inhisâr etmektedir. Orijinallık gayreti yüzünden şiiirlerinde garib yâni herkesçe bilinmeyen kelime ve deyimler pek boldur. Bu sebebdendir ki, şiiirlerinin anlaşılması için şiiir sanatlarını iyi bilmek lâzımdır. Diğer taraftan, müverrih Âli'nin haklı olarak iddia ettiği gibi ondaki imâle ve zihaf kusurları medrese tahsili görmüş ve şiiir kâidelerini öğrenmiş birisinin afvedemeyeceği kadar boldur. Hayâtı ara ara zarûret içinde geçtiği, müreffeh bir yaşayışı olmadığı halde, o kadar hayat dağdağası arasında şiiiri yine de asıl meşgale olarak muhâfaza edebilmiştir.

Zâtî annesinden şâir olarak doğmuştur. İlim ve tahsil yanında iyi bir şâir olmak için vazgeçilmez bir unsur olan şâir tabiatı yâni kabiliyet ve zekâ onda fazlasıyla mevcuttu. Latîfî, bu vasfına rağmen onun hak ettiği itibârı görmediğini, sağırılığı yüzünden bir mansıb edinemediği için nafaka derdinden kurtulup kendini şiiire veremediğini, buna ilâveten Ali Şîr Nevâyî, Molla Câmî gibi her bakımdan

büyük kişilerin muhitinde bulunmadığı için, olduğundan çok daha yüksek bir şâir olmak mevkine erişemediğini söyler. Fakat çok yaşadığı, bütün kabiliyetini şiiire sarf ettiği için orijinal mânaya sâhib olmuştur der. Âşık Çelebi ise, iki tâifenin görüşünü nakleder, ikisine de hak verir. Birincilere göre sağırılık ve fakirlik onun için en büyük mâni teşkil etmiştir. Sağırılığı sohbetlerdeki muhâverelere katılmasını, fakirliği de meclislere devamını güçleştirmiştir. Eğer bu engeller mevcûd bulunmasaydı olduğunun on katı şâir olurdu. İkinciler ise, bu iki husûsiyetini başka şeylerle uğraşmaktan el çekip kendisini tamamen şiiire verişinin sebebi olarak gösterirler. Zihnini yârân sohbetlerinde başka mevzûlarla oyalamayıp şiiir ile meşgul etmiştir, derler. Remil bahânesiyle dükkânına gelen şâirler yazdıkları şiiirleri okurlar, o da zahmetten kurtulup onların buldukları nâide mazmunları bâkir mânaları hâfızasına yerleştirip kendi şiiirlerine koyardı. Şâirlerin reisidir diye, Bâkî örneği gençlerin kendisine okudukları şiiirlerde hoşuna giden beyitleri, bâzan aynen alırdı. İtiraz edenlere "Sizin divânımız yoktur, dolayısıyla gerçekten şâir değilsiniz; biz divân sâhibiyiz, divânımız kıyâmete kadar okunur; bu mâna ve mazmunlar yitip gitmesinler diye aldım,, derdi. Nitekim Revânî (ölm. 930=1523/1524) ve Mesîhî ile aralarında bu yüzden hicivleşme olmuştur. Âhî (ölm. 923=1517) ile de her ikisinin divân'ında bulunan bir gazelin sâhibliği konusunda birbirilerini hırsızlıkla itham edip, darılmışlardır.

İbrâhîm Paşa'nın 942 (1536)'de katlinden sonra bütün şâirlerle birlikte Zâtî'nin de sâliyânesi kesilince mâişet derdine düşüp kendini şiiire veremedi. Şiiirlerinde eski letâfet ve akıcılık yoktu. Gazellerinde kullandığı orijinal hayâlleri kasidelerinde tekrar ediyordu. Yalnız nazmındaki kudreti ve şâirlikteki şöhreti ile itibâr gördüğü için, şiiirinin kalitesi düşünce şiiirden anlayanlar nezdindeki kıymeti de azaldı. Geçimini sağlamak için yirmi akçalı kadınlara, otuz akçalı müderrislere hattâ danışmendlere kasideler vermeğe başladı. Kasidelerinin câizesi 1 filoriye düştü. Bir dilbere âşık olan zenâatkârlara hâle uygun gazeller, musammatlar yazıyor, karşılığında onların mesleğine göre pabuç, helva gibi hediyeler alıyordu. *Ahmed ü Mahmûd*'u böyle bir münâsebetle telif ettiği rivâyet edilir. Cerek Latîfî gerek Âşık Çelebi onun, bu tarihlerde yazdığı şiiirlere pek değer vermezler. Latîfî, sanat gösterme endişesiyle *Şebistân-ı Hayâl* üslûbunda ve muammâ gibi şiiirler yazdığını, bunların selâset ve letâfetten mahrûm olup, şiiir sanatlarına iyice vukûfu olmayanlar tarafından anlaşılamayıp, mânâsız diye gösterildiğini söyler. Filhakika bu tarz beyitleri pek çoktur. Fakat bu hususta, muammâ üslûbunda şiiirler yazan çağdaşı ve arkadaşı Edirne'li Emrî'yi mi tâ'kib etmiştir? yoksa yeni bir

çığır mı açmak istemiştir? Bu noktalar tahkike muhtaçtır.

Zâtî'nin birçok şâire ustalık ettiği tezkirelerde kayıtlıdır. Bâkî'nin de diğer genç ve yaşlı şâirler gibi onun meclisinde şiiirlerini okuduğu, bu usta ve yaşlı şâirin takdir ve tenkidine arz ettiği muhakkaktır. Fakat onun Kara Fazlî gibi, bir Zâtî çırağı olduğunu söyleyenler hiçbir delil ileri sürmemişlerdir. Müverrih Âli haklı olarak onları tenkid eder ve Zâtî'nin ilminin Bâkî gibi müstesnâ bir kabiliyete ustalık yapacak çapta olmadığını söyler.

Eserleri: *Divân*'ından başka *Şem'ü Pervâne*, *Şehrengizler*, bahr-i remelde *Ahmed ü Mahmûd*, *Siyer-i Nebî*, *Mevlûd*, bahr-i hezcede *Ferruhname*, *Letâîf* diye 7 eseri olduğu tezkirelerde zikredilmiştir. Âşık Çelebi'nin onun ağzından naklettiğine göre ise, yukarıda zikredilenler dışında bir de *Kur'ân fahî* ve bâzi manzum risâleleri vardır. Eserlerinden aşağıda gösterilenlerden başka yerli ve yabancı kütüphanelerde ismine rastlanmamıştır.

1- *Divân*: Sehi Bey ve herhalde onu tekrar eden Latîfî 3.000 gazeli, 500 kadar kasidesi olduğunu yazarlar. Âşık Çelebi 1.600-1.700 arasında, gazeli ve 500'ü aşkın kasidesi olduğunu kendisinden işittğini yazıyor. Halbuki *Divân*'ının elde mevcûd nüshalarından ve İstanbul kütüphanelerindeki yazma mecmûalardan tesbit olunan gazelleri 1.800'ü biraz aşar. Kasideleri de 90 civârındadır. Herhalde sunuldukları şahısların kıymetlerini göz önünde tutarak, bu mikdarın dışındaki kasidelerini *Divân*'ına almadığı gibi, sonradan tertib edenler de kayda lüzum görmemişlerdir. Ali Nihad Tarlan tarafından gazellerinin 1.000 kadarı iki cild hâlinde neşr olunan *Divân* (I., II. İstanbul 1967-1970)'ı M. Ali Tan-yeri ile Mehmed Çavuşoğlu iknâl etmiştir.

2- *Şem'ü Pervâne*, Zâtî'den başka Lâmiî Çelebi ve Kalkandelenli Mu'idi, Ehli-i Şirâzi'nin aynı adı taşıyan eserini örnek olarak mesneviyi çeşitli hikâyelerle süslemişler, yâni tamamen farklı bir hüviyete koymuşlardır. Zâtî'ninki 5.000 beyitten biraz fazladır. Konu bakımından diğerlerininkinden farklıdır. Sehi Bey, mübâlağa ile 10.000 beyit olduğunu söyler.

3- *Letâîf*, iki kısımdır. Biri devrin şâirleri, ileri gelenleri ve sıradan kişileriyle muhâverelerini ve onları çoğu manzûm nüktelerle donatışımı gösterir latifelerdir. Bir nüshası neşr olunmuştur (Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî'nin Letâîfî*, TDED, İstanbul, 1970, XVIII, 25-51; bu *Letâîf*'in başka latifeleri de ihtivâ eden daha geniş ama yine de noksan bir nüshası Hacı Bektaş Halk Kütüp., nr. 152, vak. 10-19 dadır). Diğerî ahkâm risâleleri tarzındadır ve devrin her türlü meslek ve sanat erbâbını birer cümleyle mizâhî bir tarzda tamtır. Bu da neşr olunmuştur (Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî'nin Letâîfî II*, TDED, İstanbul, 1977, XXII, 143-161). Bunların dışında bir başka la-

tifesi Delibirâder Gazâlî (ölm. 941/942=1535)'nin Mekke'den gönderdiği, pâdişâhtan başlayıp bütün devlet adamlarının, şâir dostlarının ve diğer yârânın ahvâlini soran manzum mizâhî mektubuna, Zâtî'nin aynı üslûb ile verdiği cevaptır. Gazâlî'nin mektubu ile ona cevap veren şâirlerin bu arada Zâtî'nin cevapları birlikte neşr olunmuştur (Günay Kut [Alpay], *Gazâlî'nin Mekke'den İstanbul'a yol-ladığı mektub ve ona yazılan Cevaplar*, TDAY, Belleten (1972-1973), Ankara, 1974, s. 223-252).

4- *Edirne Şehrengizi*, Zâtî'nin elde bulunan tek şehrengizi budur. Sultan Bayezid II. zamanındaki Edirne'yi ve oranın güzellerini tasvir eder.

Bibliyografya: Tezkireler; Âli, *Kühû'l-Ahbâr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5959, var. 394; Âşık Çelebi, *Meş'ûrîrîş-su'arâ* (nşr. G. Meredith-Owens), London, 1971, var. 277a; Beyânî, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2568, var. 32b; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-su'arâ* (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara, 1978, s. 382; Latîfî, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 156; M. Süreyyâ, *OM* (İstanbul, 1333), II, 170; M. Tahir, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1311), II, 941; B. Tedkikler. Ali Nihad Tarlan, *Zâtî Divanı* (Gazeller kısmı, I. Cild), İstanbul, 1967; Gibb, *HOP*, III, 47; Günay Alpay, *Şem'ü Pervâne*, Türkiye Enstitüsü, tez. 550; ayn. mll., *Zâtî ve Şem'ü Pervâne Mesnevisi*, TDED, İstanbul, 1961, XI, 129; İsmail Hakkı Uzun-çarşılı, *Karesi Meşâhiri, Edip ve Şâirler, Ricâl-i Devlet* (İstanbul, 1925), s. 19; M. Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul, 1934), s. 132; Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî'nin Letâîfî*, TDED, İstanbul, 1970, XVIII, 25-51; Kadri Ziya Kiper, *Balıkesirli Zâtî'nin Hayatı ve eserleri*, İstanbul Kütüphanelerindeki eserlerinin Tavsifi, Türkiye Enstitüsü, tez. 40. bk. EI, mad. ZÂTÎ. (MEHMET ÇAVUŞOĞLU.)

ZÂTÎ, ZÂTÎ (SÜLEYMAN). Osmanlı sâffî şâiri dir. Gelibolulu olan Zâtî'nin, Bursalı olduğu da ileri sürülür. Halvetî şeyhi İsmâil Hakkı Efendi (1653-1725)'nin halifesi olmuş, daha sonra Keşan'a yerleşip, orada bir Halvetî zâviyesi kurmuş ve ömrünün sonuna kadar burada kalarak, 1151 (1738) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında fazla mâlûmat bulunmayan, ancak geniş bir dinî kültüre sâhip olan Süleyman Zâtî'nin hepsi tasavvula ilgili olan eserleri şunlardır:

1. *Divân*. Müellif, içinde 141 gazeli ihtivâ eden bu eserini 1151'de, yâni öldüğü sene tamamlamıştır (Süleymaniye Kütüp., Reşit Efendi, nr. 753, var. 27b; Hâşim Paşa, nr. 7). Zâtî, oldukça duygulu ve heyecanlı, dinî ve tasavvufî şiiirlerden müteşekkil *Divân*'ında sâde bir dil kullanmış ve tasavvula ilgili muhtelif mevzûları işlemiştir. *Divân*, *Savânîh al-navâdir fi-ma'rîfat al-anâşir* (Süleymaniye Kütüp., Kasıdecî-zâde Ktp., nr. 413/2) adlı manzum

eseriyle birlikte önce 1257 (1841), daha sonra da 1289 (1872) 'da basılmıştır.

2. *Macma' al-anâsir va manba' al-sarâ'ir* veya *Sâvanih al-navâdir fî ma'rifat al-sarâ'ir* (Süleymaniye Kütüp., Hacı Mahmud Efendi Ktp., nr. 3429/2) adlı bu manzum eserinde, Zâtî, anâsır-ı erba'ı (ateş, rüzgâr, hava ve su) tasavvufî yönden işlemiştir. Daha sonra toprağın sırları, varlıkların zuhûru, 'âlam-i sağır (küçük âlem) 'in 'âlam-i kabîr (büyük âlem) 'e tatbik edilmesi, nefsi tanıma hakkında nasihat, unsurların tabiatlarını tanıma, insan tabiatı gibi konulara yer vermiştir.

3. *Şarh-i hasida-i Hazret-i İsmâ'il Hakkî* (Hacı Selim Ağa Kütüp., Hüdâyî Efendi, nr. 374). Zâtî, bu eserinde, şeyhi İsmâ'il Hakkî 'nın tasavvufî bir kasidesini, şerbetmiş; şeyhi ve kerâmetleri hakkında da bilgi vermiştir.

4. *Miftâh al-masâ'il* (Süleymaniye Kütüp., Haşim Paşa, nr. 29). Edirne 'de yazmış olduğu bu eserin mevzuunu bâzı kimselerin âhiret, levh-i mahfûz, mukadderât, hadîs-i kudsî ve bâzı âyetlerin mânaları ile ilgili sordukları sorulara, 20 me's'ele hâlinde verdiği cevaplar teşkil eder.

5. Ayrıca Şâhidî (ölm. 1550) 'nin *Gülşen-i vahdet* adlı manzûmesini şerhe başlamışsa da, bunu tamamlayamadan ölmüş, bu şerh, daha sonra Fahrî Efendi adına bir zat tarafından tamamlanmıştır.

Bibliyografi: Bursalı Mehmed Tahir, *OM*, I, 72 v.d.; M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1311), II, 342; Ş. Sâmî, *Kâmûsü 'l-a'lâm* (İstanbul, 1308), III, 2224.

(M. KANAR.)

ZAV. [Bk. DÂV.]

ZAV. [Bk. ZEV.]

ZAVA. [Bk. TÜRBE-Tİ HAYDERİ.]

AL-ZAVÂVİ. [Bk. İBN MU'Tİ.]

ZAVİ. [Bk. ZEVİ.]

ZAVİLA. [Bk. ZEVİLE.]

ZÂVİYA. [Bk. ZÂVİYE.]

ZÂVİYE. ZÂVİYA, Arapça 'da aslında "toplamak; men etmek" mânasına "zvy" kökünden türeyen *zâviye* (çoğulu *Zavâyâ*), "köşe, bucak, evin bir odası", geometride "açı" mânasına gelmektedir. İstilah olarak, her hangi bir tarıkata mensup dervişlerin, bir şeyhin idâresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedâva yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan, yerleşme merkezlerinde veya yol üzerindeki bina yabut bina topluluğunu ifade etmektedir. Orta-çağ 'da Şimâlî Afrika ülkelerinde, *zâviye* tâbirinin, öteki islâm ülkelerinden daha geniş bir mâna ifade ettiği, bâzan mektep mâhiyetindeki bina topluluğu, bir çeşit manastır veya kolej niteliğindeki külliye için kullanıldığı görülmektedir [bk. *EI*, mad. ZÂVİYA], *Zâviye* kelimesine X. asırdan beri böyle dinî mâhiyette bir müessesenin adı olarak, *hânkâh* veya *hangâh* (ço-

ğulu *havânikh*), *şavma'a*, bâzan *duvayra* ve *ribât*, *âstâne*, *taqya* ve *dargâh* gibi muhtelif tâbirlerin belki en eskilerinden biri sıfatıyla rastlanmaktadır. Bu tâbirlerden son üçünü, öteki islâm milletlerinden sadece Selçuklular ve Osmanlılar kullanmışlardır. Aslında bütün bu tâbirlerin bâzı önemsiz mûmârî biçim ve teşkilât ayrılıklarının dışında, değişik zaman ve zeminlerde yukarıda târifi yapılmaya çalışılan aynı müesseseyi ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlılar 'da belki XV. asrın sonlarından itibaren bu tâbirler arasında, teşkilât ve vazife itibâriyle bâzı ufak farklar ortaya çıkmış olup, *zâviye*, sırf şehir, kasaba ve köylerdeki küçük tekkelerle, geçit, derbend ve yol üzerinde bulunan misâfirhâneler için kullanılmıştır (tafsilât için bk. A. Işık Doğan, *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları: Tekkeler, Zâviyeler*, İstanbul, 1977, s. 58-97).

1. Orta-çağ islâm dünyasında zâviyeler: Herhangi bir tarikat mensûbu dervişlerin bir şeyhin başkanlığında topluca yaşadıkları zâviyelerin ilk defa nerede ve ne zaman görüldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Makrizî (*al-Hiştâf*, Bulak, 1270, II, 414; krş. *EI*², mad. "KHÂNKÂH"), Hânkâh adıyla zikrettiği ve "içinde sûfilerin kendilerini Allah 'a ibâdetle adadıkları" bu müesseselerin ilk olarak hicretin IV. asrında ortaya çıktığını ve bu maksatla ilk binâyı yapanın Zayd b. Şihân b. Şabra olduğunu kaydetmektedir. Tasavvufla ilgili kaynaklarda yer alan bir rivâyete göre hicretin II. asrında ilk defa *şûfî* unvânını kullanan Abû Hâşim 'Osman b. Şarik al-Kûfî 'nin, Şam yakınındaki Ramla 'da ilk zâviyeyi te'sis ettiği belirtilir (Câmî, *Nefahât ul-Uns*, trc. Lâmi'î Çelebi, İstanbul, 1270, s. 83). Bu rivâyete bakılırsa, zâviyelerin kuruluşunu iki asır daha geriye götürmek gerekecektir. Öte yandan bizzat sûfilerin kendi gelenekleri ise, zâviyelerin menş'ini *Aşhâb al-Şuffa* 'ya kadar çıkartmaktadır (*al-Hiştâf*, II, 414; *Nefahât*, göst. yer.).

Hakikatte, bu müesseselerin menş'ini ve ortaya çıkışını, tasavvuf cereyanının kuvvetlenmesiyle birlikte düşünmek gerekir. Sûfiler sürekli olarak topluca yaşayıp ibâdet edecekleri bir yere ihtiyaç duymuş ve belli bir süre sonra bu maksada uygun bir takım binalar yapmış olmalıdırlar. Yine büyük bir ihtimalle bunu yaparken, sûfilikte mevcut *Aşhâb al-Şuffa* geleneğine de dayanmakla beraber, o zamanlar yaşadıkları bölgelere göre, hristiyan manastırlarından, maniheist *naguşak* 'lardan [bk. *EI*², mad. KHÂNKÂH] veya Budist *vihâra* 'larından ilham almışlardır. Nitekim bunların hristiyan manastırlarıyla ilgilerini düşündürecek bir rivâyet de mevcuttur (bk. *Nefahât*, göst. yer.).

Menş'e i ve başlangıcı ne olursa olsun, zâviyelerin, tasavvufun yayılışıyla muvazilik arzettiği ve çeşitli dinî, içtimâî, iktisâdî ve hattâ siyâsî âmillerin tesiriyle islâm âleminde çabucak yayıldıkları görülmektedir. Gazzâlî (ölm. 505=1111) mektebine

bağlı Ahmed b. al-'Arif (ölm. 534=1140), Abû Madyan Şu'ayb (ölm. 590=1194) ve daha birçokları gibi, Mağrib tasavvufunun gelişmesine çalışan kişiler ile bunları takip edenlerin Şimâlî Afrika 'nın birçok yerinde zâviyeleri vardı (Alfred Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie*, Paris, 1938, s. 348). Bunlar, sünî bir tasavvuf sistemi vasıtasıyla en uzak köşelere kadar giderek müslümanlığın da yayılmasını sağlamışlardı (Alfred Bel, *ayn. esr.*, s. 355 v.d., 365 v.d.). Bu zâviyelerin bir kısmı, bilhassa sâhillerde bulunanlar, eskiden İspanyollara ve Portekizlilere karşı savaşlarda kullanılan ribât [b. bk.] 'lar, XI. asırdan itibaren vazifelerini kaybederek *râbiha* adı altında tasavvufî bir mahiyet almışlardı (bk. *EI*, mad. ZÂVİYA ve *IA*, mad. RİBÂT; krş. F. Köprülü, *Vakfa âit tarihî istilâhlar*, *VD*, 1942, II, 267, 278). İlk zamanlarda sırf bir inzivâ yeri niteliğinde görünen bu Mağrib zâviyelerinin, XIII.-XIV. asırlarda gezgin dervişler, yolcular için parasız bir misâfirhâne hüviyetine büründükleri, daha sonraları ise, merkezî iktidardan uzak yerlerde, halk arasında siyâsî bir ehemmiyet kazandıkları da görülmüştür [bk. *EI*, mad. ZÂVİYA].

Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerdeki zâviyeler hakkında ise, XII.-XIV. ve hattâ XV. asırlara âit muhtelif Arap ve Fars kaynaklarında oldukça tafsilâtli bilgiler bulunmaktadır Makrizî (*al-Hiştâf*, II, 415-436), Mısır 'daki büyük zâviyelerin adlarını ve kendi zamanındaki durumlarını tafsilâtli olarak anlatır. Müellif, bu binaları *hânkâh* ve *zâviya* diye iki ayrı başlık altında toplamakla beraber böyle bir ayırımın sebeplerinin veya her iki grup arasında ne gibi farkların bulunduğunu açıklamamıştır. Ona göre, Mısır 'da yapılan ilk hânkâh, daha önce Fâtımîler zamanında *Dâr al-Su'adâ* diye anılan ve sonra Salâh al-Din Yûsuf b. Ayyûb (571-589=1175-1193) 'un zengin vakıflarla besliyerek *Duvayrat al-Şaffiya* adını verdiği kuruluştur. Bursası, Mısır 'da mevcut bütün zâviyelerin merkezi olup, başında *Şayh al-Suyûh* unvânını taşıyan bir şeyh bulunmaktaydı (*al-Hiştâf*, s. 415; krş. C. Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, trc. Z. Megamiz, İstanbul, 1329, I, 239). Aynı müellif, Baybars hânîkâhı gibi, çok zengin vakıflara sâhip dört yüz kişilik büyük zâviyelerden de bahsetmektedir. İbn Battûta (*Tuhfat al-nuzzâr*, Kahire, 1933, I, 20, 32, 40) da, seyahatnâmesinde, Mısır 'da gördüğü ve içinde misâfir kaldığı al-Malik al-Nâşir Kâlavun, Şayh Abû 'Abdillâh al-Murşidî ve Şayh Abû 'l-'Abbâs zâviyeleri gibi, devrin ünlü te'sislerini ve buralardaki hayatı uzun uzun anlatır.

XII. asrın sonlarıyla XIII. asrın başlarında Suriye 'yi dolaşan İbn Cubayr (*Rihla*, nşr. De Goeje, Leiden, 1907, 2. baskı, s. 272) ilçî çekici bilgiler verir. Buradaki zâviyelere hânkâh dendiğini belirttikten sonra, her birinin süslü saraylara benzediğini, içindeki sûfilerin, zengin vakıflar sayesinde, emir-

ler gibi yaşadıklarını kaydeder. Müellif, Suriye 'nin bu zâviyelerle dolu olduğunu ve bunlara sultanların, zenginlerin büyük vakıflar tahsis ettiğini söyler (*ayn. esr.*, s. 275). XIII. asır müelliflerinden İbn Şaddâd (*al-A'lâk al-Hatira*, nşr. Sâmî al-Dahhân, Dimâşk, 1956, bâb 6) da Şam muntıkasındaki zâviyelerin uzun bir listesini verir.

Abbâsî halifesi al-Nâşir li-Din Allâh (576-622=1180-1225), Irak ve dolaylarında *ribât* adıyla anılan bir sürü zâviye yaptırıp, zengin ve güçlü vakıflar tahsis etmişti; bunların en meşhurlarından biri Halâfiya Ribât (zâviyesi) 'ı idi (Hindüşâh-ı Nahcivânî, *Tacârib al-Salâf*, nşr. A. İkbâl, Tahran, 1313 hş., s. 320 v.d.). XIV. asrın ikinci yarısında Basra havâlisinden geçen İbn Battûta (*Tuhfat al-nuzzâr*, I, 73), bu bölgede her konak başında mü-kemmel teşkilâtli bir zâviye bulunduğunu bildirir. Seyyah, aynı şekilde Irak-ı Acem 'de de bir çok zâviye bulunduğunu, hattâ kendi zamanında Tüster ve dolaylarının hâkimi Atabeg Afrâsiyâb 'ın dört yüz altmış kadar zâviye yaptırıp, topladığı haracın üçte birini bunlara tahsis ettiğini bildirmektedir (*ayn. esr.*, I, 147).

Bir tasavvuf müessesesi olarak zâviyelerin İran, Horasan ve Mâverâünnehr bölgelerinde de yaygın oldukları görülür. Daha X. asırda Fergana, Mervverruz, Semerkand, Buhârâ ve Cürcân dolaylarında sûfiler için daha çok hânîkâh adı verilen [bk. *EI*², mad. KHÂNKÂH] irili ufaklı sayısız zâviye vardı [bk. *EI*, mad. MASDİD]. Bu havâlide çoğu defa eski Budist *vihâra* 'ları zâviye hâline getiriliyor veya yanlarına yeni zâviye binaları yapıyordu (msl. bk. Emel Esin, *"Burkan ve Mani Dinleri Çevresinde Türk Sanatı"*, *Türk Kültürü el Kitabı*, İstanbul, 1972, II, 332 v.d.).

Büyük Selçuklular devrinde İran 'da yapılan câmi, medrese ve kervansarayların yanısıra zâviyeler de mühim bir yer almakta idi. Kaynaklar, Tuğrul Bey (431-460=1040-1068) 'in mutasavvıflara büyük önem verdiğini ve onları himâye ettiğini yazmaktadır (msl. bk. al-Râvandî, *Râhat al-Şudur*, trc. A. Ateş, Ankara, 1957, I, 97 v.d.). *Nizâm al-Mulk* 'ün sırf medrese, câmi, zâviye v.s. için senede altıyüz bin dinar harcaması olması Selçuklu sultanları ile devlet adamlarının bu konudaki faaliyetlerine parlak bir örnek teşkil eder (C. Zeydan, *ayn. esr.*, III, 397 v.d.). Nitekim Nizâm al-Mulk sadece Şam 'da dokuz, Halep 'te yedi zâviye ve ribât yaptırmıştı (O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965, s. 237 v.dd.).

İlbanlılar devrinde Olcaytu Hüdâbanda [b. bk.] 'nın, 1307 'de Gilân muntıkasında öldürülen meşhur Barâk Bâbâ için Sultâniye 'de büyük bir türbe ile zâviye inşâ ettirdiği bilinmektedir (Badr al-Din al-Aynî, *İkd al-Cumân*, Bâyezid, Veliyyüddin Efendi, Kütüp., nr. 2392, XX, var. 370^a). Hükümdar bu zâviyedeki dervişlerin masraflarını karşılamak

üzere, yılda on sekiz bin dinar tahsis etmişti (Z. Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970, 2. baskı., s. 271; A. Gölpınarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, s. 20).

XII.-XIV. asırlar ve sonraları için çeşitli islâm ülkelerindeki zâviyeler hakkında kaynaklarda daha birçok örnek bulmak mümkündür. Ancak yukarıya alınanlardan da anlaşılacağı üzere, Orta-çağ islâm dünyasının hemen her tarafı bu müesseselerle dolup taşmakta, bir yandan tasavvuf akımlarının gelişip yayılması, bir yandan da ticâret ve seyahatin rahat ve güvenli bir şekilde yapılması sağlanıyordu.

2. Anadolu Selçuklularında zâviyeler: XIII. asrın ilk çeyreği içinde Anadolu, Moğul istilâsı yüzünden muhtelif tasavvuf cereyanlarına mensup bir takım şeyh ve dervişlerin sığınağı olmuştu (msl. bk. Oruç Bey, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, nşr. F. Babinger, Hannover, 1925, s. II). Melâmîlik, Kübrevîlik ve Sühreverdîlik gibi münevver çevre tarikatlarına mensup şeyhler, Konya, Kayseri, Sivas, Tokat gibi büyük kültür merkezlerine yerleşerek devletten yardım alıp, zâviyeler açıyorlardı. Ayrıca Selçuklu sultanları ve devlet adamlarının yaptırdıkları zengin vakıflarla donatılmış zâviyeler şehirleri dolduruyordu. Buralarda devletin tâyin ettiği maaşla yaşayan şeyh ve dervişlerin görevleri, yolcu ve dervişlere ihtimam göstermek ve devletin bekası için dua etmekte (O. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara, 1958, vesika 47, 50). Konya'da Şadr al-Dîn-i Konevî (ölm. 673=1274)'nin saraya benzer, muhteşem bir zâviyesi vardı (Ahmed Aflâkî, *Manâkıb al-Ârifîn*, nşr. T. Yazıcı, Ankara, 1959, I, 96). Vezir Mu'în al-Dîn Parvâne, *Lama'ât* müellifi Fahr al-Dîn-i 'Irâkî (ölm. 688=1289) için Tokat'ta büyük bir zâviye yaptırmıştı (ayn. esr., I, 400). Bir müddet Alâeddin Keykubâd I. (616-634=1220-1237)'in vâlisi olan Nuşrat al-Dîn Hasan'ın Elbistan'da 1215'te yaptırdığı büyük ribât, muhteşem bir bina olup çeşitli tarikatların zâviyelerini ihtivâ etmekte idi [bk. *IA*, mad. ELBISTAN].

Umumiyetle sünnî tasavvuf cereyanlarına âit bu zâviyelerden başka, bâtinî tarikatların da Anadolu'da bir çok zâviyesi vardı. Meselâ XIII. asırda hemen bütün Orta-şark'da yayılmış bulunan Kalenderîlik [b. bk.]'e âit pek çok zâviye mevcuttu (O. Turan, *Selçuklu Türkiye'si Din Tarihine âit bir kaynak: Fuşât al-Adâla fî Kavâ'id al-Salâtânâ*, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, s. 542 v.d.). Ünlü Haydarî şeyhi Hâcî Mübarek-i Haydarî'nin Mevlânâ zamanında Konya'da, hâlifelerinin ise, öteki şehirlerde zâviyeleri vardı (*Manâkıb al-Ârifîn*, I, 215; II, 773). Bunlardan başka, peygamberliğini ilân ederek 1240'larda Selçuklu hükûmetine karşı tehlikeli bir isyan çıkaran Bâbâ İlyâs-ı Horâsânî'nin Çat (Amasya) köyünde

bulunan zâviyesini (bk. A. Yaşar Ocak, *Babâtler İsyanı*, İstanbul, 1980, s. 118 v.d.) ve onun halifesi olup, isyandan sonra Sulucakaraöyük'e yerleşerek, ileride adına büyük bir tarikat kurulacak olan Hacı Bektaşî Veli (ölm. 669=1270)'nin zâviyesini burada anmak gerekir (*Vilâyetnâme, Menâhîb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*; nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1958, s. 36 v.dd.).

3. Osmanlılarda zâviyeler: a. Kaynaklar. Osmanlı arşiv belgeleri arasında, vergi tahrîrleriyle birlikte hazırlanan vakıf defterleri başta gelmektedir. Fâtih döneminden 1590'lara kadar hazırlanan ve büyük bir kısmı elimizde bulunan bu defterler, standart bâzı bilgileri içermektedir: Zâviyenin adıyla birlikte fiilen görev başında bulunan zâviyedarların adları, zâviyeye vakıf olarak bağlanan vergi kaynakları, taşınır veya taşınmaz malları ve bu kaynaklardan beklenebilen yıllık gelir sıralanmıştır. Bâzı vakıf defterlerinde, zâviyenin tarihçesi de kısaca özetlenmiştir. Tahrîr emirlerinin zâviyedar ve vakıf mütevellîlerinden, vakfın durumunu gösteren belge veya şahit istedikleri de anlaşılmalıdır (953 [1546] yılına âit olan İstanbul vakıf tahrîrinde, gösterilen belgenin tipi ve tarihi için bk. Ömer Lütfi Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 [1546] Tarihli*, İstanbul, 1970).

Zâviyenin faaliyetleri, çok ayrıntılı biçimde, belirli dönemlerde sarayın ve dolayısıyla Dârûs'saade ağasının nezâreti altında bulunan zâviyelere âit defterlerde yazılmıştır (bk. Suraiya Faroqhi, *Seyyid Gazi Revisited, The Foundation as Seen Through Sixteenth and Seventeenth Century Documents*, *Turcica*, XII [1981], s. 90-122).

Bunun dışında özellikle zâviyedarları Kızılbaşlıkla suçlanan zâviyelerin adları, X. (XVI.) asrın mühim defterlerinde geçmektedir. Ancak zâviyelerle ilgili en yaygın belge tipini, hiç değilse XI. (XVII.) asırdan itibaren, zâviyedarların tâyini için çıkarılan beratlar teşkil etmektedir. Çoğu zaman İstanbul'da, fakat kimi zaman zâviyedarlar tarafından saklanan bu belgeler, onların ne gibi sebeplere dayanılarak tâyin ve azledildiklerini göstermektedir. Zâviyelerin arşivleri ise, ancak pek nadir hallerde bize kadar gelebilmiştir (bk. Ahmed Yaşar Ocak, *Emirci Sultan ve Zâviyesi*, *TED*, İstanbul, 1978, IX, 129-208).

Mahmud II. dönemindeki bâzı zâviyelerin mal ve mülkleri, yeniceilik ve bektâşiliğin lağvedilmesiyle ilgili olarak hazırlanan tutanaklarda bulunmaktadır. Envanter biçiminde hazırlanan tutanakların yanı sıra, ayrıca Anadolu'daki Bektaşî zâviyelerinin bir listesi de verilmiştir. 1925 senesinde kapatılınca kadar, kesintisiz bir faaliyette bulunan zâviyeler hakkında bilgimiz azdır (bk. F. de Jong, *The Takhiya of Abd Allâh Maghâriwî (Qayghusuz Sultân) in Catro*, *Turcica*, XIII [1981], s. 242-260).

Osmanlılar devrindeki zâviyeler hakkında bu devirlerde yazılan menakib-nâmelerde de bilgi vardır (bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. Baskı, Ankara, 1966, s. 21-71).

Bunun yanı sıra, zâviyelerin XI. (XVII.) asırdaki coğrafi dağılımını göstermek bakımından Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi* (10 cild, İstanbul, 1314=1896/1897-1938) de değerli bir kaynaktır. Ancak zâviyelerle ilgili pek çok bilgi basılmış nüshalarda bulunmadığından, yazmalara başvurmak gerekmektedir. Bu eserde, Anadolu ve Rumeli şehirlerinde bulunan zâviyeler adlarıyla sayılmış ve sık sık hangi tarıkata bağlı oldukları da belirtilmiştir. Burada verilen bilgiler arşiv vesikaları ile de te'yd edilmektedir.

b) Tarihçe: Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasıyla uc mıntıklarında istiklallerini ilân eden Türkmen beyliklerinin, şeyhlerin mânevî nüfûzlarından faydalanmak maksadıyla zengin vakıflara dayalı zâviyeler açtıkları, bu arada Osmanlı Beyliği'nin de aynı siyaseti güttüğü görülmektedir. Nitekim Oruç Bey, Âşık Paşa-zâde ve Neşrî gibi ilk dönemlerden bahseden Osmanlı vekayinâmeleri, Osman, Orhan ve Murad I.'in açtıkları zâviyelerle bunlara tahsis edilen vakıf arâzilerine dâir bilgilerle doludur (msl. bk. Oruç Bey, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 8; Âşık Paşa-zâde, *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, nşr. Âli Bey, İstanbul, 1332, s. 6; Neşrî, *Kitâb-ı Cihânnümâ*, I, 25; İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, nşr. Şerafettin Turan, Ankara, 1970, I, 92-95). Meselâ sık sık Şeyh Edebâli'nin zâviyesine giden Osman Bey, ona bâzı köyleri temlik etmişti. Osman Bey (Oruç Bey, ayn. esr., s. 8; İdrîs-i Bitlisi, *Heşt Bihişt*, Üniv. Kütüp., nr. FY 225, I, 31^a, 33^b; Müneccim-başı, *Şahâ'if al-Ahbâr*, İstanbul, 1283, III, 267).

Orhan Bey (bk. M. Tayyib Gökbilgin, *Les Donations, Les Fondations...*, *Twenty-Second Congress of Orientalists*, Leiden, 1957, s. 375 v.d.; *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 46 v.d.; *Kitâb-ı Cihânnümâ*, I, 47; Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul, 1269, s. 31 v.dd.; krş. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, II, 46)'in ve Murad I. (M. Tayyib Gökbilgin, *XV. ve XVI. asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul, 1952, s. 173 v.d.; Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler*, *VD*, Ankara, 1942, II, 293, 338; M. Tayyib Gökbilgin, ayn. esr., s. 171; *Kitâb-ı Cihânnümâ*, II, 131; *Şakayık Tercemesi*, s. 45; Baldır-zâde, *Ravza-i Evliya*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Ef. Kütüp., nr. 4560, var. 17^a)'in birçok yerlerde tarikat mensupları için zâviyeler yaptırdıkları bilinmektedir. Bu hükümdarlar tarikat mensupları için yaptırdıkları bu zâviyeler sayesinde halkın birliğini sağladıkları gibi, iskân mes'elesini de büyük ölçüde çözmüşlerdir (tafsilat için bk. Ö. L. Barkan, ayn. mak.). Fakat XV. asrın ikinci yarısından iti-

bâren devlet otoritesinin istikrar kazanarak merkezişmesiyle, ilk devirlerde zâviyelere taminan imtiyazlar yavaş yavaş sınırlandırılmaya başlanmıştır. Nitekim, Fâtih devrinde yapılan toprak düzenlemesi sırasında, bâzı zâviyelerin evkafına el konulup iptal edildiği görülmektedir (Ö. Lütfi Barkan, ayn. mak., s. 309; M. Tayyib Gökbilgin, ayn. esr., s. 183 v.d.). Bu vakıfların bir kısmı, sonradan geri verilmişse de, artık zâviyelerin idâresi şeyhlerin tâyin ve azilleri devletin kontrolü altına girmiştir. Bu durum XVI. asırdan itibaren daha da artmıştır. Gerçekten de günümüze kadar ayakta kalabilen ve inşâ tarihleri belli olan Osmanlı dönemine âit zâviyelerin, bu devletin kuruluş döneminden Kanunî Sultan Süleyman'ın ilk saltanat yıllarına kadar uzanan üç asırlık bir devre içinde yapıldığı görülmektedir (bk. Semavî Eyice, *"Zâviyeler ve Zâviyeli camiler"* *İÜİFM*, 23, 1962/1963, s. 22).

XVI. ve XVII. asırlarda artık bir takım idari ve fonksiyonel bozukluklar görülmektedir. Nitekim artık zâviyeler, Anadolu Selçukluları zamanındaki düzenlerini yavaş yavaş kaybederek bir takım yolsuzluklara ve tarikatlar arası nüfuz mücadelesine sahne olmaya başlamıştır.

c) Zâviyelerin tarikatlere göre dağılışı ve Osmanlı Devleti'nin tutumu: IX. (XV.) ve X. (XVI.) asırlara âit vakıf defterlerinde, umumiyetle zâviyenin bağlı bulunduğu tarikat belirtilmemiştir. Ancak Mevlevî zâviyeleri vakıf defterlerinde kolayca ayırtedilebilmektedir. Kalenderîlik ve Hayderîlik ile Abû İshak el-Kâzerûnî'nin tarikatına bağlı olan zâviyelerin de adlarından anlaşıldığı üzere sayısı çok fazla değildir. Öte yandan Nakşibendî, Rifâî veya Bektaşî tarikatına bağlı zâviyeler, X. (XVI.) asır vakıf defterlerinden ayırtedilememektedir.

Bu durum, hiç değilse kısmen, daha sonraki dönemlerde Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli birer rol oynayacak bâzı tarikatların X. (XVI.) asırda henüz oluşma döneminde olduğuna bağlanabilir (Fuad Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935, mad. "Abdal", s. 36; Irène Mélikoff, *Le Problème Kızılbaş*, *Turcica*, 1975, s. 49-67).

X. (XVI.) ile XIII. (XIX.) asırlar arasında, zâviyenin tarikatın çok daha etkin bir müessese olduğu anlaşılmaktadır. Belirli dervişler hakkında resmî belgelerde bilgi verildiği zaman, bağlı oldukları tarikat değil, intisap ettikleri zâviye kaydedilmiştir. Ayrıca pek çok tarikatla, özel bir üne sâhip bulunan zâviyelere rastlamak mümkündür (bk. Abdülkâfi Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953, s. 151 v.d.).

Bektaşî ve Mevlevî zâviyelerine seçilecek şeyh, merkez zâviyenin şeyhi tarafından Osmanlı idâresine önerilirdi (A. Gölpınarlı, ayn. esr., s. 247; Suraiya Faroqhi, *Der Bektaşchi-Orden in Anatolien*, Viyana, 1981, s. 92 v.d.). Bu usûl, Mahmud II.

döneminde, öteki tarikatlara da uygulanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte merkez tekkelerinin şeyhleri ancak çok sınırlı ölçüde istedikleri adayları öne sürmekte serbesttiler. Mahallî kadı ve nâiblerin de, şeyh adaylarını İstanbul'a bildirmede ısrar ettikleri gibi zâviye şeyhleri, ancak tekkeye sâhip olan şeyh âileleri arasından istedikleri adayı seçebilmekteydiler. Bununla birlikte, bu önerme hakkının kadı ile merkez zâviye şeyhleri arasında uzun süren çekişmelere yol açtığına bakılırsa, bu yetkinin tamamen önemsiz olmadığı da anlaşılmaktadır.

Osmanlı idâresi bakımından, şehirler dışında kurulan zâviyelerin başlıca fonksiyonunun, yolcu konaklamak olduğu görülmektedir. Zâviyelere tanınan vergi muafiyetleri, tahrirlerde ve benzeri resmî kayıtlarda dinî sebeplere değil, "âyende ve revendeye (= „gelip gidenler“) verilen hizmetlere bağlanmıştır. Bu durumda, zâviyelerin etrafında köylerin olduğu sık rastlanan bir durumdur (bk. Ömer Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 294). Ayrıca zâviyedar âilelerinin çoğunun, kendi çevrelerinde etkili oldukları unutulmamalıdır. Umûmiyetle raiyyet ve raiyyet oğulları'ndan sayılmayan zâviyedar âileleri, kimi zaman Osmanlı fethinden çok önce yerlerinde bulunmaktaydılar. Malkoçoğulları, Mihaloğulları gibi fetih döneminin ünlü âilelerinin, zâviyeleri destekledikleri görülmektedir (Seyyid Gazi örneği için bk. Theodor Menzel, "Das Bektâşi-Kloster Sejjid-i Ghâzî", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin*, 28, 2 [1925], s. 97). Bu durumda zâviyedarları Osmanlı idâresine bağlamak, hiç şüphesiz ki taşra idâresini bir hayli kolaylaştıran siyâsî bir tedbir olarak değerlendirilmelidir.

d) Gelir Kaynakları: Beylikler ve erken Osmanlı dönemlerinde, dervişlerin düzenli ve sürekli bir geliri yoktu. Bu dervişler, hayvan, tohum ve benzeri mallarını ortak olarak kullanmak ve tarıma açılmamış olan bazı arâziyi tarla hâline getirmek sûretiyle geçimlerini sağlamışlardı (bk. Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 323). Bunlar arasında sadaka ile geçinenler de vardı.

Mutasavvıflık ve dervişlik ideallerinin yozlaşması bakımından pek makbul görünen sadaka ile geçinme tarzı, bir şeyhin, müridlerinin artması neticesinde evi veya bunları bir arada bulundurmak gayesiyle yaptırılan hir bina ile şekil değiştirmiş ve ister istemez zâviyenin doğmasına yol açmıştır (bk. Abdülhakî Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 245). Böylece de kurucu şeyhin ölümünden sonra zâviyelerini yaşatabilmek için, umûmiyetle birer vakıf kurmak mecburiyeti doğmuştur. Bâzan şeyh ve dervişler bâzan da beylikler döneminin emîrleri veya Osmanlı sultanları buralara mal ve mülk vakfetmişlerdir (bir örnek için bk. Irène Beldiceanu-Steinherr, "L'assise économique d'un saint musulman, le cheikh Baba Yusuf", *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris, 1980, s. 19-28).

Zâviyeye tahsis edilen vakıflar, terkedilmiş arâzilerden oluşabildiği gibi, köylüler tarafından ödenen vergilerden de meydana gelebilirdi (bk. Ömer Lütfi Barkan, "Mâlikâne-Divani Sistemi", *THTM*, [1932-1939], II, s. 144 v.d.). Ayrıca zâviyelerin *avârız-ı divânîye* gibi olağanüstü vergilerden de muaf tutulduğu görülmektedir. Söz konusu muafiyetlerin, sâdece şeyh ve dervişleri değil, aynı zamanda zâviyelere hizmet eden köylüleri de içine aldığına rastlanır.

Zâviyelere bağlanan vakıfların idâresi ise, zâviyedar denilen şeyhlerin elinde bulunurdu. Ancak bâzı büyük zâviyelerde, mâlî işlerle ilgilenen ayrı bir mütevellîye rastlanmaktadır. Özellikle XI. (XVII.) asırdan sonra, zâviyedar ile mütevellîleri arasındaki anlaşmazlıklar neticesinde merkezî hükûmetin zâviyedarları sık sık değiştirdiği görülür. Bu durum, zâviyelerin harap olmasına yol açmıştır.

Mahmud II. döneminde hazırlanmış olup, kapatılan Bektaşî zâviyeleriyle ilgili envanterlerden anlaşıldığı gibi bâzı zâviyeler, köylülerden vergi toplamakla kalmamış, kendi zirâî faaliyetlerini de genişletmişlerdir, işgücü olarak, dervişlerin yanında yarıcı köylülere ve maaşlı hizmetlilere rastlanmaktadır. Bektaşî tekkelerinin bir çoğunda çok sayıda at beslendiği, toprak satın alınarak tahıl üretiminin günlük ihtiyaçların ötesinde geliştirildiği zâviyeler de vardı (bk. Suraiya Faroqhi, *Der Bektaşchi-Orden in Anatolien*, s. 48-76).

e) Zâviyelerin İç Düzeni: Osmanlı döneminin zâviyelerinde en sürekli unsuru zâviyedar âilesi teşkil eder. Umûmiyetle zâviyeyi kuran kişinin soyundan geldiklerini öne süren zâviyedar âileleri, soy kütüklerine dayanarak zâviye kurucusuyla olan ilişkilerini tevsik etmeye çalışmışlardır (msl. bk. M. Zeki Oral, "Targut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri, VD, 1956, III, 47). Hacı Bektaş gibi bekâr sayılan zâviye kurucularına bile, "nefes evlâdları" atfedilmiş ve dolayısıyla Hacı Bektaş soyundan olduğunu öne süren çok nüfuzlu bir âile meydana gelmiştir (A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 64 v.d.). Zâviyede oturan dervişler tarafından seçilen şeyhlere, nadir olarak rastlanmaktadır. Zâviyedarlık umûmiyetle babadan oğula geçtiği halde, kadın zâviyedarlar da yok değildir. IX. (XV.) asra kadar zaman zaman belirli bir nüfuz elde etmiş olan kadın zâviyedarların, sonraki dönemlerde ehemmiyetlerini kaybettikleri tahmin edilebilir (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 315 v.d.). Zâviyedar âilelerinin yanı sıra, bâzı zâviyelerde bir de hizmetkâr âilelerinin bulunduğu görülmektedir. Bu hizmetkâr âilelerinin bir bölümü, daha sonraki dönemlerde bâzan zâviyedar âilesiyle bütünleşmişlerdir.

Büyük zâviyelerde, yeni gelen dervişler, belirli bir mertebeler silsilesi içinde yükselmişlerdir. Bu mevkiye ancak belirli bir takım hizmetler yaptıktan sonra erişilebilir. Zâviye, bir çeşit misâfirhane

olduğu için, zâviye mutfağının ayrı bir yeri vardır. Bu arada yeni gelen dervişlerin mutfakta çalıştıkları görülür. Bundan dolayı Mevlevîler arasında tarıkata yeni giren dervişlere, "matbah canı" denilmiştir (A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 391). Gezin dervişler, tarikatlarına bağlı olan zâviyelerde misâfir edilirdi. Bu durumda zâviyelerde barınan derviş ve diğer misâfirlerin yiyeceklerini, vakfın kaynaklarından sağlamak, zâviyedarların en mühim vazifelerinden sayılmıştır. Tekkede ölen bir dervişin terekesi umûmiyetle zâviyelere bırakılırdı.

Sürekli olarak zâviyede kalan şeyh ve dervişlerin yanı sıra, zâviyelerin çevresinde dinî törenlere katılan, fakat bunun dışında köylü veya esnaf olarak geçimini sağlayan bir grub da görülmektedir. Kırılık alanlarda bulunan bu durumdaki zâviyelerin köylü ve konar-göçerlerin bir araya geldikleri yerler olduğu anlaşılmaktadır. Hattâ zaman zaman zâviyelerin etrafında panayır kurulduğu bile görülür (msl. bk. Suraiya Faroqhi, "Agricultural Activities in a Bektaşchi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830", *Südostforschungen* [1976] XXXV, 89). Bâzı yerlerde, zâviye ile sürekli münasebette bulunan lü âilelerinin, zâviyedar soyundan geldiklerini öne sürdükleri olmuştur.

4. Zâviyelerin yapı tarzı: Makrîzî, İbn Şaddâd, İbn Cubayr ve İbn Battûta gibi müelliflerin nakillerine dayanarak Mısır, Suriye, Irak ve civar bölgelerdeki zâviyelerin ne kadar itinalı ve süslü yapılar olduğuna, yukarıda değinilmişti. Selçuklu ve Osmanlı dönemi zâviyeleri ise, hiç şüphesiz islâm-Türk yapı geleneğinin umûmî vasıflarını taşıyordu. Fakat hepsinin aynı mimârî vasıflara sâhip olduğunu söylemek mümkün değildir. Zâviyelerin büyük bir çoğunluğu kerpiç veya ahşap yapılar olduğundan, uzun zaman ayakta kalamamışlardır. Bir kısmı da asıl hüviyetlerini kaybedip ya bâzı değişikliklere uğramış, veya basit bir köy veya mahalle mescidi hâline getirilmişlerdir. Zâten son devirlerin zâviyeleri eskisi gibi gösterişli âbidevî yapılar değillerdi.

Anadolu'da Osmanlı öncesi dönemine âit olup, günümüze intikal eden pek az zâviye kalmıştır. Bunların en eskilerinden birisi olarak, ulaşılması zor bir yerde bulunması, mimârî bir değeri olmaması sebebiyle bugüne kadar tanınmayan ve Alâeddin Keykubâd I.'in hanımı H'vând Hatun tarafından 1240'larda yaptırılan, Şeyh Turesan zâviyesi zikredilebilir. Basit ve kaba bir malzemeyle inşa edilen bu zâviye, kapalı avlulu bir binadır (bk. Mehmed Çayırdağ, "Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zâviyesi", *Bulleten* (1980), XLIV, 271-278). Yine Osmanlı öncesine âit olarak tip itibarıyla en önemlilerinden biri, 1279'da Konya'da yapılan Sahib Ata hânkâhı adıyla bilinen zâviyedir. Şadırvanlı, kapalı avluya açılan dört eyvanın etrafında odaların çevrelediği bu yapı, Selçuklu devrinin tipik

mimârî özelliklerini taşır (S. Eyice, *ayn. mak.*, s. 19). Eretnalılar devrinde yapılan Mecitözü yakınındaki Elvan Çelebi zâviyesi de yine şadırvanlı, kapalı avlulu ve dört eyvanlı bir binadır (*ayn. esr.*, s. 19 v.d.; *ayn. mll.*, "Çorum'un Mecitözü'nde Aşık Paşa oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi" *TM* (1969), XV, 211-246). Bunlardan başka, Kırşehir'deki Ahi Evren ve Eskişehir'deki Seyyid Gazi zâviyeleri, bu ana plana uygun olarak yapılan dörder veya üçer eyvanlı yapılarıdır. Bunlar, XIII. -XIV. asırlarda Anadolu'da inşa edilen zâviyelerin mimârî tarzlarını temsil edip, Osmanlı mimârisinde zâviye binalarının öncüleri sayılırlar (S. Eyice, *ayn. mak.*, s. 21).

Osmanlıların ilk devirlerinde inşa edilip, bugüne kadar korunmuş olan binalar içinde, Orhan Bey'in Mekece ve İznik'te yaptırdığı 1 planlı zâviyeler (İznik'teki Nilüfer Hatun imâreti diye bilinir) ile Murad I.'in Yenişehir'de inşa ettirdiği Postnîpûş Baba zâviyesi en iyileridir. Bu sonuncusu, geniş bir mekân ve iki yanda birer hücre ile kubbeli, tuğla bir yapı olarak ayakta kalabilmiştir (E. Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimârisinin İlk Devri*, İstanbul, 1966, s. 535; Osmanlı devri zâviyelerinin mimârî bakımından güzel bir incelemesi için bk. S. Eyice, *ayn. mak.* ve A. Işık Doğan, *ayn. mak.*). Ancak gerek Selçuklu, gerekse Osmanlılar devrinde yeni fethedilen topraklarda terkedilmiş veya çalıyır durumda olan bâzı kilise ve manastırlar da zâviye hâline getirilmiştir (msl. bk. A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 88). Bu duruma köy ve kasabalarda olduğu gibi, büyük şehirlerde de rastlanır. İstanbul'un fethini müteâkip Şehzâdebaşı'ndaki Akataleptos manastırı, bizat Fatih tarafından Kalenderîler'e tekke olmak üzere vakfedilmişti (O. Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul, 1939, s. 26).

Hemen bütün islâm ülkelerinde zâviyeler aynı vazifeleri gördükleri için, mahallî mimârî özellikleri dışında bütün islâm ülkelerinde, aynı biçimde idiler. Meselâ Şimâlî Afrika ülkelerinde X. (XIV.) asırlarda bir zâviye başlıca şu kısımlardan meydana geliyordu: 1) Kurucu şeyhin türbesi, 2) İçinde namaz kılınan, âyin yapılan ve bâzan ders okunan bir oda, 3) Derviş ve misâfirlerin ikâmetine ayrılan odalar, 4) Mutfak ve erzak ambarları, 5) Hamam, 6) Ahırlar ["bk. EI, mad. ZÂVİYE"]. Magrib zâviyeleri hakkında daha geniş bilgi için bk. G. Salomon, "Confréries et Zaouyas de Tanger", *Arch. Maroc*, (1905), s. 100-114; P. Marty, "Les Zaouyas Marocaines et le Mahzen" *REI* (1929), III, 575-600; G. Drague, "Esquisse d'histoire religieuse du Maroc" *Cah. Afr. Asie* (1950), II, s. 1-332. Öteki islâm ülkelerinde de hemen hemen aynı kısımlar mevcuttu.

Selçuklu ve Osmanlı zâviyelerine gelince, onların da şu kısımları içine aldıkları görülmüyor: 1) Mescid; Özellikle sünî tarikatlara âit zâviye-

lerde temel unsurlardan biridir. Burada namaz kılnır ve âyin yapılır. Ancak bu küçük zâviyeler mahsusdur; büyüklüklerinde âyin için ayrı bir kısım mevcuttur. Bâzı bâtinî tarikat zâviyelerinde mescid gösteriş olarak bulunur. 2) *Tevhidhane*: Umûmiyetle büyük zâviyelerde âyine ayrılan kısımdır. Bektaşiler'de buna *meydan*, Mevlevîler'de *Semâhâne*, denmekteydi. 3) *Türbe ve Mezarlık*: Türbeler, zâviyelerin en önemli kısımlarından biri olup, çoğunlukla zâviyeyi ilk kuran şeyhin ve bâzan da onun sülâlesine mensup olanların mezarlarını ihtivâ eder. Umûmiyetle zâviyelerdeki türbeler, halk arasında yatır olarak kabul edilir. Nitekim bir yatır, binası mevcut olmasa bile vaktiyle orada bir zâviye bulunduğunu, gösterir (İ. Gökçen, *XVI. ve XVII. asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları*, İstanbul, 1946, s. 7). Türbelerin dışında her zâviyenin etrafında vaktiyle orada yaşamış olanların kabirlerinden ibâret bir mezarlık teşekkül etmiştir. 4) *Derviş ve misâfir odaları*: Bu kısım, umûmiyetle asıl zâviye binasının dışında yer alıp, binanın bitişine veya yanına kerpiç yahut ahşap olarak inşa olduğundan zamanla yıkılıp gitmiştir. Bu sebeple bugün pek çok zâviye binasında bu kısım görmek mümkün değildir. 5) *Kütüphâne*: Bir çok zâviyede kütüphâne olarak ayrı bir yer düşünülmemişse de bâzılarında müstakil bir kısmın mevcut olduğu anlaşılmaktadır. 6) *Mutfak ve erzak anbarları*: Sabah akşam devamlı olarak çalışan bu kısım, gelen ve giden (âyende ve revende)'lere yemek yedirmek için kullanılmıştır. 7) *Hamam*: Zâviyedeki dervişlerle misâfirlerin yıkandıkları bu kısımda ekseriya büyük zâviyelerde mevcuttur. (L. Ahırlar: Zâviyede devamlı kalan dervişlerle misâfirlerin hayvanlarının bakım ve muhafazasına tahsis edilmiştir. Zâviye binasından ayrı yapılan bu binalar hemen hemen tamamen kerpiç veya ahşaptan oldukları için kalmamıştır. Zâviyelerin bir kısmı, özellikle köylerde ve yol üstünde bulunanlar, bir çiftlik gibiydi. Civar arâzide bizzat dervişler tarafından tahıl, sebze ve meyve yetiştirilir, davar ve sığır da beslenirdi. Birçoklarının kendine mahsus değirmeni bile vardı (msl. bk. Cezbi, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüp., nr. 1186, s. 40 v.d.). Zâviyelerin fizik yapıları için ayrıca bk. İlhan Akçay, "Abdal Musa Tekkesi", *VII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 1972, I, 362 v.d., 370 v.d.; *Osmanlı Mimarlığında Tarikat Yapıları*, s. 98-251; Tuncer Baykara, "Yatağan'da Abdi Beğ Sultan Tekkesi", *TD*, 32 (1979 Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), s. 103-110.

5. Anadolu ve Rumeli'nin islâmlaşmasında zâviyelerin rolü: Selçuklu ve Osmanlı devri zâviyelerinin en önemli faaliyetlerinden biri, Anadolu ve Rumeli'nin islâmlaşması konusundadır. Ancak kaynaklara göre bu hususta en yoğun faaliyeti gösterenler, Moğul istilâsı yüzünden, Mâverâünnehr, Hâ-

rizm ve Horasan'dan gelip, Anadolu'ya özellikle köylere, sınır boylarına ve göçebe muhitlerine yerleşen bâtinî şeyhlerin açtıkları zâviyeler olmuştur. Anadolu'da XIII. asrın ikinci yarısından itibaren ve XIV. asır boyunca görülmeye başlayan Rîfâîlik, Kadîrîlik, Nekşibendîlik ve Halvetîlik [b. bk.] gibi sünî tarikatların zâviyeleri, daha çok sünî çevrelerde faaliyet göstermiştir. Buna mukabil, Kalenderîlere, Haydarîlere Rum Abdalları ve Bektaşîlere âit zâviyeler, XIII-XV. asırlarda görülen bâtinî tasavvuf zümrelerine mensup olup, daha çok sınır boylarında, göçebe muhitlerde ve gayri müslimlerle meskûn yerlerde faaliyette bulunmuşlardır. Bu zâviye şeyhleri, dindeki müsamahalı tutumlarından dolayı hristiyanların daha kolayca ihtidâ etmelerini sağladıkları gibi, fetih hareketlerine de katılıyorlardı. XIV.-XVI. asırlarda yazılmış bir kısım vekâyinâme ve menâkıbnâmeler, bu zâviyelerin Anadolu ve Rumeli'deki islâmlaşma faaliyetlerine dair ilgi çekici kayıtlar ihtivâ etmektedir. Meselâ XIII. asır Babâ İlyâs-ı Horâsânî'nin Çat (Amasya) köyündeki zâviyesinin, civardaki gayri müslimleri ihtidâ ettirmede faaliyetleri olduğu anlaşıyor (Elvan Çelebi, *Manâkıb al-Kudsîya*, Konya Mevlâna Müzesi Kütüp., nr. 4937, var. 16^a-17^a). Onun halifesi Hacı Bektaş Veli de, Sulucakaraöyük'teki zâviyesinde bölgedeki hristiyanlarla temasta bulunuyordu ve bu arada râhiplerden bile bir kısım mühtedi müridi vardı (A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 11, 23 v.d., 56, 66).

Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra Anadolu'nun muhtelif yerlerine dağılan halifeleri, birer misyoner hüviyetinde görünüyorlar. Bunlardan Sarı İsmail, Tavas'da yerleşerek bir kiliseyi zâviye hâline getirip, civar halkı islâmlaştırmıştı (*ayn. esr.*, s. 88). Hacı Sultan ise, Germiyan'da Susuz mevkiine yerleşip, bir zâviye açmış ve gayri müslimleri ihtidâ ettirmeye başlamıştı (*ayn. esr.*, s. 83-88). Ona bu konuda zâviyenin bulunduğu bölgede hâkim Germiyanlı Türkmen beylerinin geniş imkânlar tanıdığı anlaşıyor (bk. *Das Vilâyet-name des Hadscim Sultan*, nşr. R. Tachudi, Berlin, 1914, s. 49-56). Yine Hacı Bektaş halifelerinden bir başkasının Altıntaş'a tâbi Beşkarış denilen bölgenin hristiyanları arasında bir zâviye açtığı görülmektedir (A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 88). Hacı Bektaş halifelerinin sâdece hristiyanları değil, daha önce Baba İlyas halifelerinden bâzılarının yaptığı gibi (bk. *Manâkıb al-Kudsîya*, var. 104^a-b, 105^a), Moğul hâkimiyeti sırasında Şarkî ve Garbî Anadolu'daki Moğul kabilelerini de, buralardaki zâviyeleri etrafında tophıyarak müslüman ettirdikleri anlaşıyor (A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 40 v.d., 44 v.dd.). Abdâlân-ı Rûm tâifesinden olup, Bektaşîlerin ileri gelen velîlerinden kabul edilen Abdâl Mûsâ, Elmalı yakınındaki zâviyesinden, Rodos adasına bâzı halifeler göndermiş, bunlardan Hoca Ahmed adındaki biri burada bir zâviye inşa etmişti (*Vilâyet-nâme-i*

Abdâl Mûsâ, Bedri Noyan'daki nüshadan alınan fotokopi, s. 16 v.d.'a göre *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, Breslau, 1922, s. 11). Yalova dolaylarını, tahta kılıçlı, yarı çıplak bir derviş fetih edip civar halkın ihtidâ etmesini sağlamıştır.

Rumeli'de ise, Babaî hareketi mensuplarından olup, muhtemelen Hacı Bektaş halifelerinden Sarı Saltuk ilk defa bir zâviye yaparak bu yörede islâmiyeti yaymaya çalışmıştır. Sarı Saltuk, 1262/1263-lerde berâberindeki bir Türkmen topluluğu ile birlikte Dobruca'ya yerleşerek misyonerlik faaliyetlerini sürdürmüştür (Sarı Saltuk ve Dobruca'daki bu yerleşme için bk. Aurel Decei, "Le Problème de la Colonisation des Turcs Dans La Dobroudja au XIII^e Siècle" *TAD* [1968], VI, 85-III; A. Y. Ocak, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme" *Türk Kültürü* [mart, 1979], sayı 197, s. 10-19; Michael Kiel, "Sarı Saltuk ve erken Bektaşî üzerine notlar" *TAD* [kânun I., 1980], IX, 25-36; Ayrıca Sarı Saltuk zâviyesi için bk. M. Kiel, "The Türbe of Sarı Saltuk at Babadağ-Dobruca", *GDAAD* [1978], sayı 5-6 s. 205-228). Onun Rumeli'deki gayri müslimleri islâmiyete sokması 1473-1480'lerde Abu'l-Hayr-î Rûmî tarafından yazılan menâkıbnâmede anlatılır (bk. *Saltuknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp. (Hazine), nr. 1612; *Saltuk-nâme*, Ebu'l-Hayr Rûmî'nin sözlü rivâyetlerden topladığı Sarı Saltuk menâkıbı, adıyla nşr. Fahir İz, Harvard, 1974-1977).

Rumeli'deki islâmlaşma faaliyetlerinde önemli bir rol oynayanlardan biri de Bektaşîler'in büyük velîlerinden sayılan ve Kızıl Deli lakabıyla şöhret bulan Seyyid Ali Sultan'dır. *Vilâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*'da Kızıl Deli'nin Abdâl Mûsâ'nın maiyetinde bulunduğu, sonradan ağaç kılıç kuşatılarak gazilerle birlikte Rumeli'ye gönderildiği kaydedilir (bk. s. 28 v.d.). Nitekim Kızıl Deli'nin bizzat kendi menâkıbnâmesi, onun Seyyid Rüstem Gazi ile berâber Rumeli'de yaptığı fetihlerin menkıbeleriyle doludur. Bu esere göre, Kızıl Deli veya Seyyid Ali Sultan, Dimetoka'da bizzat fethettiği ormanlık bir arâzide zâviyesini kurarak islâmiyet'in yayılmasını sağlamıştır (*Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüp., nr. 1186; Seyyid Ali Sultan hakkında daha geniş bilgi için bk. Irène Bel-diceanu, "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Tures", *Proceedings of the XXVIIth international congress of orientalist* [Ann Arbor, 1967], Wiesbaden, 1971, s. 275 v.d.). Söz konusu arâzinin gerçekten Kızıl Deli'ye temlik olduğunu gösteren 804 (1401/1402) tarihli bir mülknâme de menâkıbnâmeyi te'yid etmektedir (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 293).

Bu gazi dervişlerin gayri müslim topraklarda islâmiyet propagandası yapan zâviyelerine son bir örnek olarak Otmân Baba'nın Edirne yakınlarındaki zâviyesi gösterilebilir (Bu zâtın zâviyesi ve misyonerlik faaliyetleri hakkındaki bk. Küçük Abdal,

Vilâyetnâme-i Otmân Baba, Ankara Cebeci İl Halk Kütüp., 495). nr.

Bu zâviyeler bu mahallî inanç ve kültürlere benimseyip onları islâmî bir kılığa sokmak ve daha çok halk tabakası içinde, hattâ heterodoks râhipler arasında uygun bir çevre bulmak sûretiyle islâmiyeti yaymışlardır. Gerçekten de aslında ikisinde heterodoks olan bu iki zümre, yâni dervişler ve râhipler, daha kolay bir yakınlaşma imkânını bulmuşlardır. Bilhassa Rumeli'deki zâviyelerin müridleri arasında bu gibi mühtedilerden pek çok olup, bunlar defterlerde *İbn Abd Allah* şeklinde kayıtlıdır (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 304). Bu ihtidâlarda en önemli sâik, bâtinî dervişlerin zâviyelerinden yadıkları din anlayışının, yerli inançları kolayca kendine maledebilen bağdaştırıcı bir mâhiyet arzietmekte oluşudur (P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, trc. O. Ş. Gökay, Ankara, 1944, s. 114; krş. Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 304). Nitekim islâm doktrinine sıkı sıkıya bağlı olan sünî tarikatlar zâviyeleri, islâmlaşma konusunda pek etkili olamamış görünmektedirler. Ayrıca, muhtemelen bâtinî tarikat zâviyelerindeki müsikî ve heyecanlı âyinlerin de gayri müslimler üzerinde etkisi olmuştur. Bu husûsu bilhassa erken devir Rumeli zâviyelerinin umûmiyetle Bektaşîlere âit olması da te'yid etmektedir (bk. M. Kiel, *ayn. esr.*, s. 28). İhtidâlara bilhassa Rumeli'deki bâzı sâhaların vaktiyle eski Bogomilizm hareketinin faaliyet merkezleri olmaları (bk. S. Runciman, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris, 1949, s. 63-86) da yardım etmiş olmalıdır.

5. *Zâviyeler ve kültür*: a) Zâviyelerin halk kültürü üzerindeki rolü: Zâviyeler her şeyden evvel bir dinî-tasavvufî terbiye yeridir. Var olmalarının asıl sebebi de budur. Bununla berâber, bu müesseseler, kendi içlerine kapanık birer inzivâ yeri de değildir; bu aslı faaliyetleri yanında, civar halkla da ilişki kurmuş ve karşılıklı kültür alışverişi içinde bulunmuşlardır.

Şimâlî Afrika zâviyelerinin daha XI. asırda bile bir kolej veya medrese hüviyeti kazandıkları bilinmektedir [bk. *EI*, mad. ZÂVİYE.]. Diğer islâm ülkelerinde de durum farklı olmamıştır. Anadolu'da ise, Selçuklu döneminden itibaren medreselerin pek nüfûz edemediği köy ve göçebe muhitlerinin kültür hayatlarında zâviyelerin çok etkili oldukları görülmektedir. Medreselerin belli bir aydın tabakaya hitab eden skolastik eğitim ve öğretim anlayışının halk tabakalarına istenen ölçüde giremeyeşi yanında şehirlerdekinin aksine olarak ulemâ çevreleriyle yakın temas imkânlarının azlığı da içtimâî hayatta önemli bir boşluk yaratıyordu. Bu boşluk, zâviyeler tarafından doldurulmuştur. Zâviyelerin mistik bir heyecân veren eğitimi, halkın kültür seviyesine uygun düştüğü için, çoğu defa, fakî (fakih) diye adlandırılan hocalarınkine tercih edilirdi. Belirli günlerde halka açık yapılan vâz ve nasihatlarla şeyhlerin sohbetleri çok ilgi görüyordu (O. N.

Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, İstanbul, 1939, I, 198). Medrese bilginlerinin, anlaşılması güç eserlerine mukabil, şeyhlerin *Müzekkî'n-nufûs*, sâde bir dil ve üslûpla yazdıkları, *Ahmediye*, *Muhammedîye* ve *Envârü'l-Âşîkîn* v.b. gibi manzum ve mensur eserleri halk arasında büyük bir rağbet görüyordu. Ancak bu arada, özellikle Selçuklu ve ilk Osmanlı döneminde yeni fethedilen yerlerde, açılan bir takım zâviyeler buralarda köktü hristiyanlık öncesi ve hristiyanlık devirlerine inen bir takım mahallî ve dinî inançlar, islâmî bir kılığa sokulmak sûretiyle bir takım hurâfelerin oluşmasına yol açmıştır (Bu konuda msl. bk. F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, trc. R. Hulûsi, İstanbul, 1928, s. 141; F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 110).

b) Zâviyelerde Eğitim, Edebiyat ve Müzik: Zâviyeler kırık alanlarda, yazılı kültürün hemen hemen tek sürekli temsilcileri olmuşlardır. XIII. (XIX.) asırda Hacı Bektaş veya Abdâl Mûsâ zâviyelerinde mevcut olan kitapların listesinde rastlanan Fuzulî veya Bakî gibi şâirlerin divânları, sözlükler, fıkıh ve hattâ Arapça sarf ve nahiv kitapları bunu te'yid etmektedir (ayrıca bk. Suraiya Faroqi, *Der Bektaşchi-Orden in Anatolien*, Viyana, 1981, s. 99 v.d.).

Belirli zâviyelerin etrafında ayrı bir edebiyat tipi ortaya çıkmıştır. Yunus Emre, Hatayî (Şah İsmail), Pir Sultan Abdal ve tasavvufî şâirleri, divan edebiyatı yanında, konuşulan Türkçe'ye yakın olan bir dil kullanmışlardır (bk. Abdülhakî Gölpinarlı, *Alevî Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963).

Vilâyetnâmelerin çoğu, aynı çevrede yazılmış olmalıdır. Aşık olarak tanınan kişiler, husûsiyle Bektaşî tarikatına yakın olmuşlar ve bu şekilde tasavvufîla ilgili bazı konuları halk edebiyatında dile getirmişlerdir (Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, s. 241 v.d.). Müzik sâhasında, özellikle Mevlevîlerin büyük katkısı vardır (bk. A. Gölpinarlı, *ayn. esr.*, s. 455 v.d.).

6) Zâviyelerin siyâsî rolleri: Selçuklu ve Osmanlı tarihi incelendiği zaman bir takım siyâsî, yahut içtimâî mâhiyetteki ayaklanmalarda bazı zâviyelerin organizatör, bâzılarının da propagandacı durumunda bulunduğu dikkati çekmektedir. Bu konuda bilinen en eski örnekleri, Baba Resul isyanını hazırlayan Baba İlyâs-ı Horasanî ve Baba İshâk'a bağlı zâviyeler teşkil eder. Vefâîye tarikatına mensup Baba İlyâs'ın yukarıda bahsi geçen zâviyesi, isyanın hazırlanmasında baş rolü oynamıştır. Bu zâviyeden yetişen ve Baba İlyâs'ın ileri gelen halifelerinden olan Baba İshâk'ın Kefersud'daki zâviyesi de, Cenûb-i şarkî Anadolu'da isyânı hazırlamış ve Türkmenleri silâhlendirmiştir. Ayrıca, Amasya, Tokat, Çorum, Sivas ve bugünkü Yozgat havâlisindeki Babaî Zâviyeleri, Orta Anadolu Türkmenlerini Selçuklu hükûmeti aleyhine kışkırtıyordu (bk. Ocak, *Babaîler isyanı*, s. 107-113). Ancak ücretli Frank askerlerinin yardımıyla bastırılabilen ayak-

lanmanın sonunda, başta Baba İlyâs'ın olmak üzere pek çok Babaî zâviyesi imhâ edilmiştir.

1421 yılındaki Şeyh Bedreddin Simâvî isyanında da, adı geçen şeyh'in halifelerinden Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in Manisa ve Aydın havâlisindeki zâviyeleri aynı rolü oynamışlar, Osmanlı hükûmeti aleyhine halkı isyâna teşvik için propagandalar yapmışlardır. Önce İznik'ten Eflâk'a kaçan, sonra Dobruca'ya gelerek buradaki ahâliyi isyâna teşvik eden Şeyh Bedreddin de, o zamanlar Kalendariler'in elinde bulunan Sarı Saltık zâviyesini kendine üs yapmış ve faaliyetlerini buradan yürütmüştü (Oruç Beğ, *Tavârih-i Âl-i Osman*, s. 11; *Aşıkpaşa-zâde Tarihi*, s. 92; *Kitâb-ı Cihannümâ*, s. 146 v.d.; A. Refik, "Osmanlı Devrinde Râfîzîlik ve Bektaşîlik", *DEFM* [1932], IX s. 23 v.d.).

Son bir örnek olarak 1526/1527'deki Kalender Şah isyanını vermek mümkündür. Bu zât, Osmanlı ordularının Macaristan'daki meşgûliyetinden faydalanarak Hacı Bektaş zâviyesinden mehdilik iddiasıyla propagandalara başlamış ve isyan ederek yirmi-otuzbin kişiyi etrafına toplamıştı. Kalender Şah, Osmanlı kuvvetlerine karşı başlangıçta bazı başarılar kazandıysa da, vezirîâzam İbrahim Paşa'nın askerî ve siyâsî bir takım tedbirleri sayesinde mağlûp ve idâm olundu (Solak-zâde, *Tarih*, İstanbul, 1298, s. 464; Peçevi, *Tarih*, İstanbul, 1283, I, 120 v.dd.).

Bibliyografiya: Metinde zikredilmiştir. (A. Y. OCAK - S. FARUKİ.)

ZÂY. [Bk. ZEY.]

ZAYD B. 'ALÎ. [Bk. ZEYDİYE.]

ZAYD B. 'AMR. [Bk. ZEYD.]

ZAYD B. HÂRİŞA. [Bk. ZEYD B. HÂRISE.]

ZAYD B. SÂBÎT. [Bk. ZEYD B. SÂBÎT.]

ZAYDÂN. [Bk. CİRCİ ZEYDÂN.]

AL-ZAYDÎYA. [Bk. ZEYDÎYYE.]

ZAYIF. ZÂ'İF, "zayıf, cılız" mânasında olup *Kur'ân* (IV, 28)'da, insanın zayıf olarak yaratıldığı hakkındaki âyetle, onun ihtiyaçlarının esirî olduğu kasdedilmektedir. Bu kelimenin tesniyesi olan *al-Zâ'ifân* (iki cılız, zayıf), kadın ve esir için kullanılır. Zayıf, aynı zamanda, seciye zayıflığı, akıl noksanlığı (fiṭna) ve bedenî körlük mânalarına da gelir. Şiirde, râvî olarak, *elif*'in yanlış bir şekilde *vâv* veya *yâ* yerine kullanılmasına denir. Ehemmiyetli bir râviye dayanan hadislerde de *zâ'if* denilir [bk. mad. HADIS]. (T. H.)

ZÂYİRCA. [Bk. ZÂYİRCE.]

ZÂYİRCE. ZÂYİRCA, her iki yüzü işlenmiş sihirli astroloji levhası olup, İbn Haldûn'un *Muḥaddima* adlı eserinde, yapılışı ve kullanılışı etraflıca anlatılmıştır. Tunus'ta çok rastlanan bu kelime *Zîc*'e bağlanmaktadır; tam adı *Zâycat al-âlam*'dir. Bu levhayı icad edenin, VI. (XII.) asrın sonunda Muvahhidlerden Ya'qûb al-Manşûr zamanında yaşamış olan Süfî Abu'l-Abbâs al-Sibtî (Sebteli) olduğu söylenir. Levhanın ön

yüzünde Zodyak ve diğer takım yıldızlar için bölünmüş, aynı merkezli bir dâire sistemi vardır; ayrıca mühim mes'elelerin soru ve cevapları için bunlara tekbül eden ve üzerine sayılar ile harfler yazılmış bulunan bir yarıçaplar sistemi yer alır. Arka yüzünde ise, 55, 131 küçük bölmeye ayrılmış bir dik dörtgen vardır. Bölmelerin bâzıları boştur, bâzılarında da harfler bulunur. Ayrıca Malik b. Vuhayb'in bir beyiti de mevcut olup, bu beytin harfleri, soruların sorulmasında hareket noktası olarak kullanılmaktadır.

Bibliyografiya: İbn Haldûn, *Muḥaddima* (trc. de Slane), I, 245-253 ve III, 199-205; Dozy, *Suppl.*, mad. ZAYIRDJA. (J. RUSKA.)

ZAYLA°. [Bk. ZEYLA°.]

ZAYNAB. [Bk. ZEYNEB.]

ZAYNAB BİNT CAHŞ. [Bk. ZEYNEB B. CAHŞ.]

ZAYNAB BİNT HUZAYMA. [Bk. ZEYNEB B. HUZAYME.]

ZAYNAB BİNT MUHAMMED. [Bk. ZEYNEB B. MUHAMMED.]

AL-ZAYNABÎ. [Bk. ZEYNEBÎ.]

ZAYN AL-'ÂBİDİN. [Bk. ALÎ.]

ZAYN AL-DİN. [Bk. ZEYN-ÜD-DİN.]

ZAYTÜN. [Bk. ZEYTİN.]

ZAYYÂNÎ. [Bk. ZEYYÂNÎ.]

ZAYYÂNİDES. [Bk. ZEYYÂNİLER.]

ZE. ZÂ, Arap alfabesinin 11. harfi olup, ebced hesabına göre değeri 7'dir. Arap alfabesindeki yazılışı bakımından gelişmesi için bk. mad. ARABİSTAN. levha I. Bu harf, ıslık gibi ses veren diş harflerine (: *al-hurûf al-asâliya*) dâhildir ve diğer Sâmi dillerindeki aynı sesin karşılığıdır. İngilizce ve Fransızca'daki *z* gibi telaffuz edilir. Bugünün konuşulan Arapça'sında *z*, klâsik dilin *z* ve *ḡ* gibi diğer seslerinin yerine de geçebilmektedir. İran ve Türkiye'de Arapça'daki *z* da, çok kere *z* telaffuz edilmektedir.

Bibliyografiya: W. Wright, *Comparative Grammar of the Semitic language* (Cambridge, 1890), s. 57; A. Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre* (Leyden, 1911), bk. *fihrist*; C. Brockelmann, *Grundriss der vergl. Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin, 1908), I, 128 v.d.; *ayn. mll.*, *Précis de Linguistique semitique* (trc. W. Marçais ve M. Cohen), s. 71; *LA*, VII, 167.

(A. J. WENSINCK.)

ZE'ÂMET. [Bk. ZE'ÂMET.]

ZE'ÂMET. ZE'ÂMET (A.), Türkçe'de zeâmet ve zîâmet biçimlerinde geçer. Bu kelime, *z'âm* kökünden isim hâlinde masdar olup, zaimlik, reislik ile Zâimin askerî timar [b.bk.]'ı mânalarına gelir. Bu kelimeden gelen ve çokluk şekli zu'amâ olan *zâ'im* ise, şu mânalarda kullanılmıştır: 1-Kefil ve zamin (*Kur'ân*, XII, 72; *Imru'l-Kays*, *Divân*); fıkhi eserler. 2-Sözcü, bir takım kimse-ler veya hayvanlar (mecaz yoluyla) adına konuşan kimse (*Rasâ'il ihvân al-Şafâ*, Kahire, 1928, II, 117 v.dd.). 3-Gayr-i müslim topluluğun reisi. Kalka-

şandı (*Şubḥ al-Aṣḡā*, IV, 194), zimmî patriklere de *Zu'amâ' ahl al-zimma* demektedir. 4-Kahire ve Bulak'ta polis ile bekçi âmir ve şefleri Arapça'da *vâlî*, Türkçe'de sü-başının müterâdifi (J. Deny, *Sommaire des archives turques du Cairo*, Kahire, 1930, s. 39, not 1-2) olup, bilhassa hristiyanların murâkabesi bunların elindeydi. 5-Mısır'da yüksek rütbeli subaylara ve bazı yabancı müslüman devlet başkanlarına verilen şeref unvânı (tafsilât için bk. Kalkaşandî, *ayn. esr.*, VI, 51). Germiyanlı Türk şehzâdesine *zâ'im al-cuyûş* denirdi (*ayn. esr.*, VIII, 13); *al-zâ'im al-Aḡam* tâbiri, en yüksek kademedeki imâm, hattâ bizzat halife için kullanılır. (*ayn. esr.*, IV, 444, 448). 6-Asrımızın ilk yarısında Mısır'da, eski Vafd partisi lideri Zağlûl için olduğu gibi, siyâsî parti liderleri için de kullanılırdı. 7-Türkçe'de, büyük bir ihtimâlle 1375'ten beri, senelik geliri en az 20.000 akçeyi bulan bir timara sâhip olan asker. Bu mânâ yukarıda zikredilen (nr. 5) mânanın muhtemelen inkişaf etmiş bir şekli olup basit bir timar sâhibinden ziyâde daha mühim bir lidere delâlet eder. Ancak daha büyük bir ihtimâlle bu, zâimin kazâ hakkı içinde, reâyâ veya köylü grupları ile hristiyanların büyük bir kısmını ilgilendiren mâlî mevzûâtın yer alması esâsına müstenittir. Kezâ bazı timar sâhiplerinin sü-başî rütbesinde olduklarını biliyoruz. Fakat şimdi sü-başî artık zâim olmakta ve elinde büyük timarlar bulundurmaktadır. Bunlar esas itibâriyle hristiyanlarla uğraşan zâbita âmirleri idi.

Biz burada daha ziyâde kelimenin yedinci numara yer alan mânası üzerinde duracağız. Henüz bir asır sonrasına, hicrî 881-883 (1476-1478) senelerine âit *Aydın mufasssal* (BA, *Tapu Defteri*, nr. 8-Timar-i Hamza Beg zâim-i Birgi)'nda, timardan farklı olarak kullanıldığı görülen ze'âmet XV. asra âit defterlerde ve bir dereceye kadar Kanûnî'nin saltanatı başlarında bir idâre bölümünü ifâde etmekte idi (Bu hususta Trabzon vilâyetinde, 892 [1487]'de yapılan ve BA'de *Mâliyeden müdevver* 828 numaralı defterin 61. sahifesine ve yine BA'de 52 numarada kayıtlı olup, baş tarafı eksik olduğu için tarihi bilinmeyen bir *Tapu defteri*'nin 522, 524, 528, 683 ve 696. sahifelerine bakılabilir).

Ancak, ze'âmetin zaman zaman hem dirlik, hem de mîntika mânasına geldiği Trabzon (BA, *Tapu Defteri*, nr. 53, yıl 921-933 = 1515-1530), Kütahya (BA, *Tapu Defteri*, nr. 45; 891-892 = 1486-1487), Hamid (BA, *Tapu Defteri*, nr. 30; 880=1475/1476) ve Işkodra (BA, *Tapu Defteri*, nr. 17; 892=1487) sancaklarına âit tapu defterlerinde müşâhede edilmektedir. Şu kadar var ki ze'âmet "ze'âmet benâm-i Sinân...." (BA, *Tapu Defteri*, s. 78) gibi ifâdelerde yer aldığı zaman dirlik mânasında; "ze'âmet-i yumrâ", (BA, *ayn. defter*, s. 6) tarzında kullanıldığı takdirde ise, coğ-râfî mânada bir mîntika karşılığıdır.

Timar sisteminde dirliklerin üç dilime ayrılması an'ane hâline gelmiş olup, bunlar arasında ze'âmet, dirliklerde orta dilimi teşkil eder. *Ali Çavuş Kanun-nâmesi*'ndeki "kâmil yirmi bin akçelik üzere veyahud daha ziyâde ile bir kimseye berat olmuş ola ona ze'âmet denilir... bir akçe eksik olsa ana... timar denilir. Zîrâ ze'âmet ekser haddi 100.000 ve akall-i kâmil 20.000'idir (s. 159) kaydından, ancak bu iki rakam arasında kalanlara ze'âmet denilebileceği açıkça anlaşılmaktadır. Bu sınırların dışında kalanlardan alttakine timar, üsttekine ise has denilir.

Beylerbeyilerin kendi tezkireleriyle tevcih ettikleri timarın 3.000-5.000 akçe arasına inhisar ettiği göz önünde tutulursa, ze'âmet için berâtın merkezden alınmasının mecburî olduğu açıkça anlaşılır.

Timarda olduğu gibi ze'âmetin de *kılıç* adı verilen bir kadro bölümü vardı. Ötüm, terakki veya becâişi gibi hallerde ze'âmet mahlûl kalırsa, *kılıç* denen kısmına dokunulmaz ve bu kısımdaki topraklar parçalanmazdı. *Kılıç*'in dışında kalan dirlik kısmına *hisse* adı verilir ve bunun gelirleri timar veya ze'âmetlere terakki yoluyla veya yeniden tevcih ile verilebilirdi. *Kılıç* payından *hisse* verilecek olursa, bunun tezkiresi reddolunurdu. Bu iş için ayrı bir ferman gerekip, buna *bozuntu* adı verilir.

İcmâl sayım defterlerinde ze'âmet kayıtları yanında rastlanan "an ze'âmet,, ibâreleri *hisse*'ye tekâbü'l edip, bu *hisse* sâhiplerinin asıl ze'âmetlerinin başka sancaklarda olduğuna delâlet eder.

Ze'âmetin nasıl elde edilebileceği hususunda kanun-nâmelerde herhangi bir sarâhat yoksa da, bunun, diğer sâhalarla olduğu gibi yararlık göstermekle mümkün olabileceği rahatlıkla düşünülebilir. Nitekim Aynî Ali Efendi, ze'âmeti elli binden ziyâde olanların sancak beyi olmaları hâlinde ikiye bölünmüş bir akçe aldıklarını da kaydeder (*Kavânîr-i Âli-Osmanî dar hûlâsa-i mezâmin-i daftar-i Divân*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1392, var. 9^b).

Umûmî olarak, zâimlerin bir kumanda salâhiyetine sâhip olup olmadıkları hususunda kat'i birşey söylenemez ise de, Rûnîli'deki zâimlerden, Vize (52.000 akçe), Yanbolu (53.400), Tanrıdağ (60.000), Ofçabolu (33.400), Selânik (61.300), Kocacık (40.000), Naldöken (52.000) yörük beyleri, bu bey sıfatları dolayısıyla, kumanda salâhiyetine sâhip bulunuyorlardı. Kavala kapudânı ile Voynuk beyinin de zâim pâyeli olduğunu biliyoruz. Anadolu'da ise, Aydın, Saruhan, Menteşe, Karesi, Biga, Bursa, Kocaeli, Sultanönü müsellemler beylerinin 50.200 akçe ile, Bolu, Kastamonu, Ankara, Çankırı müsellemler beylerinin 60.700 akçe, Hamid'in 65.400; Teke, Alâiye müsellemler beylerinin ise, 70.000'er akçe ile zâim oldukları görülüyor. Bunlara ilâveten Anadolu'nun çeşitli sancaklarındaki piyade gâh beyleri de değişik dirlik meblâğları ile, eyâletlerin, varsa, timar defterdarları ve defter kethudaları da zâim sayılmalıdır (Aynî Ali, *ayn. esr.*, var. 10-20).

Dirlik veya ulûfe tasarruf edebilen çavuş, müteferrika, kapıcı ve bâzı divân kâtipleri de dirlik tercih ettikleri takdirde zâim oluyorlardı. Buna mukabil ze'âmet sâhibi olup, uzun müddet hizmeti geçenlere mükâfat olarak Dergâh-ı Âli müteferrikalığının verildiği de görülmektedir (msl. bk. BA, Kepeci tasnifi, nr. 248, *Rûûs Defteri*, s. 151; 20. kânun II. 998=29. teşrin II. 1589). Ayrıca, talepte bulunan Tebrizli bir âyana, aynı zamanda hem Tebriz'de 50.000 akçe ile ze'âmet, hem de Dergâh-ı Âli müteferrikalığı tevcih edildiği de bilinmektedir (BA, *ayn. defter*, s. 142; 10. kânun I. 997=20. teşrin I. 1589).

Sancak beyleri ile beylerbeyilerin oğullarına ze'âmetler verilmesi de kânun icâbı idi. Sâbık Karaman beylerbeyi Behrâm Paşa'nın arzı ile Ma'arâ [b. bk.] beyi Mustafa Bey'in oğlu Mehmed'e ve vezir Nasûh Paşa'nın arzı ile Sâbık Karaman beylerbeyi Behrâm Paşa'nın oğlu Ahmed'e (BA, Kepeci tasnifi, nr. 256; *Rûûs Defteri*, s. 36) verilmesi ve Şam beylerbeyi Mahmud Paşa'nın oğullarından Mehmed ve Mustafa'ya "kanunları üzere ze'âmet,, tevcihi (BA, *Mâliyeden Müdevver*, nr. 18. 155; *Rûûs Defteri*, s. 43) bu meyanda zikredilebilir.

Ayrıca zâim olarak bir beylerbeyinin kitâbeti hizmetinde bulunan zâim Mehmed isimli bir kimseye, beylerbeyi İlyas Paşa'nın mektubu üzerine mahlûl olan Dergâh-ı Âli çavuşluğu verilmiştir (*ayn. defter*, s. 7; 19. safer 1010=19. ağustos 1601).

Zâimlerin, bâzan devlet gelirini arttırmalarından dolayı Dergâh-ı Âli çavuşluğuna getirildiklerini (BA, Kepeci tasnifi, nr. 249; *Rûûs Defteri*, s. 207), bâzan da yine bu geliri arttırmalarına karşılık (*ayn. defter*, s. 208), bâzı hallerde ise, mültezimin, devlet gelirini yükseltmesi takdirinde, kendisi için değil, başka bir şahıs için Dergâh-ı Âli çavuşluğu verilmesinin şart koşulduğuna da rastlanmaktadır (BA, Kepeci tasnifi, nr. 249; *Rûûs Defteri*, s. 105).

Babadan mahlûl kalan ze'âmet, oğullarına geçebilir. Bu durumda büyük oğula daha fazla pay verilmeyle beraber, diğer oğullarının hisselerinin de ze'âmet seviyesine yükseltiğe çalışıldığı dikkati çekmektedir (BA, Kepeci tasnifi, nr. 46; *Rûûs Defteri*, s. 47). Kılıç ise, bölünemediği için yalnız bir kişiye veriliyordu. Nitekim bu husus *Ali Çavuş kanun-nâmesi* (s. 162)'nde "bir kişiye bir kılıç hakkıdır,, denilmek sûretiyle belirtilmiştir.

Diğer dirlik sâhipleri gibi, zuemanın da asker beslemek mecburiyetinde olup, gelirlerinin her beş akçesi için bir cebelu beslemeleri gerekiyordu (Aynî Ali, *ayn. esr.*, var. 18^b).

Osmanlılarda ze'âmet, kentlerde inzibat ve güvenlikten mes'ul olan sü-başılık [bk. mad. SÜ-BASI] hizmeti mânasına geliyordu. Nitekim 9 cenâziyel-âhır 1001 (13 mart. 1593) târîhli bir vesikadan,

Bursa ze'âmetinin bir milyon elli bin akçeye satılmış olduğu, fakat yine de şehirde inzibatın te'min edilemediği öğrenilmektedir (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 5954; *Mukataa-i Tezâkir-i Bursa Defteri*, s. 3).

Böylece mâhiyet değiştiren ze'âmetin, daha sonraki yıllarda, eski itibarını kaybettiği de görülür. Aynı kişi üzerinde birkaç *kılıç*'in toplanması (BA, *mühimme*, nr. 115, s. 463; 1119=1707/1708) ve bunun tabii neticesi olarak da timar ve ze'âmet erbâbının buralarda oturmaması (*mühimme*, nr. 129, s. 54; 1131=1719) gibi haller XVIII. asırdan itibaren bu sistemin bozulmağa başladığını göstermektedir.

Bibliyografiya: Hamid Hadzibegic, "Rasprava Ali Causa iz Sofije o timarskoj organizaciji u XVII stoljetu, Glasnik (Sarajevu, 1947), s. 139-205; Ö. L. Barkan, h. 933-934 tarihli Bütçe cetveli ve ekleri, İktisat Fakültesi Mecmuası (1953/1954), XV, sayı, 1-4; bk. İA, mad. TİMAR; bk. EI, mad. ZE'ÂMET. (HALİL SAHİLLİOĞLU.)

ZEBÂNÎ (AL-ZABÂNÎ), Cehennem'de vazîfeli bir melek, Sevketmek, öte yapmak mânasına *z b n* kökünden gelen bu kelime, *Kur'an* (XCVI, 18)'da *al-zabânîyât* şeklinde, cemi hâlinde sâdece bir yerde geçer. Lûgatlerde müfredi için *zibniya* veya *zibnî*, *zabânî* ve *zâbin* olarak geçen bu kelime, inatçı, güçlü kuvvetli, çetin ile zâbita ve polis me'mûru mânalarına gelir. Bâzı dilciler kelimenin sâdece *al-zabânîyât*, şeklinin kullanıldığını söylerler.

Azab meleklerine *al-zabânîyât* denilmesinin sebebi, cehennemlikleri oraya sevk etmekle vazîfeli olmalarındandır. Diğer bâzı âyetlerde Cehennem'de görevli melekler için "*hazana*" denilmektedir (XXXIX, 71: Cennet'te görevli melekler için de aynı kelime kullanılır [XXIX, 73, XL, 49]). Başka bir âyet (XLIII, 77) ise, "*Mâlik*" kelimesi geçer; *Mâlik*, Cehennem'de vazîfeli meleklerin reisi olmalıdır. *al-Buhârî* (*Bad' al-halk*, s. 7)'nin naklettiği bir hadiste "ateşi tutuşturan (*hâzin al-nâr*) *Mâlik tir*" ifâdesi yer alır.

Muhaddis ve müfessirlerin naklettiğine göre, birgün Abû Cahil, Ka'be'de namaz kılmakta olan Peygamber'in yanından geçer, onu namaz kılmaktan alıkoymak isteyip tehdit eder. Peygamber de ona karşı koyar. Abû Cahil, "Beni ne ile tehdit ediyorsun? Pekâlâ bilirsin ki bu yörede taraftarı en çok olan biriyim,, der. Bunun üzerine "Peki, o, taraftarlarını çağır, biz de zebânîleri çağırırız" âyeti (XCVI, 17-18) iner.

Kur'an'da Cehennem'de vazîfeli meleklerin vasıfları hakkında iri gövdeli, haşin (*gûlâz*), güçlü kuvvetli, çetin (*şidâd*) ifâdeleri kullanılır, "Emrettiği konularda Allah'a karşı çıkmazlar, neye me'mur edilirlse, yerine getirirler" (LXVI, 6) denilir. Kötülüklerden sakındırma (*tarhibi*) unsurları ta-

şıyan bu ifâdeler, herkesin, yaptığı işlerin karşılığı olarak lâıyk olduğu cezâyâ mutlaka çarpılacağına, ilâhi adâletin yerini bulacağına işâret etmektedir. Ayrıca bu meleklerin sayılarının on dokuz olduğunu ve bu sayının da bir fitne (imtihan vesilesi veya şaşırtacak şey) kılındığı haber verilir (LXXIV, 30-31)." On dokuz'un gerçek bir sayı olduğu veya grup, sınıf, saf, reis (nakib) mânalarına geldiği noktası üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Bibliyografiya: Ahmed b. Hanbal, *al-Musnad* (Mısır, 1313), I, 256, 329; Abû Ubayd, *Macâz al-Kur'an* (nşr. M. Fuad Sezgin, Mısır, 1962), II, 304; İbn Kutayba, *Tafsîr garîb al-Kur'an* (nşr. Ahmed al-Şakr, Kahire, 1958), s. 533; İbn Manzûr, *LA* (Beyrut, 1968), XIII, 194; al-Zabîdî, *TA* (Mısır, 1306), IX, 244; al-Tabarî, *Câmî al-bayân* (Bulak, 1323), XXVIII, 107; XXIX, 100 v.d.; XXX, 164 v.d.; al-Zamâşârî, *al-Kaşşâf* (Beyrut, 1947), IV, 568, 650, 779; al-Râzî, *Mafâtih al-gayb* (İstanbul, 1307), VIII, 626; İbn Kaşîr, *al-Tafsîr* (Beyrut, 1966), VII, 59, 160, 327; al-Şavkânî, *Fath al-Kadir* (Mısır, 1351), V, 246, 457 v.d.

(BEKİR TOPALOĞLU.)

ZEBÂNİYE. [Bk. ZEBÂNÎ.]

ZEBİD. ZABİD, Yemen'in Tihâma bölgesinde eski bir şehir olup, Aden-Mekke yolu üzerinde bulunur. Zebid, Kızıldeniz'dan 25 km. içerdedir. Şehir, adını şimalinde akan Zebid suyundan almış olmalıdır. Eski ismi *al-Husayb* idi (başka rivâyetler için bk. İbn al-Mucâvir, *Şifa*, s. 70; Yâkût, *Mu'cam al-buldân*, III, 131). Deniz ve dağlar arasındaki mevkii, burasını zirâate elverişli bir hâle getirmiştir. Ayrıca yeraltı su seviyesinin yüksek olması, her tarafta kolayca kuyular açılmasını sağlamıştır. Nitekim bu kuyulardaki suyun yüksekliği, bâzan elle dokunulacak seviyeye gelirdi (İbn al-Mucâvir, *ayn. esr.*, s. 64). Zebid, su ihtiyacını şimalindeki Rima ve cenûbundaki Zebid vâdisinden de karşıları.

Zebid, Tihâma'nın diğer bölgelerine nazaran daha verimli bir arâziye sâhiptir. Özellikle hurmaları meşhurdur (İbn al-Mucâvir, *ayn. esr.*, s. 78 v.d.). Buranın hurmasına *fazîh* denilirdi. İbn al-Mucâvir (*ayn. esr.*, s. 80)'e göre Zebid'in 624 (1226) senesine âit hurma geliri 110.000 dinar olmuştur. Sayf al-İslâm Tuğtekin [b. bk.] Zebid'i alınca, kârın daha ziyâde üreticiye geçmesini sağlamıştır (*ayn. esr.*, göst. yer.).

Zebid'de, güzel kokulu çiçeklerin yanında, ilaç yapımında kullanılan müsekkkin bitkiler yetişir. Meyvaları arasında bilhassa kavun, muz ve üzümü meşhur idi (İbn al-Mucâvir, *ayn. esr.*, s. 87). Ayrıca Zebid işlenmiş deri ve kumaşları ile tanınmıştı.

Peygamber zamanında Zebid ve havâlisinin idâresi Hâlid b. Sa'îd b. al-Aş'a verildi (*al-Kâmil*, II, 336). Ebû Bekir zamanında ise, Zebid'de vâli, Abû Mûsâ al-Aş'arî idi (*al-Kâmil*, II, 421).

Emevîler devrinde, Zebid'de çıkan karışıklıklar, Abbâsî halifesi al-Amin b. Hârûn [b. bk.] zamanına kadar sürmüştür. Nihâyet Zebidîler aralarından bir hey'et seçip, Bagdad'a göndermiş, halife Amin, bunların en yaşısını kendilerine idâreci ve onu yaşça tâkibeden on kişiyi de velîahd tayin etmişti (İbn al-Mucâvir, *ayn. esr.*, s. 66). Zebidîler memleketlerine varınca Bagdad'a vergi göndermeye başlamış iseler de, Halife Amin öldürülüp, yerine Ma'mûn [b. bk.] geçince bundan vazgeçilmiştir (Şifa, göst. yer.).

199 (814)'da 'Ubayd Allâh b. Ziyâd başkanlığında gönderilen bir hey'et, halife Ma'mûn'dan af dilemişti. Ancak, 203 (818) senesinde Yemen'de çıkan isyân üzerine, Ma'mûn buraya bir ordu göndermiş ve şa'bân 204 (kânun II./şubat 819)'te Zebid işgâl edilmiştir. 205 (820)'te, İbn Ziyâd büyük hediyelerle Bagdad'a gidip, Ma'mûn'la görüşükten sonra, 1000'i Horasanlı olmak üzere, 1700 süvârî ile Zebid'e geri döndü (Şifa, s. 67). Böylece Zebid'de Banî Ziyâd idâresi başlamış oldu. İbn Ziyâd için, Şuhâr b. Ca'far büyük bir saray yaptırdı; çok gösterişli olan bu saray daha sonra yıktırıldı. Bu sarayın harâbesi, İbn al-Mucâvir (Şifa, s. 78)'in Zebid'i ziyâret edişine kadar (VII. [XIII.] asır başı) kalmıştır. İbn Ziyâd, açtırdığı kanallarla Zebid vâdisinden şehre su getirtti.

İbn Ziyâd'ın ölümünden sonra, sırasıyla oğlu İbrâhîm ve onun oğlu Ziyâd'ın saltanatı kısa sürdü ve ondan sonra da Abû'l-Cayş İshâk b. İbrâhîm ülkeye hâkim oldu (Şifa, s. 68). Banî Ziyâd hânedânının hâkimiyeti 203 sene kadar sürdü. Nitekim Banî Ziyâd'ın 204 (819)'te eline geçirdiği Zebid, 407 (1016)'de al-Nacâh hâkimiyeti altına girdi (Şifa, s. 71). Bu iki hânedan da Abbâsîlere tâbi olup, sünî idi. Şehir, geçici olarak şî'ilerin eline geçti; III. (IX) asrın sonunda Karmatilerden 'Alî b. al-Fazl tarafından yakıldı ve 379 (989)'da kısa bir süre için Banî Ya'fûr'dan 'Abd Allâh b. Kahtân tarafından zapt edildi. Bu zat, Fâtîmî halifelerine tâbi oldu; aynı şekilde dağlık bölgeden gelmiş bulunan Şulayhî'ler, Zebid'de Banî Nacâh hâkimiyetini, 452-481 tarihleri arasında kesintiye uğrattılar. Ancak sürekli olamadılar. Hâricî olan Mahdî'lerin araya girmelerinden sonra, Mısır'da Fâtîmîlerin halefi olan Selâhaddin Eyyûbî, kardeşi Tûrânşâh'ı buraya gönderdi; bu da 570 (1175 başları)'te Mahdî'lerden 'Abd al-Nabî'yi öldürttü (İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân*, I, 306; Tağribirdî, *al-Nucûm al-zâhira*, VI, 69). Karmatî olduğunu iddia eden 'Abd al-Nabî, zulmü ile tanınmış olup, babası için altın ve gümüşten bir türbe yaptırarak müslümanlara burasını tavaf etmelerini emretmişti (Şifa, s. 76).

İbn Kaşîr (*al-Bidâya ve'l-nihâya*, XII, 273 v.d.), Yemen'in fethine sebep olarak 'Abd al-Nabî'nin hilâfet iddiasında bulunuşunu gösteriyor. Rasûlî'ler âilesi de Tûrânşâh ile birlikte Yemen'e geldi (İ. S. Sırma, *Yemen Kit'asında Osmanlı Devleti'ne ve di-*

ğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, II).

576 (1160) yılında Tûrânşâh ölünce, Yemen'deki vâliler birbirine düştü. Selâhaddin, kardeşi Tuğtekin'i Yemen'e gönderdi. Tuğtekin, Aden'e kadar olan bütün toprakları Eyyûbî devleti'ne bağladık-tan sonra, Zebid'e yerleşti. Tuğtekin zamanında Zebid'e dört kapılı başka bir sur yapıldı. İbn al-Mucâvir (Şifa, s. 74), Zebid surlarında 109 burcun bulunduğunu, iki burcunun arasındaki mesâfenin 80 zirâ, şehrin çevresinin de 10.900 zirâ olduğunu kaydeder.

Eyyûbîlerden sonra, 626 (1229) senesinde Zebid, Rasûlî'lerin (Hazarâcî, *al-'Ukûd al-lu'la'iya*, I, 15 v.d.), daha sonra da Banî Tâhir ('Amiriya) devletinin eline geçti. Banî Tâhir devletinin başında bulunan Sultân 'Amir, Tihâma'nın bütünü, Zebid, Lâhic ve Aden'i ele geçirdi.

XVI. asrın başlarından itibaren, Portekiz Devleti'nin Yemen'deki harekâtını önlemek için Memlûk sultanı Kansû Gavrî [b. bk.] kuvvet göndermiş, ancak, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi üzerine, kendi âkibetinden korkan Memlûk kumandanı İskender, Osmanlı pâdişâhına tâbi olduğunu bildirip, onun adına San'a'da hutbe okuttuktan sonra, Zebid'e gelmiştir (*Tarih-i Yemen ve San'a*, I, 40). Bu sırada Zebid'de Amir Ramazân-i Rûmî adında biri bulunuyordu. Burada bulunan Çerkesler, İskender'i kendilerine emir seçtiler. Yavuz Sultan Selim de Emir İskender'i bütün Yemen'e hâkim ve serdâr olarak tayin etti (*Ahbâr al-Yamânî*, var. 15b; *Tarih-i Yemen ve San'a*, I, 41). Bu şekilde Zebid Osmanlı Devleti'nin idâresine girdi.

1045 (1632) senesine kadar Osmanlı idâresinde kalan Yemen, Osmanlı vâlilerinin beceriksizliği yüzünden (Muştafa Salim, *al-Fath al-'Osmânî al-avval li'l-Yaman*, s. 338) Zaydî imamlarının idâresine terk edildi. Burasının Osmanlı Devleti tarafından 1849 senesinde ikinci kez alınmasıyla [bk. mad. YEMEN], Zebid tekrar Osmanlı idâresine geçti ve Yemen Türkler tarafından tamamen terk edilinceye kadar, Osmanlı idâresinde kaldı. Zebid, bugün Şimâlî Yemen'in önemli şehirlerinden biridir.

Zebid'de Zabidî nisbesini taşıyan bir çok âlim yetişmiştir (bk. Brockelmann, *GAL, Suppl*, III, *fihrist*, mad. ZABİDİ.).

Bibliyografya: 'Abd Allâh b. Şalâh, *al-Futuhât al-Murâdiyya fi'l-cihât al-Yamânîya*, el-yazm., Atif Efendi Kütüp., nr. 1912; 'Abd al-Mu'min b. 'Alî, *Mir'ât al-Yaman*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 6129; Ahmed Raşid, *Tarih-i Yemen ve San'a* (İstanbul, 1291); Ahmed Ziyâ, *Mufasssal Yemen Coğrafyası*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4254; Âlî, *Ahbâr al-Yamânî* (Kuţb al-Dîn Makki'nin *Barğ al-Yamânî fi fath al-'Osmânî* adlı eserinin ilâveli tercümesi) el-yazm., Hamidiye Kütüp., nr. 886; A. Sünnî, *Yemen yolunda*, İstanbul, 1325;

Atif Paşa, *Yemen Tarihi*, İstanbul, 1326; yazarı meçhul, *Câmî' al-mutûn fi ahbâr al-Yaman al-maymûn*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. AY 5909; Albert Deflers, *Voyage au Yemen; Journal d'une excursion botanique* (Paris, 1889); As'ad Câbir b. 'Osmân Râğib, *Yaman*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 4250; Muhammed Hamidullah, *Macmû'a al-vaş'â'ih al-siyâsiya* (Beyrut, 1969); İbn al-Aşîr, *al-Kâmil fi'l-târih* (Beyrut, 1960); İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân* (Beyrut, 1968); İbn Hişâm, *al-Sira* (Kahire, 1955); İbn Kaşîr, *al-Bidâya ve'l-nihâya* (Beyrut, 1966); İbn al-Mucâvir, *Tarih al-Mustabîr* (Şifat bilâd al-Yaman), Leiden, 1954; Muhammed 'Abd al-Mu'tî al-İshâkî, *Tarih al-İshâkî* (Kahire, 1303); Kuţb al-Dîn Makki, *al-Barğ al-Yamânî fi fath al-'Osmânî* (Riyâd, 1967); Eric Macro, *Yemen and the Western World since 1571* (London, 1968); Makrizî, *Kitâb al-sulûh li ma'rîfat duval al-Mulûk* (Kahire, 1970); Muştafa Salim, *al-Fath al-'Osmânî al-avval li'l-Yaman* (Kahire, 1974); Rumûzî, *Tarih-i feth-i Yemen*; el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 6045; Rüşdî, *Yemen Hâtırası* (İstanbul, 1325); İhsan Süreyya Sırma, *Yemen Kit'asında Osmanlı Devleti'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* (Ankara, 1977), II; ayn. mll., *Osmanlı Devletinin yıkılışında Yemen isyanları* (İstanbul, 1980); İbn Tağribirdî, *al-Nucûm al-zâhira fi mulûk Mişr va'l Kâhira* (Kahire, ts.); Yakût al-Hamavî, *Mu'cam al-buldân* (Beyrut, 1957); *Yemen Salnâmeleri*; Zabidî, *Kurât al-'uyûn fi ahbâr al-Yaman al-maymûn*, el-yazm., Millet Kütüp., nr. 2372; ayrıca bk. mad. YEMEN. (İHSAN SÜREYYA SIRMA.)

ZEBÛR. ZABÛR. Dâvud Peygamber'e nâzil olan kitab. *Fa'ul* veznindeki bu kelime (cem'i *zubbûr*), bir cins isim olarak kitab ve mektup mânasına gelmekte ve aynı anlama gelen *zibr* (çoğulu *zubbûr*) ile birlikte, birçok mânaları yanında, yazı yazmak anlamı da veren *z-b-r* kökünden istikak etmiş bulunmaktadır. Nitekim aynı kökten, *mif'al* vezninden gelen *mizmar* da kalem demektir.

Zebûr, umûmî şekilde kitab anlamında Câhiliye devri şâirleri tarafından da (msl. 'İmru'ul, *Kays*'in bir istimâli için bk. *Tafsîr al-Tabarî*, VII, 451 v.d.) kullanılmış görülmektedir. Bunun çoğul şekli olan *zubbûr*'un, biraz daha husûsî bir şekilde *shuhûf* veya ilâhî kitaplar anlamında istimâline, biri (bk. *Kur'ân*, III, 184) dışında, daha ziyâde Mekki sûrelerde (XVI, 44; XXVI, 196; XXXV, 25; LIV, 43, 52) rastlanılmaktadır.

Zebûr'un anlaşılması güç ilâhî bir kitap anlamına geldiği de rivâyet edilir. Diğer bir rivâyete göre ise, o, içinde sâdece hikmet ve vecizeler bulunan kitap mânasına gelmekte ve bu şekliyle, Dâvud Peygamber'e vahyolunan ve içinde şer'i herhangi bir hüküm yeralmayan kitaba isim olmaktadır

(bk. al-Cavharî, *al-Şihâh*, II, 667; nşr. al-Sayyid Hasan Şarbatlı al-Firûzâbâdî, *al-Kâmus al-muht*, II, 37; trc. 'Okyanûs, II, 352; *TA*, Kuveyt, 1392=1972, XI, 400).

Kur'ân'da iki yerde, Zebûr'un Dâvud Peygamber'e verildiği zikredilir. Medine devrine âit olan *Nisâ Sûresi* (*Kur'ân*, IV, 163)'nde, kendisine vahy gelen peygamberler belirtildikten sonra, Dâvud Peygamber'e de Zebûr'un vahy olunduğu ifade ediliyor. al-Tabarî, bu âyetin nüzûl sebebi olarak, bazı Yahudilerin, Peygamber'e karşı: "Allah, Mûsâ'dan sonra kimseye kitap indirmemiştir,, şeklindeki iddialarını zikretmekte (al-Tabarî ayrıca, Yahudilerin mezkûr iddialarının, *Kur'ân*'ın diğer bir âyetinin [VI, 91] nüzûl sebebi olduğunu da söyler) ve âyette geçen Zebûr kelimesinin okunuşunda ihtilâfa düşüldüğünü kaydetmektedir. Buna göre bütün kârî'ler kelimeyi yazıldığı şekliyle vermemektedirler. Kûfeli tek bir kârî (Fâhr al-Dîn al-Râzî, bunun *Hamza* olduğunu söyler: *Mafâtih al-ğayb*, III, 508) ise, *zubbûr* diye okumuştur. Bu durumda kelime, yazı anlamına gelen *Zebr*'in çoğulu olmakta ve âyet "Dâvud'a yazılı sahafeler verdik,, şeklinde te'vil edilmektedir.

al-Tabarî, kârî'nin adını vermeden yaygın olan ilk kırâatin doğru olduğunu kayd ve Araplar ile diğer kavimlerin de, Dâvud Peygamber'in kitabını, "Zebûr,, şekliyle bildiklerini ilâve eder (*Tafsîr al-Tabarî*, IX, 401). al-Kurtubî ise, kârî'nin adını *Hamza* (hk. bk. *GAS*, I, 9) olarak kaydetmekte ve ayrıca 150 sûreden müteşekkil olduğunu söylediği Zebûr'un, içinde şer'i bir hüküm, *helâl* veya *haram*'a dâir hiçbir bilgi bulunmayan sâdece hikmet ve mev'izelerden müteşekkil bir kitap olduğunu ilâve etmektedir (*Tafsîr al-Kurtubî*, VI, 17). O, Zebûr hakkındaki bu kanâatini, farklı bir şekilde, Dâvud Peygamber'e verilisini ifade eden diğer bir âyeti (*Kur'ân*, XVII, 55) şerh ederken de zikretmektedir. İlkinden farklı olarak burada Zebûr'un, *duâ*, *tahmîd* ve *temcîd* olduğu ilâve edilir (*Tafsîr al-Kurtubî*, X, 278).

Ayrıca, Mekke devrine âit olan *al-Anbiyâ* sûresinin 105. âyetinde, yeryüzüne sâlih kulların vâris olacağına, *Tevrat*'ta olduğu gibi, eski Zebûr nüshalarında da yazılı olduğu bildirilmektedir (ayrıca bk. *Tafsîr al-Kurtubî*, XI, 349) ve bu husus, mevcut Zebûr'da da (XXXVII, 29) görülmektedir.

Zebûr'un ilâhî bir kitap oluşu, müslümanların oldukça erken bir tarihten beri onunla ilgilenmelerine de sebep olmuş görülmüyor. Nitekim B. Violet, Şam'da Zebûr'dan bir parçanın (LXXXVII, 20-31-51-61) h. II. (m. VIII.) asra âit Grek harfleriyle yazılmış Arapça bir tercümesini bulmuştur (bk. *Ein Zweisprachiges Psalmfragment, aus Damaskus*, Berlin, 1902). al-Kindî ve İbn Kutayba (ölm. 276=889) gibi Arap filozof ve edipleri de,

eserlerinde muhtelif vesilelerle Zebûr'dan nakillerde bulunurlar.

Zebûr, muhtelif şekillerde dinlerle ilgilenmiş Arap ediplerinde ilgisini çekmiştir. Aynı zamanda büyük bir tabib olan, Nastûrî asıllı 'Alî b. Rabbân al-Tabarî (hk. bk. GAS, III), din ve devlete dâir eserinde, Süryanca tercümesine sâhib olduğu Zebûr'a da müstakil bir yer ayrılmaktadır. İslâmî edebiyatın çok yönlü âlimlerinden biri bulunan, coğrafya ve tarih ile olduğu kadar, ilâhiyat ile de meşgul olan al-Mas'ûdî (ölm. 345=956; hk. bk. GAS, I, 332-336), içlerinde Zebûr'un da yer aldığı Tevrat'ın Arapça'ya tercümelerini zikreder (K. al-Tanbih va'l-İsrâf, s. 112). V. (XI.) asırdan Hafis b. al-Birr al-Küfî'nin yapmış olduğu manzum bir Zebûr tercümesi, bugün elimizdedir. Burada Tevrat'ın diğer kitapları gibi, Zebûr hakkında da tenkidî görüşler ileri sürmüş olan İbn Hazm (ölm. 456=1064)'ı hatırlatmak gerekir. Mukaddes kitaplar hakkında geniş bilgisiyle tanınan Endülüslü bu âlim, dinler tarihine dâir meşhur eseri al-Fîşâl fi'l-milal va'l-aḥvâl va'l-nihâl'inde, I, XLIV, CVII, LXXXVI, LXXVII, LXXXI, LXXXVIII ve LXI. Mizmar'ların muhtevâlarının bazı kısımlarını, tarihi ve dinî nokta-i nazar-dan ele alarak şiddetle tenkid eder (I, 205 v.dd., Beyrut, 1395/1975).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (AHMED SUBHI FURAT.)

ZEFÂR. ZAFÂR. I. Cenûbî Yemen'de, Yarım'ın takriben 17 km. cenûb-i garbisinde, bugün için mühim olmayan bir köyün yakınındaki harâbelerden ibâret olup, kadim çağda Himyer İmparatorluğu'nun merkezi olarak tanınmıştı (Zafârî de denmiştir; bk. Yâkût, Muḥcam, I, 196; III, 576; Cenûbî Arabistan kitâbelerinde Zafâr kelimesinin kökü ḡ-ḡ (f)-r olup, Habeşî dilinde ise, Şafâr olarak geçer).

Bu kiral şehir, çok önceden Plinius tarafından zikredilmiştir. Natur. Hist., VI, 104'te regia sapphar, Periplus mar.'da Eryther, 23. paragrafta da μῆτροπόλις Σαφάρ adı altında geçer. Burada Himyer ve Sâbiî Kralı Xaqi βαῖλ (Kariba'il) yaşıyordu. Seba kiralına halef olan bu hânedan, M. ö. II. asrın sonlarından itibaren "Sabâ" ve Zû Raydân kiralı, diye cenûb-i Arabistan'da hâkimiyetlerini sürdürüyorlardı. Périplus'un bu müşâhedesine göre, Sâbiiler' Himyer kiralına tâbi olup, daha Plinius'un kaynakları zamanında bir Himyer krallığı mevcut idi.

Grek ve Roma yazılı malzemeleri arasında olup, başkent Zafâr'a âit olan vesika, Batlamyus'ta bulunur (VI, 7, 41; VIII, 22, 16). Bu vesikada, Zafâr, mes'ûd Arabistan (Yemen'in iç bölgesi)'da bulunan şehirlerin listesi arasındaki Σαφάρ (halk arasında Σαφάρου) μῆτροπόλις kelimesi Périplus'un kullandığı istilâhların aynıdır. Batlamyus'ta,

el-yazmalarında tûl dâiresi için verilen 78° ve 80° rakamlarından birincisi tercih edilir. al-Hamdânî (Şifa Cazîrat al-'Arab, nşr. D. H. Müller, Leyden, 1884, s. 28) de bunu vermektedir. Halbuki o, İhlîl (D. H. Müller, Die Burgen und Schlösser Südarabien, SB Ak. Wien, 1879, XCIV, 477)'de 77 rakamını kaydetmektedir. Yemen'in kıyı şehri Moḥâ için, Batlamyus'da tûl dâiresi olan 87° 30' (farklı şekilleri 88° 10' ve 88° 30'), arz dâiresi olarak da Zafâr'la aynı 14° rakamını verdiği için, E. Glaser (Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, Berlin, 1890, II, 180) Σαφάρ'ın arz dâiresindeki bu farklı şeklin Batlamyus sonrasındaki bir müstensih'in bir hatâsından ibâret olduğu açıktır. Zîrâ müstensih, Yemen'deki Zafâr ile, bu arada Moḥâ'nın yakınındaki inkişaf eden Şarkî Zafâr'ı birbirine karıştırmıştır. Bu faraziye Glaser'in, Moḥâ (bk. no: 3)'nın coğrafi mevkii konusunda yaptığı bir hatâya dayanmaktadır. Moḥâ'daki tûl dâiresi hakkında Batlamyus'tan yapılan nakil, istinsahta, -rakamında- bir yanlışlık olmalıdır. Glaser'in Batlamyus tarafından zikredilen başkent, o sıralarda çok dar sınırlar içinde sıkışmış olan Himyer'lere değil sâdece Sâbiilere âit olabileceği ve Batlamyus zamanındaki (ayn. esr., 240, 242) yıkılıştan dört asır geçmiş olan Mârib'in, Seba ve Raydân kiralı devrinde daha çok başkent olacağı şeklindeki düşünceleri (ayn. esr., 240 v.dd.), onun Himyer İmparatorluğu'nun gelişmesinin kronolojisi hakkında sâhip olduğu peşin hükümlülüğünün neticesi olup, bu görüşler, yukarıda zikredilen klasik devrin müşâhedeleriyle tezat teşkil etmektedir. Bunlar, kitâbelerin şehâdeti ile çok kolay bağdaştırılabilen müşâhedelerdir [bk. mad. MÂRİB].

Batlamyus'a göre (VI, 7, 25), Himyerlerin civârında yaşayan Σαφάρται'ler (el-yazmalarının çoğunda Ταφάρται şeklinde geçer) şehrin ve civârının sâkinleri olduklarına göre, hüküm süren kabileyi teşkil ediyorlardı. Zafâr, Arap kaynaklarında meselâ İdrîsî'de kabile adı olarak değil, bölge adı olarak geçer (Sprenger, Die alte Geographie Arabiens, Bern, 1875, s. 311). Périplus'de zikri geçen Moḥâ limanının şarka doğru giden transit yolundan bir kol, Yarım ve Zafâr'a ayrılır. Bu saltanat şehrinin, ticarî seyrüseferde bir rol oynadığı kolayca anlaşılır (Batlamyus haritasındaki yollar için bk. Sprenger, ayn. esr., s. 183 v.d.).

İşte, Philostorgius (V. asrın ilk yarısı)'un Hist. eccl., III, 4'te Himyerlerin Constantius II. (337-361; krş. Nicephorus Callistus, IX, 18; aynı baskı) zamanında, 354-355 yılları dolaylarında hristiyanlığa girdiklerine, daha sonraları piskopos olan Théophilus'un, Constantius'un ısrarı ile, Himyer kiralından, Τάφαρον, Aden ve Hüzmüz'de hristiyan kiliselerinin yapılmasına dâir verilen bilgiler, bu Zafâr'a âittir. Bu kesin ifâdelerin aksine Glaser (ayn. esr., s. 181), Τάφαρον'un bir Himyer şehri

mânasında değil, bir kıyı şehri (no: 2) mânasında anlamıştır. Aynı görüş, daha önce Ritter (Erdkunde, Berlin, 1846, VIII/xii, 65)'de vardır. Ancak Philostorgius'un yanlış bilgi aldığına hiç bir şekilde ihtimal verilemez. Kaldı ki, bir kilisenin imparatorluğun başkentinde yapılması daha tabiidir. C. W. Bury (Arabia infelix, London, 1915, s. 10)'nin Zafâr'ı, Yarım'la bir sayması hatâlıdır. Himyerilerin hristiyanlaştırılmasını Théodorus Anagnostes (II, 58; krş. Nicephore, XVI, 37), Anastasius'un saltanatı (491-518) devrine âit gösterir. Uydurma bir eserle altıncı asrın ortalarına doğru, Zafâr piskoposu olan Gregentius'un adı arasında bağlantı kurulur. Ammien Marcellinus (IV. asrın sonu = XII)'e göre Zafâr, Trapharon (II, 6)'dur. Himyer'i, Omeritia diye adlandıran coğrafyacı Ravennas, Trapharon'u Taфра olarak gösterir. Nihâyet gramerci olarak sâdece ısının şekilleriyle uğraşan Stephanus Byzantinus'ta bu kelime Τά[ρ]φαρα şeklinde geçer.

IV. asrın ortalarına doğru Habeşlerden Aksumiler, Himyer İmparatorluğu'nu hâkimiyetleri altına aldılar. Fakat aynı asrın son çeyreğinde, yerli kiralılar tekrar iktidârı ellerine geçirdiler. Bundan dolayı Philostorgius tarafından zikredilen hristiyan dostu Zafâr hükümdârı (525 yılındaki Sumayfa gibi) Aksumilerin tâyin ettiği bir vâli (gereklî değişikliklerle Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika, Munich, 1895, s. 166) idi veya daha 356 yılından kısa bir süre önceye âit bir kitâbeye göre, sâhipleri olarak Aksumilerin zikredildiği [bk. I A, mad. SEBA] ülkenin, tekrar ele geçirilmesi faaliyeti, daha 355'lerde Himyeriler tarafından başarılı bir şekilde başlatılmıştı. Habeşler ancak 525 civarlarında Himyerlerden hâkimiyeti ele geçirdiler ise de, 570'lerde İranlılar tarafından devrildiler. O zamana kadar, Zafâr Cenûbî Arabistan'ın başkenti idi. İranlıların San'â'daki son vâlisi de, 628 yılında islâm dinini kabûl etti.

İbn Hurdâzbih (s. 145; Mas'ûdî, Murûc, III, 178; Yâkût, III, 577; II, 722)'e göre, Zafâr kapısında şu kitâbe bulunuyordu: "Zafâr hâkimiyeti kimde idi?". "Mükemmel olan Himyerilerde,; "Sonra kim buranın sâhibi oldu?", "Kötü Habeşler,; "Peki sonra?", "Asil İranlılar,; "Bunlar kimlere karşı yenildiler?", "Tüccar Kureyşlilere,; "Bundan sonra Zafâr'da hâkimiyet kimin olacak?", "Tekrar Himyerlilerin". Burada Cenûbî Arabistan'daki iktidar değişikliğinin tarihi, oldukça iyi bir şekilde anlatılmış oluyor. Zafâr'ın, Himyer kralının merkezi olduğu hakkında, Yunan ve Roma müellifleri ile Arap coğrafyacı, tarih ve lügatçilerinin verdikleri bilgiler birbirini tutmaktadır. Meselâ, İbn Hurdâzbih, VI, 140; al-Mas'ûdî, III, 177; Cavharî, bk. bu mad.; Yâkût, III, 577 (şâir zikredilişinde 812); Kâmus, bk. bu mad.; T A, III, 370; Cihânnümâ. Melik Raydân'ın Zafâr'daki

sarayı, İbn Hurdâzbih, s. 140 (Ahlwardt, The Divans, 206, 32); al-Hamdânî, İhlîl, s. 410 ve 414; (As'ad Tubba' mısraında), al-Bakrî; Muḥcam, bk. bu mad.; Yâkût, II, 885; III, 422 (D. H. Müller tarafından, İhlîl, s. 410'da zikredilen Zaydan, Raydân olarak düzeltilmiştir [krş. Ritter, XII, 258'de, al-İdrîsî'ye göre aynı imlâ]; bk. Glaser'in aşağıda, kitâbedeki Raydân'ın açıklaması) zikredilmiştir. al-İdrîsî (nşr. Jaubert, Paris, 1836, I, 148 v.d.), Zafâr'ın Yemen'in en önemli ve en meşhur şehirlerinden biri olduğunu kaydetmektedir. İdrîsî'nin kaydına göre, burası Yahşib bölgesinde bulunmakta olup, Zafâr adıyla da anılır. al-Mukaddasî, BGA, III, 70 (53), Yemen'in iki bölgesi olan Tihâma ve Nacd'den söz ederken, Nacd'in şehirleri arasında Yahşib'i de zikretmektedir. Sprenger (Die Post und Reiserouten des Orients, bk. Abh. f. d. Kunde des Morgenl., III, 3, Leipzig, 1864, s. 109), Yahşib'in Zafâr olduğunu sanmıştı. Aynı zamanda H. C. Kay (Yaman, Its early mediæval History, London, 1892, s. 246 ve haritasında) 'in yanlış olarak Yahşib şeklinde yazmış olmakla birlikte, aynı iddiayı ileri sürmesi de iknâ edici değildir. Yahşib (Yahşub) Miḥlâf'ın adıdır (al-İdrîsî'den başka ayrıca krş. Yâkût, II, 885, ki Raydân sarayının da bu Miḥlâf'ta olduğunu belirttikten sonra, daha kesin olarak Raydân'ın Zafâr'da olduğunu söylemektedir. İhlîl'de As'ad Tubba'ya âit mısralara göre de [s. 444] Zafâr, Raydân kabilesinin kalesiyle birlikte Yahşib ovasında bulunuyordu). İhlîl'e göre (s. 410), Zafâr, Hâkl (yayla) Yahşib adıyla bilinmekteydi. Yâkût, (IV, 436), Zafâr yakınlarındaki Yahşib al-'Ulv'dan söz etmektedir. Sprenger (ayn. esr.) 'in İbn Hurdâzbih'e dayanarak ileri sürdüğü "Yahşib, şehrin, Zafâr ise, içinde kralın oturduğu sarayın adıdır,, (Postrouten, göst. yer., s. 147) şeklindeki iddiası doğru değildir. Bunun mânası daha ziyâde şöyledir: Yahşib içinde, Zafâr şehri ile onun Raydân sarayı bulunur.

al-İdrîsî'ye göre, bu saray vaktiyle, eski başkent in orada bulunan kalıntısıydı. al-İdrîsî, eski krallığa âit başka izlerden de bahseder. Tabarî (nşr. de Goeje, I, 526)'de Zafâr'ın kuruluşu, Himyer kralı zamanında gösterilir. al-Hamdânî, İhlîl (ayn. yer., s. 412)'de Zafâr'ın, Suḥtiyûn (Mankas) şehri yakınındaki (bir dağın yamacındaki mevkiini tasvir eder) bugün hâlâ Zafâr'ın yakınında Mankat köyünde, Seetzen tarafından bulunan Himyerî kitâbeleriyle birlikte harâbeler vardır (bk. D. H. Müller, ayn. esr., s. 370). al-Hamdânî (s. 414) buradaki Zafâr'ın kitâbelerinden bahseden 'Amr b. Tubba' ve 'Alkama'nın Zafâr'ı öven mısra'larını zikreder. Şifa (s. 203)'da da Yemen'in, içinde eski saraylar bulunan meşhur şehirlerini sayarken Zafâr'a da yer verilir. Batlamyus'daki tûl derecelerini, şarklı astronomi bilginlerinin tûl derecelerine döndürmeye misâl olmak üzere-

re, Zafâr'ın mevkîini mütalaa (ayn. esr., s. 27) eder ve her ikisinin de aynı tül derecesinde (bk. s. 28 ve 44; aynı konu için s. 45) bulunan bu şehir ile San'a'nın Batlamyus'taki mevkîlerinden ve Zafâr'ın San'a'nın cenûbunda üç günlük mesâfede bulunduğundan bahseder (bu Niebuhr'un, Zafâr'ın, San'a'nın 1° 12' cenûbunda olduğu hakkında verdiği bilgiye uymaktadır), Şifa s. 201'de de, coğrafi bakımdan Yâkût'a uygun bir şekilde Zafâr'ın, San'a ile komşu olduğundan başka açık bir şey söylenmez (bk. Yâkût, III, 527'de Zafâr'ın San'a'nın aynı olduğunu kaydeder. bk. Kâmûs, mad. Zafâr; krş. Cavharî, bk. mad. Zafâr; T A, III, 370). Yâkût'un bu görüşü ile ilgili (III, 422) olarak, D. H. Müller (Burgen, s. 369, nr. 3), Zafâr ile San'a'nın birbirine karıştırıldığını kabul etmektedir. Himyerî kırıllarının tarih ve seçerisinde, Tubba' lara dâir Arap rivâyetinin büyük kısmı tarihî gerçeğe uymaz.

Yâkût, Mu'cam (krş. III, 577)'da, bu Zafâr'la, aynı isimdeki (nr. 4) sâhil şehrini birbirinden ayırmaktadır. Muştari'k'de ise, bu ayırım belirtilmemiştir. Son zamanların bâzı müellifleri gibi, Arap müellifleri de bu iki şehri birbiriyle karıştırmışlardır. Niebuhr (Beschreibung von Arabien, Kopenhagen, 1772, s. 236) ve Ritter (ayn. esr., s. 254), bundan şikâyet ederlerse de, bunlardan ikincisi, aynı hatayı işler (meselâ bk. s. 65 ve 253). Abu'l-Fidâ, her iki şehri birbirine karıştıran tasvirinde (başka durumlar için bk. nr. 4), Zafâr'ın sâdece Yemen'de olduğunu zikreder; geri kalan bütün ifâdeleri sâhil şehrine âittir.

al-Hamdânî (İklîl, s. 416, çeşitli görüşlerle), al-Bakrî (ayn. esr., s. 464) ve Yâkût (III, 577), "Kim Zafâr'a gelirse, Himyerleri anmalıdır". Veya "Zafâr Himyerîlerindir," deyimini açıklamak için bilhassa Himyerî diline uygun bir misâl verirler. Araplar, yaşlı, ortanca ve küçük Himyerî arasında fark gözetirler. Yâni orta ve dar mânâda Himyerîler diye ayırım yapmakta çok titiz davranırlar (Sprenger, Geographie, s. 72 v.d.). Dar mânâsı dışında, bir Himyerî lehçesinden söz edilemez (Bâzı özellikler için bk. Sprenger, s. 74). X. asırda, saf Himyerîce San'a'nın garbı ile Yarım ve Zafâr'ı da içine alıp, Hâkl Kitâb'a kadar uzanan Zamâr'ın cenûbundaki bölgelerde konuşulur (Himyerîlerin yerleştiği bölgelerle ilgili metinler için bk. Sprenger, Das Leben... des Mohammad, Berlin, 1865, III, 438). Fresnel'e göre, Himyerîce ve civar bölgelerin karışmış olan diline, daha önceleri yanlış olarak Ehkilî denmiştir; aynı isimlendirme, yanlış olarak ve bir fark gözetmeksizin, Mahri ve Karâ (Hakili) veya Glaser tarafından Şehrât denen dile de uygulanmıştır. Himyerî kitâbelerinin eski dili, Cenûb-i Arabistan kitâbelerinin ikinci büyük grubu olan Mina yâni Mean dilinden çok Saba' diline yakındır.

Bu saf iki Himyer bölgesi, verimli ve zirâate çok

elverişlidir. Zafâr arâzisinde oldukça değerli bir taş bol miktarda çıkar. al-Hamdânî, İklîl (s. 415)'de Zafâr'ın damarlı akik taşından (şâirlerin bu konudaki şiirlerini zikrederek) bahseder. Ayrıca bk. Cavharî; Yâkût (III, 577); L A (VI, 192); Kâmûs; Tâc (ayn. yer., caza' kelimesinin mânâsı için krş. Lane, mad. Caza' ve Sprenger, ayn. esr., s. 62).

Habeşiler tarafından son defa alınışından-ki bu hâdise Martyrium Arethae'da çok tefferruatlı bir şekilde anlatılmaktadır- ve Cenûb-i Arabistan kırıllığının yok olmasından bilhassa islâmı kabûlden sonra, bu ülkenin merkezi ve kırılların oturduğu yer olan Zafâr, yavaş yavaş çökmeye başladı. Zafâr'ın ana yollardan sapa oluşunun da, bu çöküşü hazırlayan âmillerden biri olduğu ilâve edilmelidir. Zafâr, Yemen'in daha sonraki tarihinde, arâzisinin dağlık oluşu sebebiyle, askeri tatbikatlar dışında, herhangi bir rol oynamamıştır. Meselâ, Ziyâdî hânedânının yok olması (409=1018) ve Nacâh'in, Zebid'i alıp (İklîl, 412) kiral unvânını kazanmasından sonra, o devrin vâilleri, dağlık bölgelerdeki müstahkem mevkîlerinde tutunabildiler (Umâra al-Hakâmî, Ta'rih al-Yaman, nşr. Kay, ayn. yer., s. 12). Aynı şekilde Kay (s. 246)'ın Yahşib yakınındaki Nakîl Şaid olarak açıkladığı, muhtemelen Zafâr civârındaki Nakîl Sumâra'dır.

Zamanımız kâşifleri tarafından verilen bilgiler, müslüman müelliflerin ifâdelerine uymaktadır (krş. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Kopenhagen, 1772, s. 94, 236, 290; ayn. mll., Beschreibung von Arabien, I, 400; bk. E I, mad. SABA'; D. H. Müller, Sabäische Denkmäler, Viyana, 1883, s. 85, levha [kitabe] VI; W. Harris, A Journay through the Yaman, Edinburg-London, s. 25; Glaser, Die Abessinier, s. 58, 100, 116; ayn. mll., M V A G, 1897, VI, 41; ayn. mll., Skizzen, II, 241; Nielsen, Handbuch der altarabischen Altertumskunde, Kopenhagen-Paris-London, 1927, s. 21, 88; Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients, Munich, 1926, s. 656, 711; Osiander, Z D M G, XIX, 1865, 180; C I S, IV/1, nr. 312).

2. San'a'nın cenûb-i garbîsindeki harâbeler. T A (III, 370), Şagani'ye dayanarak, aynı isimdeki iki şehir yanında (bk. nr. 4), biri San'a'nın şimalinde, diğeri cenûbunda olan Zafâr adında iki saraydan bahsetmektedir.

3. San'a'nın şimal-i garbîsinden 20 mil kadar, Kevkebân yakınında tahkim edilmiş tepe.

4. Orta-çağ'ın sonlarından beri, harâbe hâlinde olup, hâlâ Mahra'ye bağlı olarak gösterilen çok eski bir şehrin ve bu şehrin etrafındaki ovanın adıdır. Bu ova Arabistan'ın cenûb-i şarkisini çevreleyip, Hind Okyanusu tarafındadır. İbn Haldûn (İbar; bk. Kay, ayn. esr., s. 133'deki iktibas), Zafâr'ın telâffuzunu verir; al-Makrizî (De valle Hadramaut, nşr. Berlin Noskowsky, Bonn, 1866,

s. 29) de onu Zofâr şeklinde telâffuz etmek gerektiğini söyler. Aynı şekilde Maltzan, Reise in Hadramaut, Wrede, Brunswick, 1877 (s. 24, 39) baskısının önsözünde, onun Zfâr, Zfôr ve zaman zaman Zofâr olarak telâffuz edildiğini ifâde etmektedir. Zafâr'ın, Grek metinlerinde geçtiği hemen hemen ispat edildiğinden, bu şehri Batlamyus'un sâhilde gösterdiği yerlerde aramak lâzımdır. Batlamyus'un Cenûb-i şarkî Arabistan sâhilini tesbit için, Hindistan'a giden seyyahlar ve kıyılarda yaşayan denizcilerden bilgi aldığı husûsunda ısrar eden Sprenger (Geographie, s. 95 v.d.)'in, Cenûb-i şarkî Arabistan'ın tâyininde Batlamyus'un, Hind ve sâhil seferlerini yapanların verdikleri bilgileri gözönünde tuttuğunu belirtmesi, aslında Batlamyus haritasının VI. 7, 11'de Zafâr'ın mevkîine tekâbül eden yer için geçerlidir. Burası da zikredilen yerler arasında μαντεῖον Ἀρτέμιδος olup, daha Σαχαλταῖ al-Kamar (Artemis) tercümesi bulunmaktadır. Bu ad, Zafâr'ın bulunduğu Cîbâl al-Kamar (Ay dağları), Ğubbât al-Kamar ('Ay körfezi') da geçmektedir. Batlamyus'un tesbitlerine göre, bu ay kâhîliğinin mevkîi tamamıyla eski limanı bulunduğu Raysût (Κωσούδμ [Ῥωσούδμ] Batlamyus'da az önce zikredilen) 'un yakınına varır. Hemen buradan çok sulak olan bir düzlük başlar; bu düzlüğün uzunluğu 9 fersah ve en geniş yeri ise, Taġa'da olup, bir fersaktır. Bu düzlük bugün Zafâr adını taşır ve dağın içine doğru uzar (Sprenger, ayn. esr., s. 96). Carter (aş. bk.), aynı yerde, diğer altı şehrin harâbelerini buldu. Bu şehirler, Sprenger'in düşündüğü gibi birbiri arkasına Zafâr bölgesinin merkezleri olmuşlarsa, bu, cevâbı mümkün olmayan yeni bir mes'ele teşkil eder. Sprenger, ay kâhîliğinin hangi harâbeye daha yakın olduğunu tesbit etmenin imkânsızlığını da kabûl etmektedir. İbn Battûta (ayn. esr., II, 203)'nın ifâdesine göre, Zafâr'a (yeni Zafâr, yâni Manşûra) yarım konak mesâfede, bir mukaddes mahfil ile Hüd'un (ayn. yer., I, 205) türbesi ve deniz kıyısında, bir balıkçı köyü ortasında bir câmi bulunmakta olup, Sprenger, bu câmi ve türbenin ay tapmağı olduğunu zannediyordu. Bu mâbedin ancak bu iki yerden birinde ve büyük ihtimâlle birincisinde olduğu söylenebilir. Sprenger'e göre, onun yeri, Taġa'nın 54° 22' tül ve 17° 2' şimal arzı arasına rastlar; bu yer, gemi ve sandallara liman olarak kullanılabilecek küçük bir koydur. Bent'in verilerini nazarı itibâra alarak, bu iskân merkezi hakkındaki kanâat değiştirilmeli ve eski Zafâr, Taġa (aş. bk.)'nın şarkındaki harâbeler içinde aranmalıdır.

Glaser (Skizze, II, 97, 180)'in, bu konudaki faraziyesi kabûl edilemez. Onun bu faraziyesine göre, Batlamyus tarafından Ἀβισσα νόλις'den hemen sonra zikredilmiş olan ve Sprenger (ayn. esr., s. 97)'in Mirbât'la aynı olarak gösterdiği

yer Zafâr'ın ta kendisi ve (Périplus maris Erythraei, s. 32; bu husus Ritter tarafından daha önce ileri sürülmüştü; ayn. esr., XII, 329; aynı şekilde Glaser, Abessinier, s. 90 v.d.; Hommel, Ethnologie, s. 654) Moşâ'dır. Zafâr'ın, Hôr al-Belid'le aynı olduğu ve Zafâr isminin de görüntüde Batlamyus'tan sonra bu bölgede ortaya çıkarıldığı ya Abissapolis veya Moşâ'nın yerini aldığı (Skizze, s. 180; Abessinier, s. 187 v.d.) şeklindeki faraziyeyi kabûl etmek imkânsızdır. Bütün bu topoğrafik delillere rağmen, Zafâr adının nereye bağlanacağı kesinleşmemiştir. Batlamyus'un Cap Syagros (Râs al-Fartak)'a yakın ve onun garbında gösterdiği Moşâ, Périple'ye göre, Mirbât'ın 16 km. kadar garbında aranmalıdır. Bugün için Hôr al-Belid'de hiç bir liman olmayıp, orada sâdece bir iç göl mevcuttur (Glaser, Skizze, s. 181). Halbuki hem Batlamyus'ta, hem Périple'de γιγὴν diye adlandırılan Moşâ'nın önemi, bilhassa bunlardan ikincisinde zikredilmiştir. Moşâ, şüphesiz 51° 55' şark tülünde, Râs al-Fartak'ın bir fersaktan az garbında ve cenûb-i garbî rüzgârına karşı korunmuş (Sprenger, ayn. esr., s. 85) olan Maġşî'dir. Sprenger'in, Batlamyus'a âit metnin intikalinde, Moşâ ile ilgili kısmının düştüğü faraziyesi kabûl edilebilir de edilemez de. Sprenger'in Zafâr için gösterdiği mevkî, Arap müelliflerinin ifâdeleriyle bağdaşmaktadır (bk. Yâkût, III, 377; IV, 481); Zafâr limanının demirlemeye elverişli olmadığı (ayrıca bk. İbn Haldûn, ayn. esr., s. 133), burasının Mirbât olup, 5 fersah uzaklıkta bulunan ve tüccarlar tarafından sık sık ziyaret edildiği söylenir. Yine Sprenger (göst. yer.) buranın Râs al-Fartak yakınında Moşâ olduğunu ifâde eder. İbn al-Mucâvir, buranın Ay körfezinin girişinde olduğunu ve Hindistan'dan gelen gemiler için bir iskelesi bulunduğunu kaydeder. Zafâr, asrımızın başlarında Bombay'dan gelen buharlı gemilerin de bir işaret yeri olmuştur (Sprenger, göst. yer.) Th. Bent (Southern Arabia, London, 1900, s. 240 v.d.), bir kasıta bulunmadan ve farkına varmadan bu görüşü te'yid etmek için bâzı aydınlatıcı yeni hususlar ilâve eder. Bent, bugünkü al-Balad (Glaser'e göre al-Belid, Skizze, s. 181; ayn. mll., Abessinier, s. 184; aynı şekilde Fresnel'in İngiliz bahriye haritasında al-Bilâd)'in yakınında, harâbelerde, deniz kıyısında, al-Hâfa (Lhâfe)'nın bugünkü merkezine takriben 2 İngiliz mili mesâfede bulunan harâbelerin, bu bölgenin eski merkezine âit olduğunu kabûl eder. Diğer taraftan Bent, Sprenger'e katılarak bu şehri μαντεῖον Ἀρτέμιδος de göstermekte hiç bir zorluk olmadığını ilâve etmek sûretiyle hatâyâ düşer; zîrâ o da Sprenger gibi kesin olarak, garbda bulunan ve daha sonraları Manşûra diye adlandırılacak olan yerde, al-Balad'ın aslı olan eski Zafâr'ı bulmaya çalıştığı Taġa'yı bundan farklı göstermektedir. Bent'e göre, Sabîi tapınaklarının kalıntıla-

rını ihtivâ eden ve en son olarak h. 500'deki İran istilâsı esnâsında meskûn olan bu harâbeler, bütün ovada en geniş ve en hâkim bir mevkide bulunmaktadır. Diğer taraftan Bent (s. 268), Zafâr'ın, Glaser'in, Abissapolis ve Moşâ ile aynı olduğu hakkındaki görüşünü yanlış olarak kabûl ettiği gibi, daha ileri gidilerek kıynın bu noktasını, ağız gayet geniş olan Rori nehri (ek olarak verilen Zafâr bölgesi ile ilgili haritada böyle adlandırılıyor ["from a survey by Imam Sharif, Khan Bahadur, onun seyahat arkadaşları"]; Bent, s. 270)'ne akan suyun Kho Roury diye adlandırılması yanlıştır; krş. Glaser, *Abessinier*, s. 185; İngiliz bahriye haritası, Khor Reiri Cruttenden: Khore Ririe ve hem Moşâ, hem Abissapolis kıynının hemen yanındaki kayalık Hatiya adacığına yakın gösterir. Ancak, 54°, 25' da bulunan kıyı noktasının biraz garbinda Sprenger'in $\mu\omega\nu\tau\epsilon\iota\omicron\nu$ $\alpha\pi\tau\epsilon\mu\iota\delta\varsigma$ 'in daha sonra Glaser'in, Ahissapolis'in yerini aradığı mntukada Tağa (54° 22') bulunmaktadır (*Abessinier*, s. 187). Halbuki, Bent (s. 265)'in Ay körfezini, tamamen keyfi olarak, Nahast vâdisinde, al-Hâfa'ya az bir mesâfedeki "Abkad veya Robat veyahut daha iç arâzideki eski harâbelerden meselâ, Nefas vâdisinde, bir Himyerî şehrinin harâbeleri içerisinde görmek istemesi akla uygun değildir. Biz, eski Zafâr'ın yeri ile Ay körfezini ve belki de İbn Battûta tarafından zikredilen tapınağı ve hemen yakınında şehrin yüklemeye boşaltma yeri olan Hôr Rori çayının ağızını Bent (s. 269)'in Tağa'nın şarkında bulunduğu harâbeler için de onun aksine ve Sprenger'inkine göre biraz daha şarkta aramalıyız. Glaser (*Skizze*, s. 181)'in, "Zafâr harâbeleri, 'Abkad, 'Aukad, Rësût ve Hôr al-Belid yakınında bulunmaktadır, diye yaptığı tesbit, yeterli değildir. Bent, Moşâ'nın yerini tesbit etmeye çalışırken de, Arabistan kıynındaki limanlar arasında adı sıkça geçen $\mu\omega\sigma\alpha$ konusunda da yanılmıştır. O, *Périphe* (§ 32)'in metnindeki Şihr kıynına dâir olan tesbitlerin yanlış olduğunu da hesaba katmadı. Umûmiyetle *Périphe*'in, Raysût'nun Sahâbilerin buhur anbarı olduğu kabûl edilmekte ise de, bu pek de doğru değildir. Bent'in de tekrar ettiği gibi, hatâ, buraya Moşâ denmesindedir.

Buhur memleketinin sâhibi, *Périphe* (§ 32) devrinde Himyerî idâresi altında bulunan Hadramût kralı idi. Batlamyus'un Katabân'ı, 'Umân ve Asabon dağları arasında göstermesi (Zafâr'dan şarka doğru olan), buhur kıynının, tamamen veya kısmen bir Katabân sömürgesi olduğu neticesini çıkarmaya elverişli değildir.

Muhtemelen kıyı şehri olan Zafâr, Himyerî kralarının başkentinden daha eskidir. Bu şehir, uzun zamandan beri ve büyük bir ihtimâlle, "şarka doğru olan Sephar dağına, yakın gösterilmiştir (*Kitab-ı muhaddes, Tehvîn*, X, 30).

Araplar Zafâr'ı bâzan Mahra'ye -bugün de böy-

ledir- bâzan ise Şihr (Mahra'nın kıyı kesimi)'e bağlarlar; böylece aynı neticeye varılmaktadır (Yâkût, III, 577; Abû'l-Fidâ; bk. Hommel, *ayn. esr.*, s. 30; İbn Haldûn, *ayn. esr.*, s. 132; Tâc, III, 370); bâzan da gerçekten daha uzak olarak 'Umân'a bağlarlar (Sprenger, *Geographie* s. 92), İbn Battûta (I, 205; II, 196)'ya göre, burası, Yemen'in en uzak noktasında bulunup, sâdece Yemen'in bir şehri olarak zikredilir. Aynı şekilde, Wüstenfeld tarafından zikredilen, bir *Marâşid* elyazmasının küçük bir notunda (Yâkût, V, 24), Yemen'in en uzak şehri olarak gösterilir. Mahra [b. bk.] islâm coğrafyacıları tarafından Yemen'in içinde addedilir. Yâkût (III, 577), Yemen başkentinden bahsettikten sonra, Hind Okyanusu kıynında bulunan aynı isimdeki ve zamanında meşhur olan bir şehirden söz eder (bu topografik tesbit, aynı şekilde, III, 422; IV, 481: [orada ananevî Zifâr şeklinde geçer; krş. bk. İbn Hurdâzbih, *BGA*, VI, 146'daki okunuş şekli]; İbn Battûta ve Tâc, III, 370). Yâkût, bahsin son bölümünde, onu Hadramût ile 'Umân arasında göstermektedir (bk. I, 196 ve *BGA*, IV, 432'de Hawkal'a yapılan ek, s. 32; [aynı zamanda Zafâr ve Mirbât arasındaki mesâfe]). *Kâmûs*, Zafâr'ı kısaca, Mirbât'a yakın olarak zikretmektedir. Yâkût, bu husûsî bölümde devamla, yine hülâsa olarak (IV, 481), Zafâr'a biraz uzaklıktaki dağda buhur yetiştiğini ve mahsûlün bir kısmının şehrin ticaretini teke-line almış olan bağımsız bir sultana intikal ettiğini ve onun, şehre gelen bütün buhur mahsûlünü kontrolü altında bulundurduğunu bize bildirmektedir.

Zafâr, asıl buhur bölgesinde bulunmaktadır. Onun vus'atının Yâkût'ta daha dar bir şekilde gösterildiği diğer islâm coğrafyacılarının ifâdelerinden ve bilhassa Carter'deki 52° 47' dan 55° 23' ya kadar uzanıp garb ucuna bağlanan gelişmelere dâir bilgilerden anlaşılmaktadır. Glaser'in bizzat kendisi, Bent'in, Hirsch'in ve Cenûb-i Arabistan'a gönderilen Viyana Akademisi hey'etinin görüşlerini zamanla düzelten hesapları şehri biraz daha kaydırmıştır.

Belki Zafâr ismi (hoş kokulu baharat), aslında Yunanlıların $\lambda\iota\beta\alpha\nu\tau\omicron\phi\omicron\pi\omicron\varsigma$ kelimesiyle izâh ettikleri kavramdan başka bir şey değildi. Fresnel (*Sur la géographie de l'Arabie, Lettre IV, JA*, içinde III, 1838, seri t. V, 518)'in ve ondan naklen Ritter (XII, 252, 260)'in öne sürdükleri kıyı şehrinin isim rekâbetinden dolayı Himyer şehrinin Zafâr diye adlandırıldığı görüşü hatalıdır. Belki bu isim, ilk defa, As'ad Tubba' (*İklil*, s. 410; al-Bakrî, s. 464)'nın bir beytinde olduğu gibi, "muzaffer, şeklinde değişik olarak kullanılmıştır. Portekizli gemiciler, buhur ülkesi hakkındaki bilgileri Avrupa'ya getirdiler. Bu konuda Camoes (*Os Lusíadas*, X, 101)'da "Olha Dofar insigne, porque manda o mais

cheiroso icenno pera as aras,, şeklinde bir nakil görülmüyor.

Yâkût (II, 881), tıpkı al-Hamdânî (*Cazirat*, s. 51) gibi, Aden'den başlayıp, Zafâr'ın solundan Raysût'u kenarda bırakarak 'Omân'a kadar varan bir sâhil yolundan bahsetmektedir. 619 yıllarında Zafâr'ı ziyaret eden İbn al-Mucâvir, Hadramût'da Zafâr'a doğru gelen Şibâm yolunun konakları ve mesâfeleri hakkında değişik bilgiler verir (Fazla tafsîlât için bk. Sprenger, *Postrouten*, s. 114; *ayn. mll.*, *Geographie*, s. 164). İbn al-Mucâvir, Zafâr yakınında erik, şeker kamışı ve değişik türde meyve yetiştiğini; Hadramût ve 'Omân arasında da buhur ağacı için husûsî şekilde hazırlanmış teras biçiminde arâziler olduğunu müşâhede ettiğini yazar; bu sonuncu husus, Bent'in tasvirlerinde de vardır. Bent, burada Bağdad'tan Mirbât ve Zafâr'a giden emin bir kervan yolundan bahseder. Baharat ve değerli kumaşlarla değiştirmek için bu yolla Bedevîlerin senede iki defa, atlar getirdiklerini kaydeder. Onun görüşüne göre, Aḥmad b. 'Abd Allâh, 618 (1221)'de Zafâr'ı yıktıktan sonra, ona yakın bir mesâfede Manşûra'yı inşa ettirmiştir. Daha sonra da buraya Zafâr denmiştir; onun zamanında bu ülke Hadramûtluların hâkimiyeti altındaydı. İbn Haldûn (*ayn. esr.*, s. 133)'a göre ise, şehrin yıkılışı 619'da vukubulmuş ve yeni Zafâr'ın adı, şehri yıkana izâfeten al-Aḥmadiya olmuştur.

Abu'l-Fidâ'nın açıklamasındaki karışıklığı haber veren Niebuhr (*Beschreibung*, s. 236; yk. bk; Hommel, *ayn. esr.*, s. 30 v.dd. daha eski *bibl.* ile birlikte)'un kendisi de, hatâlardan tamamen berî kalmamakla berâber, bu konuda daha fazla tafsîlât vermiştir. Niebuhr'un bu tesbiti, daha önce de belirtildiği gibi, kıyı şehriyle ilgilidir. Burası bir körfezin içinde bulunmakta olup, Hindistan'la ticârî ilişkileri olan, bahçelerle çevrili (krş. al-Fakih, *BGA*, V, 109) ve topraklarında hindistan cevizi ile bir nevi yaprağı çiğnenen bir ağacın yetiştiği yerdir. İşte İbn Battûta (II, 196 v.d.)'nın tasviri burayla ilgilidir. İbn Battûta, bu şehrin yıkılışından bir asırdan fazla bir süre sonra, 730 (1329/1330) yılında Kilos'dan Zafâr'a gemiyle seyahat etmişti. İbn Battûta, kenarda kalmış (krş. Yâkût, IV, 481) bu şehrin ıssız bir ovanın içinde olduğunu belirtmekte, fakat çevresinde zengin meyve bahçeleri, ağaçlar ve baharat bulunduğunu, ayrıca bunlardan nasıl mahsûl alındığını da ilâve etmektedir. İbn Battûta buranın tasvirini yaparken, Zafâr'ın aynı zamanda mühim bir ticâret merkezi olduğunu kaydeder.

Zafâr'ın eski tarihi konusunda, yine Glaser'in burasını Habeşilerin eski merkezleri olduğu faraziyasını zikredebiliriz (krş. *Skizze*, s. 181; Hommel, *Ethnologie*, s. 654). Gerçek olan, buranın, Ortaçağ'ın başlarında, Cenûb-i şarkî Arabistan gibi,

bir müddet İran nüfûzu altında kalmış bulunmasıdır. Müteâkip devrede, bilhassa İran'ın 654 (1265) yılındaki istilâ teşebbüsünü zikretmek lâzımdır. Bu istilâda Hürmüz Sultanı Emir Maḥmûd b. Aḥmad al-Kûsî, Zafâr'ı alıp yağma etmiştir. Az bir süre sonra, Zafâr sultanı Salim b. İdris, Resûlî hânedânının ikinci sultanı al-Muzaffar'le mücâdeleye girdi. Fakat birlikleri, 678 (1278)'de Yemen'li istilâcılar tarafından bozguna uğratılıp, sonunda Zafâr teslim oldu (Kay, *ayn. esr.*, s. 311; İbn Haldûn'da s. 132). İbn Battûta zamanında Zafâr, Yemen'den ayrı idi.

Daha Abu'l-Fidâ'nın muâsırı olan Marco Polo bile, Zafâr'ın en önemli buhur üretim merkezlerinden birisi olduğundan bahsedildiğini duymuştu. Niebuhr (*Beschreibung*, s. 236, 262), aynı adı taşıyan bu iki şehir arasındaki farkı doğru olarak tesbit etmiştir; fakat bu ikincisi hakkında "Arabistan'ın cenûb-i şarkî kıynında bir şehir ve bir liman,, olan Zafâr'ın bulunduğu başka birşey öğrenemedi; tıpkı s. 286'da buhurun ihrâcâtından ve s. 143'te buhur zirâatının gelişmesinden bahsettiği gibi, son çağlarda bu bölgeye âit güvenilir bilgiler, İngiliz kıyıları ölçme komisyonunun tebliğlerine dayanmaktadır. 1833'te kıynın bu bölgesine varan J. R. Wellsted, Mirbât'ı ve Mirbât'ın garbindaki kıyıyı tasvir etmektedir (*Travels in Arabia*, London, 1838, II, 453 v.d. [E. Rödiger'in Alm. tercümesi, *Wellsted's Reisen in Arabien*, Halle, 1842, II, 347 v.d.] ve *Travels to the City of the Calipsh*, London, 1840, II, 129 v.d.). C. J. Cruttenden, 1837 yılında, Mirbât'tan, o zamanlar Zifâr'ın kıyı bölgesinin merkezi olan al-Dahâriz'e karadan bir seyahat yaptı (bk. *Journal of an Excursion from Morebat to Dyreez, Proceed. of Bomb. Geogr. Soc.* 1837, s. 70 v.dd. [Transactions....., 1844, s. 184 v.dd.]). C. J. Cruttenden, Cidde hakkında kendisine verilen bilgidan yararlanan Fresnel'in dediklerini ve Haines'de kendi zamanında artık zafâr diye bir şehrin olmadığını, ancak Mirbât'dan Raysût'a kadar uzanan Mirbât mntukasının bu adı taşıdığını doğru olduğunu te'yid etti. Takriben aynı sırada Fresnel (*Lettre*, IV, göst. yer. s. 251 v.d.) dil konusunda müşâviri olup, al-Belid harâbelerini ziyaret etmiş bulunan Muḥsin'den, buradaki eski Zafâr (yani muhtemelen Manşûra) şehrinin haşmetinin izlerine hâlâ rastlandığını ve orada üç dört evin ayakta kalabildiğini öğrenmişti. Fresnel (İbn Haldûn gibi) yanlış olarak bu Zafâr'ın Himyer'in merkezi ve al-Belid'i ise, buranın limanı olarak tesbit etmişti. Kaptan S. B. Haines (*Memoir of the South and East coasts of Arabia*, JRGs, London, 1845, XV, 104, v.dd.)'in anlattıkları, Wellsted'in *Travels*'ini tamamlamaktadır. Wellsted'in anlattıkları, kısmen Haines'in seferinin müşâhadelere dayalı olup, ondan izinsiz olarak neşredilmiştir (bk. Ritter,

XII, 608 ve hülâsası s. 645 v.dd.). Ritter (XII, 356, v.d.)'in yararlanmadığı H. J. Carter'in verdiği bilgi (*A Description of the frankincense tree of Arabia*, J. Bombay Br. RAS'da neşredildi, 1847, II, 380 v.d.) sayesinde, buhur ağacının varlığı hakkında daha sağlam bilgi elde edilebildi. Glaser (*Skizze*, s. 180 v.d.; *Abessinier*, s. 184 v.d.), araştırmalarına dayanarak, Zafâr kıyısı üzerinde daha önce Fresnel, Cruttenden ve Haines tarafından zikredilmiş bulunan bir çok iskân merkezlerini sayar.

Zafâr ovası hakkındaki bilgilerimizin zenginleşmesini, 1894/1895 kışında, hanımıyla birlikte önce kıyı bölgesini gezen Bent'e borçluyuz (bk. daha önce zikredilen eserinin *Dhofar and the Gara mountains*, s. 227 v.dd. bölümü). O, kendinden evvel bilinmeyen bir kaç yerleşim merkezini haber vermekte ve Wight adasının buutlarıyla mukayese ederek, buhur ülkesinin sınırlarını daha sarıh bir şekilde tesbit etmektedir. al-Hâfa vâlisi, fiilen Zafâr ovasının gerçek hâkimidir. Ülke, sâdece isim bakımından Masâkat imâmlığına bağlanarak 'Omân sultanının hâkimiyeti altında idi (krş. ayrıca Glaser, *Abessinier*, s. 126). Yâkût, İbn al-Mucâvir ve İbn Battûta (yk. bk.)'da, Zafâr'ın bağımsız bir sultanından bahsedilir. Daha sonra ise, Niebuhr (*ayn. esr.*, s. 287) da "bağımsız şeyh,"den bahseder. Bu ülke, Türk hâkimiyetinin dışında kalmıştır. Geçtiğimiz asrın sonlarına doğru Türklerin bu yoldaki teşebbüsleri bir sonuç vermemiştir. Niebuhr, burada buhur ticaretinin pek önemli olmadığını kaydeder. Karâ Bedevileri (Glaser, *Abessinier*, s. 185'te Karâ yanında, yerli telâf-fuzla krâ), buhuru develerle dağlardan sâhile getirirlerdi. Bu Yâkût, III, 577'yi hatırlatmaktadır. Niebuhr, al-Hâfa'da buhur yığınlarını görmüştü. Dağa doğru çıkan yol, buhur ağaçları ve ayrıca zengin bitkilerle örtülüdür. Antik çağda, buhur üretimi daha canlı olmuş olmalıdır. Aynı şekilde bu dağda bir nevi zambak ağacı bulunur. Niebuhr da, Carter gibi, vahşi Bedevilerin dağdaki mağaralarda yaşadıklarını doğrular ve yeni olarak *Pé-riple*'in orada Troglodyte'lerin bulunduğu dair verdiği bilgiyi te'yid eder [bk. I A, mad. VEBAR]. Bunlar çok eski bir halkın kalıntıları olarak görülmektedirler. Onların dili bile Araplar tarafından anlaşılmaz. Bu husus, al-İştâhri, al-İdrisi ve İbn al-Mucâvir'in Mahri [bk. I A, mad. MEHRE] hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır. C. Craufurd (*The Dhofar district Geogr. Journ.*, London, 1919, s. 101 v.d.), al-Belid harâbeleri hakkındaki tasvirleriyle Bent'in verdiği bilgileri tamamlar.

Zafâr ovası ile dağlık yörede yaşayan halkın dili hakkındaki araştırmalara, Glaser (krş. *Abessinier*, s. 184), başlamıştır (onun Şehrât'tan derlediği malzeme için bk. Hommel, *Ethnologie*, s. 153). Bent (*ayn. esr.*, s. 275 v.d.)'de geçen dil örnekleri bir dereceye kadar ihtiyatla kullanılmalıdır.

N. Rhodokanakis, 1904'te Viyana'da yerli halktan birisinin ağzından bir takım metinler kaydetmiştir. Bu metinler *Südarabischen Expedition*'in VIII. cildinde yayınlanmıştır. (*Der vulgar-arabische Dialekt im Dofâr [Zfâr]*, Viyana, 1908); X, cild (1911) ise lügatçe ve dilbilgisini ihtivâ etmektedir. Bu koleksiyonun VII. cildinde, D. H. Müller aynı kişinin ağzından, dağda yaşayan halkın diline âit metinler neşretmiştir (*Shauri-Texte*, 1907; ayrıca bk. M. Bittner, *Studien zur Shauri-Sprache*, S B, Ak. Wien, 1915-1917, I-IV).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka I. ve IV. bahislerle ilgili bibl. için bk. Ritter, XII, 64 v.d., 251 v.dd., 260 v.dd., 293 v.dd., 311, 323, 650 v.dd., 728, 770 (sağlam olmayan kaynakların kullanılmasından ötürü, XIII. cilt *fihrist*'inde 10 ayrı kelime olarak zikredilen bir çok hatâlarla birlikte); A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren* (Halle, 1875), tür. yer.; bu makalenin I. bölümü için bk. mad. HİMYER; I. ve IV. fasıllar için bk. Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenz. D. Klass. Altertumswiss. mad. Saba*, Stn. 1372 v.d., 1378, 1427 v.dd., 1461 v.dd. (krş. SABA, IV, 8b); IV, baskısı için, Bent, *The Exploration of Southern Arabia, Journ. for the Advancement of Science*, 1895, s. 492 v.d.; *Exploration of the Frankincense Country, Southern Arabia, Geogr. Journ.*, London, 1895, IV, 109 v.dd.; *The Land of Frankincense and Myrrh, Ninet. Century*, 1895 v.dd., ve nihâyet mad. MAHRA'deki bibl. (J. TKATSCH.)

ZEFYÂN. AL-ZAFAYÂN, recez şâiri 'Atâ b. Usayd Abu'l-Mikâl (bir başka rivâyete göre Mikdâm)'ın lakabı olup, kendisi, al-Sa'dî veya al-Tamîmî nisbesini borçlu olduğu Sa'd b. Zayd Manât b. Tamîm kabilesinin bir kolu olan Banû 'Uvâfa'ye mensuptur. Şiirlerinin birinden Abû Fudayk (73=692)'in isyânı sırasında yaşadığı ve aşağı yukarı al-'Accâc (25-97=646-715)'in çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır. Urcûzelerinin 265 beyti, bedevî tarzında hayvan ve çöl tasvirleri ile övünmeye tahsis edilmiş olup, üslûbu al-'Accâc'inkine benzer. Beyitleri, Abû 'Ubayda tarafından şavâhid olarak kullanılmış (*Macâz al-Kur'an*, II, 76, 132) olduğu gibi, bâzı beyitleri de Câhiz'in *Kitâb al-hayawân* (II, 15, XII, 175, 247)'ında ve Yâkût'un *Mu'cam al-buldân* (I, 751; II, 587, 826)'ında bulunmaktadır. Adı, büyük lügatler (L A, T A)'de zikredilmiş olup, 'Abd al-Kâdir al-Bagdâdî, *Hizânât al-adab* (I, 10)'de onun urcûzelerinden müteşekkîl divânından bahsetmektedir.

Bibliyografya: Ahlward'in, *Sammungen alter arab. Dichter* (Berlin, 1903), II, 'de al-Zafayân'ın divânının eksik bir nüshasına göre neşrettiği urcûzelerinden bâzıları için bk. GAS, II, 370.

(H. H. BRÄU.)

ZEHÂVÎ. AL-ZAHÂVÎ, CAMİL SİDÎ (B. MUHAMMED FAYZ B. AL-MUNLÂ AHMED BÂBÂN. Irak'ın çağdaş en büyük şâiri, al-Zahâvî, 29 zilhicce 1279 (18 haziran 1863)'da Bagdad'da doğup, 23 şubat 1936'da öldü. Babası Bagdad müftüsü Muhammed Fayzî al-Zahâvî, vaktiyle Süleymâniye [b. bk.] emirlerinden olan Bâbân âilesindendir. Bir efsâneye göre, âile şeceresi meşhur Arap ordusu kumandanı Hâlid b. al-Valid [b. bk.]'e kadar çıkmaktadır. Büyük babası bir müddet İran'da Zahâvî'de yaşadı; nisbesi de buradan gelmektedir. An'anevî islâmî ilimleri babasından öğrendi; aynı şevk ve gayretle elde edebildiği şark dilleriyle (Arapça, Farsça, Türkçe) yazılmış kitaplardan da Avrupa ilimlerine vâkuf oldu. O, Avrupa dillerini bilmiyordu. Türlü sâhâlardaki geniş bilgisi ve kabiliyeti kendisinin çeşitli vazifeler almasına sebep oldu. Kendine has düşünceleri ve hür fikirli, rindmeşrep (Zındîk [b. bk.]) diye tanınması bir vazifede devamlı kalmasına mâni olmuştur. Bedenî bakımdan ağır bir rahatsızlık geçirerek, 25 yaşında iken müzmin bir omurilik hastalığına yakalandı ve 55 yaşında iken de sol ayağı felç oldu. Genç yaşta iken Bagdad maârif meclisine üye tayin edildi. Daha sonra Devlet Matbaası'nın ve yarı resmî *al-Zavvâ* gazetesinin yazı işleri müdürlükleri ile istinâf mahkemesi âzası olarak çalıştı. 1896'da İstanbul'a çağrıldı. İstanbul yolculuğundan faydalanarak, Mısır'ı ziyaret edip, Arap edebiyatı ve ilim çevrelerini tanıdı. İstanbul'da Genç Türklerle temâsa geçti. Sürgün edileceği sırada, bir Türk hey'eti ile birlikte Yemen'e gönderildi. İstanbul'da kendi memleketine gitmek için büyük güçlüklerle izin alabildi; ayrıca, Bagdad'ı terketmesi de kat'i sûrette yasaklandı. Bu zamanda Vehhâbîlere karşı münâkaşaya sebep olacak eserini (*al-Facr al-sâdîk*, Kahire, 1323=1905; krş. RMM, XII, 1910, s. 466) ve şiirlerini ilk defa bir arada topladı (*al-Kalim al-manzûm*, Beyrut, 1327=1909). II. Meşrutîyetin ilânından sonra, Dârülfünûn'a islâm felsefesi ve Arap edebiyatı hocası olarak ikinci defa İstanbul'a çağrıldı. İlk dersleri Türkçe olarak neşredildi (*Hikmet-i islâmîye dersleri*). Ağır bir hastalığı müteakip ikinci defa memleketine dönmeye mecbur kaldı. Bagdad hukuk mektebinde hukuk dersleri verdi. Bu zamanda kadın hürriyetleri hakkında *al-Mu'ayyad* (L. Massignon tarafından RMM, XII, 1910, s. 467-470'te kısmen tercüme edilmiş)'de yazdığı makalesi büyük bir heyecan ve telâş yarattı; hattâ hakkında tâkibata bile sebep oldu. Birinci Dünya Harbi'nden önce bir müddet Bagdad mebusu olarak İstanbul'da bulundu. Savaş esnasında ve daha sonra Bagdad'da yaşadı ve muhtelif vazifelerde, bilhassa mütercim ve yazı işleri müdürü olarak çalıştı. O, bu yıllarda birçok hayal kırıklığına uğrayıp, kendisine Melik Faysal'ın teklif ettiği saray şâirliği ve tarihçiliği vazifesini de reddetti,

1924 senesinde tekrar Suriye ve Mısır'a bir yolculuk yaptı. Döndükten sonra Irak Ayân Meclisi âzası seçildi ve dört sene bu vazifede kaldı. 1926'da içtimâî ve ilmî fikirlerini müdâfaa edebilmek için küçük bir mecmua olup, sâdece altı sayısı çıkan *al-İşâbâ*'yı neşretti (bk. 'Abd al-Razzâk al-Hasanî, *Târîh al-Sahâfa al-'Irâkiya*, Nacaf, 1935, s. 36, nr. 39). Sonra o, kendi köşesine çekilip, tek başına büyük bir maddî sıkıntı içinde yaşadı (krş. *al-Râbi'a al-sarhiya*, Kahire, kânun I, 1929, II, nr. 2, 7).

Arap memleketlerinde başlıca gazete ve mecmualarda çıkan sayısız şiirlerinin, sâdece (*Rubâ 'iyât al-Zahâvî*, Beyrut, 1924; krş. ve *Divân al-Zahâvî*, Kahire, 1924; RMM, LXII, 1925, s. 209) çok küçük bir kısmı bir araya getirilmiştir. Şiirlerinin ikinci defa bir araya getirilmesi, ancak birincisinden onbeş sene sonra mümkün olabildi. Bütün hayatı boyunca yazdığı yazılardan bir kısmı *Muntaḥabat al-Lubâb* (Bagdad, 1928; krş. MSOS, XXXI, kısım 2 [1928], s. 207-210; kısmen Alm. trc. için Widmer, MSOS, s. 20-49)'da bulunmaktadır. Sonuncu derleme *al-Avşâl* (Bagdad, 1934; krş. JRAS, 1936, s. 160 v.d.) adını taşır. Belli başlı şiirlerinin büyük bir kısmı bilhassa mecmualarda yer alır. Meselâ *Şî'r al-mursal* hakkında kafiyesiz olarak yazdığı "*Ba'd alf'am*," adlı denemesi, *al-Hilâl* (1927, XXXV, nr. 8 s. 913-917)'de bulunur. Bir dram olan *Rivâyat Laylâ va-Samîr* ise, *Luḡat al-'Arab* (1928, V, nr. 10, s. 577-608)'da çıkmıştır. Irak'ta meşhur su baskınlarını tavsif eden *Naḥbat al-fallâh*, adlı şiiri, *al-Râbi'a al-sarhiya* (1929, nr. 7 s. 23-26; krş. *al-Rabi' va'l-Harîf*, nr. 8, s. 18-22); büyük manzumesi *al-savra fi'l-Cahim* (*al-Duhûr*, 1931, I, nr. 6, s. 641-669; Widmer tarafından MSOS, s. 50-79'da tercüme edildi)'nden dolayı tekrar mühlidlik, dinsizlik v.s. ile itham edildi. Bütün bu derlemeler ve aynı şekilde münferit şiirleri onun nazari düşüncelerini tatbik mevkiine koyuşunun güzel misalleridir. O, bu düşüncelerini, derlemelerinin mukaddimelerinde veya münferid makalelerinde ve konferanslarında ortaya koymak için sık sık vesileler bulmuştur. Bütün bu şekiller altında şiir katı gelenekten kurtarılmalı ve sâdece dil kaidelerine bağlı kalınmalıdır (Zahâvî, dil sâhasında mevcut yazı dilinin yerine konulması gerektiğini düşündüğü yaşayan halk dilinin bir müdâfidir; bk. RMM, 1910, XII, 670, 681 v.d.). Kafiye farklı olabilir, hattâ kafiyesiz beyitlere bile cevaz vardır. Vezinler al-Hâlîl [b. bk.]'in nazariyesi ile sınırlandırılmamalıdır. Şiirin yeniden doğuşu Avrupalı üstadları körü körtüne taklitte sağlanamaz. Bütün şâirler sâdece kendi ana diline değil, kendi halklarına da sadık kalmalıdır. al-Zahâvî'nin *Divân*'ından sâdece bâzı bölümlerinin sathî bir tasnifi bile, onun *madîh*, *hicâ'* v.s. gibi eski şiirin aslı konularından tamamen kurtulmuş olduğunu gösterir. Onlar,

daha ziyâde, *al-şahâhât* (felsefî mevzular), *al-Hadîs şucûn* (kahramanlık hikâyeleri), *Anîn al-macrûh* (şikâyet), *Vahy al-Zamîr* (vatanî şiirler), *al-Mar'a* (kadın hakları) v.s. şiirlerdir.

al-Zahâvî'nin yeni Arap şiirinde hem şekil, hem de muhtevâ bakımından hakiki bir yenilik taraftarı olduğu inkâr edilemez. O, doğuştan, Tanrının lûtfettiği bir şiir istidâdına sâhipti; Şiiri, umûmiyetle, bedbinlikle doludur. Hayatına bakılırsa, buna şaşılmalıdır (onda Arap şiirinde intiharla ilgili nâdir düşünceler de bulunur: *Divân*, s. 404). Onun hem parlak, hem de sâde bir dille yazılmış olan şiirleri umûmiyetle çok kuvvetlidir. Şairin gücü çoğu zaman kendisinin derin bir hassasiyete gömülmesine engel olmaz: meselâ "ölen yabancı,, (*Divân*, s. 103 v.d.d.; R. Nahla tarafından Esperanto diline tercüme edilmiş bulunan parçalar için bk. *MSOS*, XXXI, 1928, kısım 2, s. 169; Alm. trc. Widmer, ayn. yer., s. 10 v.d.d.) veya hârikulâde tınlayan ninnisi (*Divân*, s. 14) ve "kızının mezarı başında" (*ayn. esr.*, s. 77 v.d.d.). Onun kendine has ilmî nazariyelerini, halka şiirle duyurmak için yaptığı teşebbüsler daha az başarılıdır (meselâ, çekme ve itme kuvveti: *Divân*, s. 142 v.d. veya dünyanın yaratılışında esir tabakasının rolü: *Rubâ'iyât*, s. 190, nr. 251 v.s.).

al-Zahâvî yalnızca şair değil, aynı zamanda âlim ve filozoftur. O mütedâvil islâmî ilimlere pek vâkıftı. Nitekim bu yönünü Vehhâbîlerle olan yakın münâkaşaları ve tedrîs ettiği konular göstermektedir. O, aynı zamanda tabiat felsefesinde de derinleşmiş ve çekme nazariyesine karşı elektriklenme ve umûmiyetle kabûl edilen itme) v.b. gibi bâzı garip nazariyeler ileri sürmüştür. O, bu nazariyelerini müteferrik bir çok makale ve derlemesinde: *Kitâb al-Kâ'inât* (Kahire, 1896), *al-Cazîbiya va-Ta'lîlühâ* (Bagdad, 1326=1910; krş. L. Massignon, *RMM*, XII, 1910, s. 567-570) ve *al-Mucmal mimma* (Kahire, 1924; krş. *RMM*, LXII, 1925, s. 209 v.d.) adlı üç eserinde hararetle müdâfaa etmektedir; bunlardan sonuncusu, bu maddenin müellifi tarafından bilhassa övülür (bk. Widmer, ayn. yer., s. 7-18). Bu nazariyeler, tecrübeler değil, tamamiyle şahsî görüşlere dayandırılır. Bunlar, çok az rağbet görmüş, hattâ Arap ilmî çevrelerinde (meselâ, bk. *al-Mukhtaşaf*) bile yanlış oldukları açıklanmıştır. Zehâvî'nin yukarıda zikredilenlerin dışında, diğer konularda da yazıları vardır. Meselâ at ve yarışları (*al-Hayl va sibâkühâ*, 1896), satranç oyunu (henüz neşredilmemiş büyük bir külliyyat olan *Aşrak al-dâmâ*: bk. Buttî, *Sîhr al-Şî'r*, s. 13 ve *al-Adab al-âşîr*, s. 16) gibi.

Zehâvî'nin öneminin bu sâhada değil, aksine nazım sâhasında olduğunu belirtmek gerekir. O, hiç şüphesiz, yeni Arap edebiyatında ilk sırada yer alanların başında gelir. al-Zahâvî, Fars şâiri olarak da tanınmıştır. Fars diline olan vukûfu dolayısıyla

1925'te 'Omar al-Hayyâm'dan seçtiği rubâilerin bir tercümesini yaptı (*Rubâ'iyât al-Hayyâm*, Bagdad, 1928: 130 rubâinin Farsça metinleri ile birlikte mensur ve manzum tercümesi; krş. G. Kampffmeyer, *MSOS*, XXXI, 1928, kısım 2, s. 210 v.d. ve F. Krenkow, *JRAS*, 1929, s. 173 v.d.). Avrupalı müştâhiklerden bâzıları al-Zahâvî'nin 1934 senesinde Tahran'da düzenlenen Firdevsî'yi anma töreninde, büyük şâire ithaf ettiği Arapça ve Farsça kasidesinin İranlılar arasında çok büyük bir yankı uyandırdığını hatırlayacaklardır.

Bibliyografya: Zahâvî'nin hal-tercümesi ile ilgili olarak verdiği bilgilerin nisbeten sağlam olduğu bilinmektedir: Kendi yazdığı hal-tercümesi için bk. *Rubâ'iyât al-Zahâvî*, Beyrut, 1928, s. mîm-hâ RAAD, 1928, VIII, 292-298 ve al-Zahâvî'nin 1932 senesine kadar olan hayatı için bk. mektuplarının Almanca hülâsaları (G. Widmer, göst. yer. s. 2-13). Şiir hakkındaki esas fikirleri kendisi tarafından müteaddit defa açıklanmıştır; bk. R. Buttî'de *Sîhr al-Şî'r* (Kahire, 1924), s. 17-83; *Muhâzara fi'l-Şî'r*, *Divân al-Zahâvî* (Kahire, 1924), s. alif-zâ; *Naz'atî fi'l-Şî'r*, *al-Lubâb* (Bagdad, 1928), s. alif-Dâl; *Kalîma fi'l-Şî'r* (Almanca trc. G. Kampffmeyer), *MSOS*, XXXI, kısım 2, s. 207 v.d.; G. Widmer, göst. yer., s. 14-17. Ona tahsis edilen Arap bibliyografyasından başka çok dağıtık, zor bulunabilen makâlelerden R. Buttî'nin iki çalışması kayda şâyandır: *Sîhr al-Şî'r* (Kahire, 1922), s. 4-83 ve *al-Adab al-âşîr fi'l-İrâk al-arabî* (Kahire, 1923), I, 5-66 (krş. buna ilâveten A. Schaade: bk. aşağıda); A. al-Rayhânî, *Mulûk al-'Arab* (Beyrut, 1925), II, 381-387; L. Cheikho, *Ta'rîh al-Âdâb al-arabiya fi'l-Rub' al-avval min al-Kam al-îşrin* (Beyrut, 1926), s. 184; yalnız onun, *al-Kalim al-manzum*'u zındıklığı yüzünden mazeret beyan eden mülâhazalarla zikredilmiş (J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* [Kahire, 1929], s. 978 v.d. Onun sâdece 1919 senesine kadar basılmış eserlerini zikretmektedir). Diğer yetersiz bir Avrupa bibl. için bk. G. Kampffmeyer, *Index, MSOS*, XXXI, kısım 2 (1928), 205: bundan başka A. Schaade, *Moderne Regungen in der 'irâkischen Kunstdichtung der Gegenwart*, *OLZ*'de, XXIX, 1926, 865-872, bilhassa makâlede çok defa G. Widmer'in çalışması zikredilmiş, *Übertragungen aus der neu-arabischen Literatur*, II. *Der 'irâqische Dichter Camil Şidkî az-Zahâwî aus Baghdâd. Autorisierte Übersetzung mit einer Einleitung über den schriftsteller und zwei Bildnissen von ihm* (Berlin, 1935), (*WI*, XVII, fasikül 1-2, 1935); ayn. mill., *Camil Şidkî, az-Zahâwî, ein islamischer Modernist, Zeit schrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, XLIX, 1934, 353-361 (buna ilâve-

ten *WI*, XVII, 1935, s. 130; [Ahmad Kabbîş, *Târîh al-Şî'r al-'arabî al-hadîş* (Şam, 1971), s. 389-399].

(IGN. KRATSKOWSKY.)

ZEHEB. ZAHAB Altın, Maden yıldızlar arasında güneşe benzetilmiştir. Kükürdün en hâlisi ile civanın en safının mükemmel bir şekilde birleşmesinden doğmuştur. Bundan dolayı ateşte erirse de, yanmaz ve ne kadar toprakta kalsa paslanmaz. Altın, yumuşak ve parlak olup, kırmızıya çalar sarı bir rengi vardır. Tadı ve kokusu hoştur. Oduka da ağırdır. Altın, civanın muknâtısı olup, onda batar ve rengini kaybeder. Altın erir, dövülebilir Çok ince yaprak şekline, tel ve toz hâline getirilebilir; ayrıca altın tozu, yazı için de kullanılabilir. Altın, sikke ve süs eşyası yapmak için kullanılırken, bakır veya gümüş ile karıştırılır.

Altının değerli bir maden olması, nâdir oluşundan ileri gelmemektedir. Zîrâ, bir işletmede altın, maden ocaklarından bol miktarda üretilebilir. Ancak eskiden insanlar altını ellerine geçirir geçirmez, tekrar toprağa gömdüklerinden elde kalan kısmı yeraltında kalanından daha az olduğu için değerli idi. Kazvîni mübâdele vâsıtası olarak altından "Tanrı'nın bir lûtfu ve ticâretin temelidir" diye bahseder. Ona göre, elbisesi olan bir adamın buğdayı olmayabilir, buna mukâbil buğdayı olan bir kimse de elbise istemeyebilir. Bu yüzden, eşya için değer biçecek bir mübâdele vâsıtasına ihtiyaç vardır. Binâenaleyh Tanrı bu iş için, dinar ve dirhemi yaratmıştır. Tanrı, bu hikmetini idrâk etmiyerek, bunları toprağa gömenleri, ağır bir şekilde cezâlandırdır. Topraktan bakırdan kapkacak yerine altından kapkacak kullanan zenginleri de aynı sebeple büyük bir azap beklemektedir.

Altının, tıpta bilhassa göz hastalıklarına, melankoliye, yürek çarpıntısına, saçkıran hastalığına iyi geldiği rivâyet edilir. Altın iğne ile kulak memesi delindiğinde delik bir daha kapanmaz. Altınla dağlama bilhassa te'sirlidir.

Coğrafyacıların, altın maden ocaklarının yerlerine dâir verdikleri bilgiler, henüz derlenmiş durumda değildir. Ancak Dimaşki bir çok altın maden ocağı yerini saymıştır. Altın, bilhassa kumlu bölgelerde, yumuşak kayalarda ve umûmî olarak hatt-ı üstüvâda bulunur; soğuk ülkelerde altın bulmak için çok derinlere inmek gerekir. al-İdrîsî, Nûbe'de al-'Allâkî [b. bk.] civârında altının çıkarılmasını anlatır. al-İdrîsî'ye göre, altın arayıcıları, bunu aramaya geceleri çıkarlar. Bunlar kumlar arasında altın parçacıklarının ıslıdadığı yerlere uygun işaretler kor, ertesi gün oraya gelip işaretli yerlerden kumu en yakın su kaynağına taşıyarak tahta tablalar üzerinde yıkar ve civanın yardımı ile, altın tozunu toplarlar. Altını civa ile malgama yaparak eritirlerdi. Elde edilen altın, tüccarlar tarafından yabancı ülkelere götürülürdü.

Bibliyografya: *Das Steinbuch des Aristoteles* (nşr. Ruska), s. 121, 177; *İhvan al-Şafâ* (Bombay baskısı), s. 77 v.d.; Kazvîni, *Ac'ib al-Mahlakât* (nşr. Wüstenfeld), s. 205 v.d.; Dimaşki, *Cosmographie* (nşr. Mehren), s. 49 tür. yer.; Leclerc, *Notices et extraits*, II, 150; al-İdrîsî, *al-Mağrib* (nşr. Dozy ve de Goeje), s. 22, 26; Kremer, *Culturgeschichte*, II, 300.

(J. RUSKA.)

Osmanlılarda altın istihşâli: Osmanlılarda para darb işlerinde kullanılmak üzere altın, gümüş ve bakır maden ocakları vardı. XVI. asrın ilk yarısına kadar daha çok Rumeli'deki madden ocaklarından yararlanılırdı. Ancak daha sonraları Anadolu öne geçti.

Rumeli'de maden bulunan sancaklar, Bosna ve Kırpal Pavli, Köstendil, Alacahisar, Semendire, Vulçitrin, Sofya ve Selânik'ti. Tamışvar'da XVI. asırda Moddava gümüş madenleri çalıştırılırdı. Bir aralık Atina yakınlarında yine bir gümüş maden ocağı bulunuyordu. Bu madenleri halk işletirdi. Devlet payına düşen ve maddenin verimine göre yüzdesi değişen kısmı, iltizâm konusu olurdu. Umûmiyetle bu maddenin öşrü, cevherin de öşrüydi. Amma maden verimli ise, bu nisbet, sevizde birine ve yedide birine, hattâ yarısına kadar çıkıyordu. Verim azalıp, masraflar arttıkça yüzde düşürülüyordu. Burada madenlerin istihşal seviyesi hakkında kesin rakamlar vermek zordur. Zîrâ maden iltizâma verildiğinde maddencilikle ilgisi olmayan müteaddit mukataalarla birlikte muâmele götürdü. Bunların herbirinin de değeri ayrı ayrı belirtilmiş olmayabilirdi. Belirtilmiş olduğu zamanda ise, bu, üretilen maden değil, sâdece üç yıllığına teklif edilen ve akçe ile ifâde olunan bir meblağdan ibâret oluyordu. Gümüşün dirhemine kaç akçe hesab edildiği bilindiği için, bundan mültezimin üretilcek maden miktarı tahmini bulunur ve yüzdesi bilindiği takdirde yaklaşık olarak madden ocağının yıllık üretimi anlaşılabildi. Bâzan maden ocaklarının iltizam bedelleri, hem para olarak bir meblağ, hem de belli ağırlıkta maden olarak kararlaştırılıyordu. Rumeli maden ocakları yakınlarında veya en yakın kaza merkezinde bir darphâne bulunuyordu. Her maden ocağının maddenlerini götürceği darphâne kanunnâmelerle belirlenmişti. Üreticiler (kanunnâme diliyle *rençberân*), devlet payı ayrıldıktan sonra, ellerinde kalan kendi paylarını devlete satmak yahut para darbetirmek üzere darphâneye götürmek zorunda idiler.

Rumeli'deki simli kurşun maden ocaklarının bâzılarının gümüşlerinde bir miktar altın bulunurdu. Eritme yoluyla tasfiye edilen gümüşün karışımında altın varsa, onu tizâb ("nitrik asit,,) ile ayırıyorlardı. Tizâb, Rumeli'de bol miktarda bulunan güherçileden elde ediliyordu.

Bosna vilâyetinin birçok yerinde fetihten önce

de kıymetli madden ocakları vardı. Vilâyetin bütün gümüş, altın, kurşun, demir maddenleriyle, Kırıl Pavli vilâyetinin kurşun maddenlerini Hâce Süle 870 (1465)'te 360.000 akçeye iltizam etmişti. 873 (1468)'te Menteşe Bey-oğlu Mehmed Bey'in gulâmı Kasım bu meblağı 538.000 akçeye yükseletmiştir.

882 (1478)'de değişik kişilere iltizâma verdikleri için, bu madden ocaklarının yerleri bilinmektedir. Kreşevo, üç yıllık tahvilleri 1130 *sikke-i hasene* (altın)'ye iltizâma verilen altın, gümüş, bakır, laciverd, cıva ve kurşun maddenleri idi. Böylece üç yıllığına 1388 *sikke-i hasene*'ye iltizâma verilen altın, gümüş, bakır, demir maddenleri, Kırıl Pavli vilâyetinde, kural zamanında muattal kalan madden ocakları, Dubrovnikli Andrea'ya, 883 (1479)'te 9.000 *hasene-i Efrenciye* (Venedik dukası) iltizâma verildi. Bu zat, mahalli râyic üzerinden çalışacak 200 ırgat bulmak hususunda buradaki alâkalıların yardımını istiyordu. Mültezim, altın ve gümüşü câri fiat üzerinden darphâneye teslim etmekle berâber kurşunu dilediğine satmak hakkına sâhipti. 941 (1538)'de ise, aynı yerin madden ocaklarından çıkan altın ve gümüşün onda biri ile kurşunun beşte birinin mukataası 139.000 akçeye iltizâma verilmişti.

Fozyeglava ve Jejne ile daha birçok yerde gümüş ve demir madden ocağı vardı. Jejne'nin 960 (1553)'da *öşri-i mîri'si* 85.898 ve mâdenci (rençberân) hissesi 658.891 dirhem gümüşü (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 176, 21.956, 4.989 mukataa defterleri).

Yine Bosna'da 939 (1533)'da Foyniça altın, gümüş ve demir maddenlerinin beşte biri, *Kastaniha* varoşundaki gümüş ve demir maddenleriyle Kreşova'nın zer, nukre (altın, gümüş) bakır ve laciverd maddenleri, ayrıca *Dobriçe* (?) köyü zer ve nukre maddenleri mukataası cizye ve ispençe ile birlikte 8.300 *sikke-i hasene* (456.000 akçe)'ye iltizâma verilmişti (BA, *Mâliyeden Müdevver*, nr. 468, s. 70).

Rumeli'nin madden bakımından önde gelen sancaklarından birisi de Köstendil olup, burada derelerin sürüklediği kumlarda altın tozu bulunuyordu. İlice, Dupniçe, Radomir, Kratova ve İzadi'de tibr (altın tozu) bulunuyordu ve mukataası 997 yılı sonlarında (eylül 1589) 2.000 miskal altına iltizâma verilmişti (BA, *Fekete*, 1626). Kratova'nın sinili kurşun maddenleri karışımında bulunan altının, mukataa defterlerinde başlangıçta adı geçmiyordu. 876 (1471)'da Kratova maddenleri ile Selânik'e bağlı olup, Halkidikiya yarımadasının şark taraflarında yer alan *Sidrekapsa*, üç ortağın iltizâmında idi ve bu maddenler içinde altının mevcûdiyeti belirtilmediği halde iltizâm bedeli 2.850.000 akçe gibi yüksek bir rakama varıyordu. 879 (1473) yılı tahvilinde Kratova, altı yıllığına 4.000.000

akçe karşılığında üç mültezime verilmişti (BA, *Mâliyeden Müdevver*, nr. 176, s. 131 v.d.). Bu miktar, zamanla önce üç milyon akçeye, 915 (1509)'te daha da geriliyerek 1,6 milyona inmişse de, sonradan 2,3 milyona kadar yükselmiştir (Rumeli vilâyeti icmâl sayım defterinde 929 [1522]'da Kratova darphânesinde darb edilen gümüş ve altın sikkeler hakkında tafsîlât için bk. BA, *Tapu*, nr. 167, s. 196 v.dd.). Bu madden XVI. asrın sonunda kapanır gibi oldu ise de, 1050 (1640)'ye kadar faaliyette bulunduğu ve 40-50 senelik bir aradan sonra 1690'larda yeniden ihyâsına çalışıldığı görülmektedir.

Mevcut bir takım vesikalarından Sidre kapsa maddenlerinden gümüş içinde bulunan altının da zaman zaman çıkarılabildiği, güherçile gelmediği zamanlarda ise, altının ayırdedilemediği ve bu yüzden bu maddenlerin iltizâmın arttırılmadığı görülmektedir (BA, *Kepeci*, nr. 4999, risâle 6).

Atina yakınlarında bir zamanlar işlemekte olan bir simli kurşun madden ocağı (belki Kadim Laurion ocağıdır) 30 ağustos 1547'de yeniden açılmış, 30 yük cevher işlenip, bundan 194 dirhem saf gümüş ile 10,5 habbe (yaklaşık 2 gram) altın ve üç kantar mürdesenk elde edilmiştir (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 21.960, s. 137). 1549 ağustosunda bu maddenin 80.000 akçeye mukataaya verildiği bilinmektedir (BA, *Kepeci*, nr. 209, s. 68).

Gümülcine-Drama'ya bağlı Çağlayık, Darıobası simli kurşun maddenleri 1008 (1509)'de işletmeye açılıp buradan altın elde edilmiştir (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 18.142, s. 10). Ancak Novoberde ve buna yakın olan Yanyevo, Bilastiça (veya Belosica) ve bunlarla birlikte aynı sancakta olan Trepçe'nin gümüşten başka altın ürettiklerine dair bilgi bulunamamakla berâber Novoberde darphânesinde nukre (gümüş)'den başka "*hasene-i sultanîye*" darbedildiği de bilinmektedir 18 cemâziyelâhır 977 (28 teşrin II. 1596)'de altın ve gümüş para darbı hâsılından 699.000'i akçe 2.000'i *hasene-i sultanîye* (Osmanlı altını) olmak üzere, merkeze 817.000 akçe gönderilmiştir (BA, *Kepeci*, nr. 664, s. 129).

XV. asır kayıtlarında belirtilmiş olmamakla berâber Sofya'ya bağlı *Brenzik* nâhiyesindeki gümüş maddeninden altın da çıkarıldığı (26 cemâziyelâhır 977=6 kânun I. 1596; BA, *Kepeci*, nr. 664, s. 132) bilinmektedir. Sofya'nın Vitoşa dağından 883 (1479)'te gümüş ve altın elde ediliyordu (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 176, var. 220b). Tuna nehrinin öte yakasında yalnız Tamışvar (*Moddava*) eyâletine bağlı gümüş, bakır ve zehab-rîze (altın) gümüş maddenleri işletildiği ve 1564'te maddenin iltizâma verildiği bilinmektedir (BA, *Kepeci*, nr. 218, s. 149).

Semendire sancağında bulunan *Kuçayna* darp-

hânesinde *hasene-i sultanîye* darbedildiğine göre, Kuçayna'da da altın elde edilmiş olabilir. Nitekim 969-979 (1561-1571) yılları arasında bu darphâne 3.152 miskal (15.552 kg.) altın işlenmiştir (BA, *Kepeci*, nr. 718).

Anadolu: XVI. asırda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde gümüş maddenleri işletildiği halde, bunlardan sâdece o zaman Canca adıyla tanınan Gümüşhâne'nin simli kurşunu içinde altın da bulunduğu bilinmektedir. Canca'nın yanında Ardanur maddeninden de gümüşle birlikte altın çıkarıldığı 1577'de Erzurum beylerbeyisine gönderilen bir fermanla anlaşılmaktadır (BA, *Mühimme*, nr. 29, hüküm 321). Bunu te'yid eden aynı tarihli diğer bir fermanla, Canca'dan, hazineye 1.000 flori (altın) geldiği kayıtlıdır (BA, *Mühimme*, nr. 33, hüküm 401).

1101 yılına girerken (15 teşrin I. 1689) Balya'da gümüş ve bakır yanında, altının da istihsal edildiği bazı madden mukataası kayıtlarından anlaşılmaktadır.

XVIII. asır ile birlikte canlılık gösteren Anadolu maddenciliği döneminde sâdece simli kurşundan çıkarılan (Bozkır'daki gibi) gümüşten, 61 miskal (281 gr.) altın elde edilmiştir.

Gümüşhâne yanında zamanla açılan ve tek emir tarafından idâre edilen, madden ocaklarından bazılarında gümüşle karışık olarak altın da çıkarılmıştır. Bu konuda bir fikir vermek üzere bunların bir kaç yıllık istihsalî aşağıda gösterilmiştir.

1161 (1748) *Gümüşhâne*'ye bağlı maddenlerden elde edilen gümüş, altın ve bakır:

Mâden	Altın (dirhem)	Gümüş (dirhem)	Bakır (vakıyye)
Gümüşhâne	584,5	16.757	21.366
Espiye	2.975	335.089	—
Karaerik, Karı,	—	—	—
Kızılkaya, Lahanas	—	—	—
ve İsrail	6.604	97.122	—
Kâfirdağı	—	26.798	—
Çakırköy	—	26.199	—
Kızılkaya, İspir,	—	—	—
Hocen (?) ve..	—	272.461	—
Kân, Gümüslü,	—	—	—
Meshûr, Marmar	—	—	—
ve Yağmurca	—	24.995	—
Toplam:	10.163	859.407	21.366

Bu tablo, Gümüşhâne madden emini Mehmed Ağa'ya aittir. Bu tablo'daki altın yaklaşık 22,5 kg., gümüş 2,756 kg., bakır 27.408 kg.'dır (BA, *Kepeci*, nr. 5191).

1163-1165 (1750-1752) Esbiye, Keban ve Ergani üretim miktarları:

	İş	İşlenen	Altın	Gümüş
	Maden	Günü	furun (dirhem)	(dirhem)
Espiye (1750)	237	-	1.186,5	26.745
Keban (1750)	248	1.686	29.122,5	1.919.460
(1751)	365	1.662	22.237,5	1.943.445
(1752)	365	1.349	20.032,5	1.617.767
Ergani (1751)	258	2.224	91.749	441.469
(1751)	365	2.041	83.752	422.705
(1751)	365	1.908	78.801	366.677

(BA, *Kepeci*, 5195).

Bu tablo da el-Hac Abdullah Efendi zamanına aittir. Burada Espiye'den 3.805 kg. altın, 85,8 kg. gümüş; Keban'da üç yılda 71.391,5 dirhem altın (229 kg.), Ergani'de ise, 254.301 dirhem, yani 815,5 kg. altın elde edildiği görülmektedir.

Bibliyografiya: Metinde gösterilmiştir. (HALİL SAHİLLİOĞLU.)

ZEHEBİ. AL-ZAHABİ, ŞAMS AL-DİN ABÜ 'ABD ALLÂH MUHAMMED B. AHMED B. 'OSMÂN B. KAYMÂZ B. 'ABD ALLÂH AL-TURKUMÂNİ AL-FARİKİ AL-DİMAŞKİ AL-ŞAFÎ'î, bir Arap müellifi olup, 1 veya 3 rebûlâhır 673 (5 veya 7 teşrin I. 1274)'te Meyyafârikîn'de doğmuş, 3 zilka'de 784 (3/4 şubat 1348)'te pazarı pazartesiye bağlayan gece Dimâşk'ta ölmüş ve Bâb al-Şağîr'e defn edilmiştir (al-Zahabî isminin ebced değeri ölüm tarihini vermektedir). Muhammed b. Ahmed b. İyâs, onun ölüm tarihi olarak 753 (18 şubat 1352-5 şubat 1353)'ü kaydetmektedir.

[al-Zahabî'nin önceleri ticâretle uğraşan babası, daha sonra bu mesleğini bırakarak, âilesini, kuyumculukla geçindirmeye başlamıştı. Bundan büyük gelir sağlamış ve oğlunun tahsili için geniş imkânlar elde etmişti. Onun, hadîs meclislerine devamı, yaradılıştan mütecessis ve zeki olan oğlu üzerinde te'sirli olmuştur. İlme düşkün olan babası, oğlunu önce 'Alî b. Muhammed al-Başbaş'ın yanına gönderdi. Burada 4 sene ilk bilgileri öğrenen al-Zahabî, daha sonra *Kur'ân*'ı hıfz ve kırâati üzerinde ilerlemek için Mas'ûd b. 'Abd Allâh'ın talebesi oldu. 692 (1292)'den itibaren hadîs öğrenmeye başladı ve bu uğurda büyük seyahatler yaptı.].

Daha 690 (1291)'da, başkalarına göre ise, 18 yaşında iken, hadîs tahsilini, Dimâşk'ta 'Omar b. Kāvās ile Ahmed b. Hibat 'Allâh b. 'Aşâkir v.b. 'nın; Baalbek'te 'Abd al-Halîk b. 'Olvân ve Zaynab bint 'Omar b. Kindî'nin; Haleb'te Savkar al-Zaynî'nin; Nâblus'ta al-'İmâd b. Badrân'ın, Mekke'de al-Tuzarî'nin; İskenderiye'de Abû'l-Hasan 'Alî b. Ahmed al-'Irâkî ve Abû'l-Hasan Yahyâ b. Ahmed al-Şavvâf'ın, nihâyet Kahire'de *Lisân al-'Arab*'ın müellifi İbn Manzûr al-İfrîkî'nin

ve bilhassa, hadis öğretmek istediği talebelerini büyük bir itinâ ile seçen Şeyhülislâm İbn Daķik al-İd'in yanında sürdürdü. Abū Zakariya b. al-Şayrafi, İbn Abi'l-Hayr ve al-Kâsim al-İrbilî v.b. den icâzet aldı.

Talebeleri arasında bilhassa, *Tabakât al-Şâfi'iyya* müellifi 'Abd al-Vahhâb al-Subkî zikredilir. al-Zahabî, 'Abd al-Vahhâb al-Şâfi'i, Suhki'nin babası olup, Şâfiî fıkhında ondan üstün bulunan Taķi al-Dîn al-Subkî'nin arkadaşı idi [44 yaşlarında bulunduğu bir sırada meşhur âlim al-Şârîşî'nin vefatı üzerine, medresedeki ilk hocasına, hadis okutmakla başladı. Bu sıralarda kendisiyle temas hâlinde bulunduğu ve pek takdir ettiği İbn Teymiye ile arası, 720 (740)'den sonra bir aralık bozuldu. O, İbn Teymiye (ölm. 728=1327) ve al-Barzâlî (ölm. 739=1339) ile birlikte, VIII. h. asrın hadis, fıkıh ve tarih sâhasında üç otoritesinden biri kabul edilmekteydi]. Ancak, bu meslekte Yûsuf al-Mizzî'nin (ölm. 742=1341) Aşrafîyya Medresesi'nde halefi olamadı; zirâ vakıf şartları ona, hocasının mezhebinde, kendisinin uyumuyacağı hak ve selâhiyetler yüklemişti [al-Subkî'nin de gayretlerine rağmen, Hanbelîlere olan temâyülü onun, Şam'daki bu en büyük hadis medresesinin başına geçmesine mâni olmuştu. al-Zahabî, bu medresede 748 h.'de vefat etti].

al-Zahabî, tarih ve hadis ilimlerinde ilk sırada yer alan bir âlim kabul edilmiştir. Muâsırları Abu'l-Fida ve İbn al-Vardî, onun bu sâhalarındaki büyük ehemmiyetini kabul etmiş, ancak kendisinin 743'ten (6 haziran 1342-25 mayıs 1343), başkalarına göre ise, 741'den itibaren âmâ olduğunu ve sonunun yaklaştığını görerek hayatta olan muâsırlarının hal-tercümelerini kendisi ile görüşen gençlerden edindiği bilgilerle kaleme aldığını ve bu yüzden, bunları tashih etme imkânına sâhip olmadığı için de birçok zevâtın itibârına istemiyerek gölge düşürdüğünü iddia ederler.

Eserleri arasında neşr edilenler şunlardır: *Tazkîrat* (*Tabakât* değil) *al-huffâz* (dört cilt, Haydarâbâd, ts.). Bu, hadisleri ezberlemiş olanların hal-tercümeleri külliyyâtı olup, farklı uzunlukta 21 tabakaya ayrılmıştır. Müellifin hocalarının kısa hal-tercümeleri bir zeyl hâlinde. al-Suyûtî bu eseri kısaltmış ve *Tabakât al-huffâz* adıyla bir zeyl yazmıştır. Wüstenfeld bu hulâsâyı Latince "*Liber classium virorum qui Korani et traditionum Cognitione excelluerunt* (Göttingen, 1833) adıyla neşretmiştir. 2. *al-Mustabih fi Asmâ al-ricâl*. Bilhassa hadis mecmualarında geçen ve kolayca birbirine karıştırılabilen isim ve künyelerin alfabetik lûgatı olup, de Jong (Leiden, 1881) tarafından neşredilmiştir. 3. *Mizân al-i'tidâl fi nakd* (veya: *tarâcim*) *al-ricâl*, haklı veya haksız, uydurma kabul edilmiş râvilerle, zayıf müelliflerin v.b. alfabetik bir lûgatı olup, Laknav (1301=1884) ve Kahire (1325)'de

[ayrıca 'Alî Muhammed al-Bicâvî tarafından 4 cilt hâlinde yine Kahire, (1963) neşredilmiştir]. 4. *Tacrid asmâ al-Şahâba*. Şahâbe isimlerinin lûgatı olup, Haydarâbâd'ta 1315'te basılmıştır. 5. *al-Tibb al-nabavî* veya *Tibb al-nabî*, al-Suyûtî'ye de isnad edilmiş olan bu eser, Perron tarafından "*La médecine du Prophète*," (Cezayir, 1860) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiş, İbrâhîm b. 'Abd al-Rahmân al-Azrak (Kahire, 1308) tarafından *Tashîl al-manâfi*'in kenarında neşredilmiştir. Eser üç kisma ayrılır: a) tıbbın esasları, b) ilaçlar, yiyecekler, c) hastalıkların tedâvisi.

al-Zahabî'nin diğer eserleri el-yazması hâlinde. I. a) *Târîh al-İslâm*, 700 (1300) tarihine kadar gelen bir büyük islâm tarihidir. Herbiri, alfabetik olarak on senelik 70 devre (tabaka)'ye ayrılmıştır. Eserin bâzı, ciltleri çeşitli Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktadır. b) Bu eserin 701-740 (Leiden'deki 765) senelerini içine alan zeyli. *Tabakât al-Şâfi'iyya*'nın müellifi 'Abd al-Vahhâb al-Subkî'ye göre, bu eser, biraz tarafgirlikle yazılmamış olsaydı, fevkalâde olacaktı; mânafehi eseri cilt cilt okumuş olan Kamâl al-Dîn al-Zamlakânî onu kusursuz bulur.

al-Zahabî burada işlenmiş olan mevzuu, yeniden ele almış ve şu dört ayrı eser hâlinde yazmıştır: a) *al-Ahbâr al-Siyâsiyya an al-duval al-islâmiyya*. Kısaca "*Târîh duval al-islâm* bâzan da *al-Târîh al-Şağîr*," adını taşıyan eser, islâmın 716 (1316) tarihine kadarki siyâsi târihidir. Ayrıca 716-740 seneleri için bir de zeyli bulunmaktadır. Aynı eserin zilka'de 715 (mart 1316)'te bitirilen değişik bir nüshası *Muhtaşar al-ibar fi ahbâr man ğabar* (veya: *'abar*) yahut *Kitâb al-ibar fi ahbâr al-başar mim-man 'abar* ismini taşımakta olup, *Târîh al-avsaf* diye de adlandırılır; yazmaları muhtelif Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktadır; b) *Târîh al-nubalâ* (yahut *Siyar al-aşraf*). İleri gelen şahsiyetlerin tarihi [*Siyar al-âlam al-nubalâ*, nşr. Şalâh al-Dîn al-Munaccid, Kahire, I-II]. c) *Tazkîrat al-huffâz* (yk. bk.). d) *Tabakât al-kurrâ* (yahut *kitâb ma-rifat al-kurrâ al-kibâr 'alâ l-tabakât va l-a'sâr*), Tabakalar hâlinde kârî'lerin hal-tercümeleridir [Eserin tenkidli bir neşri *Ma-rifat al-kurrâ al-kibâr 'alâ l-tabakât va l-a'sâr* adıyla, Muhammed Sayyid Cād al-Hakk tarafından yapılmıştır (Kahire, 1387=1967, I-II)]. 2. *Muhtaşar li Târîh Bağdād li'bn al-Dubaysî*. İbn al-Dubaysî'nin Bağdad tarihini muhtasarı (Kahire, 1951); 3) *Muhtaşar ahbâr al-nahviyyin li'bn al-Kiftî*. İbn al-Kiftî'nin, nahiv âlimleri hal-tercümelerinin muhtasarı; 4) *Tazhîb tahzîb al-kamâl fi asmâ al-ricâl*, Abū 'Abd Allâh Muhammed b. Maḥmūd b. al-Ḥasan b. al-Naccār Muḥibb al-Dîn al-Şâfi'i (ölm. 5 şa'bân 643=27 kânun I. 1245)'nin *Tahzîb al-kamâl fi asmâ al-ricâl*'inin tashih görmüş ikinci yazılışı olup, herşeyden önce 6 müteber hadis mecmuası-

(*ḥatub-i sitta*)'nda zikri geçen râvilerin lûgatıdır; 5) *al-Kâşif fi ma-rifat asmâ al-ricâl*. Bir önceki eserin muhtasarıdır; 6) *al-Mustaricil fi l-hunâ*, Sâ-dece künye hâlinde kullanılan isimlerin fihristi; 7) *al-Muhtanâ fi sard al-hunâ*, bir künye lûgatıdır; 8) *Mu'cam*, kendi hocalarının tercüme-i hallerinin lûgatı (1300'ün üzerindeki tercüme-i hal ihtivâ etmekte) olup, bir muhtasar veya zeyli, *Tazkîrat al-huffâz* da bulunmaktadır; 9) *Manzûma fi asmâ al-huffâz*; 10) *al-Mukîza*, muhtelif hadis mev-zûları hakkında bir risâle; 11) *Kitâb al-ülûm*, Allah'ın münezzeh oluşu hakkında; 12) *al-Kabâ ir va bayân al-mahârim*, büyük günahlar ile yasak edilenlerin açıklaması, 13) *al-Muğnî fi l-hadis*, zayıf muhaddislerle dâir; 14) *Taşbih al-hadis bi Ahl al-hamîs*, müteber addedilen râviler hakkında; 15) *Risâla fi mâ yuzamm va yu'ab fi kull t'âifa*; 16) *Mufâharat al-mişmiş va l-tût*, kayısının duta üstünlüğüne dâir; 17) *Muhtaşar al-mustadrak*, Muhammed b. 'Abd Allâh b. Muhammed al-Ḥakim al-Nisâbüri'nin *Mustadrak 'ala al-Şâhiḥayn*'nin muhtasarıdır. Bu son eser, al-Buhârî ve Müslim'in *Şâhiḥ*'lerinden, yine onların, hadis tercihinde tâkip ettikleri esaslara göre yapılmış bir zeyldir; 18) *Vird* (bk. Vollers, *Katalog*, Leipzig, nr. 252).

Bibliyografiya: Muhammed b. Ahmed b. İyâs al-Hanafî, *Badâ'i' al-zuhûr fi vakâ'i' al-duhûr* (Bulak, 1311), I, 199; İbn Nâşir al-Dîn Şams al-Dîn Abū 'Abd Allâh Muhammed b. Abî Bakr 'Abd Allâh b. Muhammed al-Ḳaysî al-Dimaşkî al-Şâfi'i, *Kitâb al-Tibyân li Bad'i'at al-Bayân* (bir yazma nüshası bu madde müellifinin husûsî kütüphanesinde), tabaka, XXI, 16; Suyûtî, *Tabakât al-huffâz* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1833, XXI, 9; 'Abd al-Vahhâb al-Subkî, *Tabakât al-Şâfi'iyya al-Kubrâ* (Kahire, 1324), V, 216; İbn Şâkir al-Kutubî, *Favâ'id al-Vafayât* (Bulak, 1299), II, 183; 'Omar İbn al-Vardî, *Târîh* (Kahire, 1285), II, 348; Abū'l-Fida, *Târîh* (İstanbul, 1286), IV, 155; İbn al-Âlûsî, *Calâ' al-Aynayn fi Muḥâkamât al-Aḥmadayn* (Bulak, 1298), s. 21; Abū 'Abd Allâh Şams al-Dîn Muhammed b. Abî Bakr b. Nâşir al-Dîn al-Şâfi'i, *Kitâb al-radd al-vâfir 'alâ man za'ama 'anna man sammâ İbn Tay-miya Şayḥ al-İslâm kāfir* (Kahire, 1329), s. 15; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke* (Göttingen, 1882), s. 410; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Berlin, 1902), II, 46; Pons Boygues, *Ensayo bio-bibliographico* (Madrid, 1898), s. 416; Cl. Huart, *Arabic Literature* (London, 1903), s. 341 v.d.

(MOH. BEN CHENEB.)

[Bu madde A. SUPHİ FURAT tarafından ikmâl edilmiştir.]

ZEKÂT. Temizlik, iyi ve düzgün olmak, artmak, övmek, bereketli olmak mânalarına gelen bu kelime, fıkıh istilâhı olarak da, zengin sayılan bir müslümanın sâhib olduğu malının muayyen bir miktarını, muayyen bir zaman sonra islâmın târifine göre, hak kazanmış olan müslümanlara, Allah'ın emrini ifâ edip, rızasını kazanmak için, tamamen temlik ve vermekten ibârettir (İbn Manzûr, *LA*, Beyrut, 1956; *al-Mu'cam al-Vasît*, Kahire, 1961). Bu durum, zekâtın kelime ve istilâh olarak Yahudilikten alındığı görüşünü cerhetmektedir (bk. *Dâ'irât al-Ma'ârif al-İslâmiyya*, mad. ZAKÂT; Yûsuf al-Karzâvî, *Fikḥ al-zakât*, Beyrut, 1969, I, 39 v.dd.). Verenin ruhunda temizlik ve malında berekete sebep olduğu için, zekâtın lûgat mânası ile istilâh mânası arasında bir yakınlık vardır (al-Zamahşarî, *al-Fâlikḥ*, I, 536; al-Navavî, *al-Macmû' [al-Muniriyya tabı]*, V, 324). Zekât kelimesi Mekke devrinden itibaren *Kur'ân*'da bir islâmî müessese olarak bilinen mânada kullanılmıştır (*Kur'ân*, VII, 156; XIX, 31, 55; XXI, 72; XXIII, 4; XXVII, 3; XXX, 39; XXXI, 3; XLI, 7).

Örfe mecburî olmayan küçük bağışlar için kullanılan sadaka [b. bk.] kelimesi de, *Kur'ân* (IX, 58, 60, 103) ve sünnet (Buhârî, *Zakât*, I, *İmân*, 37; Müslim, *İmân*, I, 5, 7, 10; al-Mâvardî, *al-Aḥkâm al-sultânîyya*, Kahire, 1960, s. 113)'te zekât mânasında geçmektedir.

İslâmın beş şartı içinde yer alan ve bütünüyle malî bir ibâdet olan zekât, iktisâdî, içtimâî, hukukî yönleriyle bir islâmî müessese olup, ehemmiyetinden dolayı da *Kur'ân*'da 30 yerde tekrarlanmıştır.

Hemen hemen bütün dinlerde olduğu gibi, islâm'da da varlıklı kimseler fakirlere yardım etmeye davet edilmişlerdir (*Kur'ân*, *Tevrat* ve *İncil* ile geçmiş semâvî dinlerde zekâtı teşvik eden nasların iyi bir hulâsası için bk. al-Karzâvî, *ayn. esr.*, Beyrut, 1969, I, 47-52). Ancak bütün bu naslar, teşvikten öteye geçmemiş, yardımın mükelleflerini ve miktarını sınırlamamış, yapmayanlar için müeyyide getirmemiş, daha da ehemmiyetlisi fakirlik mes'elesini ortadan kaldırmayı değil, yalnızca ihtiyaçları azaltmayı ve acıları hafifletmeyi hedef almıştır. İslâm'da daha Mekke devrinde fakirlere yardım etmek hususunda âyetler nâzil olmuş (*Kur'ân*, LXXIV, 38-46; LXVIII, 19-33; LXIX, 25-34; LXXXIX, 17-18; CVII, 1-7) ve bu yardımın bir lûtufluk gibi değil, fakir, malı olmayan (*sâ'il*, *maḥrûm*, yolda kalmış...) 'ın zengin üzerinde bir hakkı olduğu ilân edilmiş (*Kur'ân*, LI, 19-20; LXX, 19-25; XVII, 26; XXX, 38); ayrıca, zirâatçilere hasat zamanı mahsûllerinin zekâtını vermeleri emredilmiştir (*Kur'ân*, VI, 141). Yine Mekke devrinde zekâtı ihtivâ eden âyetler, emir sıygalı değil, haber sıygalıdır; müslümanlara zekât

vermeyi emretmek yerine "onlar zekâtı verirler," şeklinde ifâdeler kullanılmış ve böylece zekât vermenin mü'minlerin tabii vasıfları olduğuna işaret edilmiştir (*Kur'an*, XXX, 38, 39; XXVII, 1-3; XXXI, 4; XXIII, 4; VII, 156-157; XLI, 6-7). Mezkûr âyetler daha Mekke devrinde zekâtın farz kılındığına delâlet etmektedir; ancak bu zekât, Medine devrindeki gibi müesseseleşmiş değildir; miktarı, mü'minlerin isteklerine bırakılmıştır (İbn Kaşîr, *Tafsîr al-Kur'ân* [al-Halabî tabı], III, 238 v.d.; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, I, 59 v.d.). Medine devrinde artık bir yurt ve devlete sâhip olan müslümanlar için zekât vecibesi de, bu yeni duruma uygun hâle getirilmiş, âyet ve hadislerle kesin olarak emredilmiş (*Kur'an*, II, 110; IX, 5, 103 v.b.), hangi malların ne miktarda, ne kadar ve kimlere verileceği, kimler tarafından toplanıp dağıtılacağı tâyin edilmiştir. Sınırları belli ve cebrî olan zekâtın Medine devrinde hangi yılda farz kılındığı kesin olarak belli değildir. İbn al-Aşîr (*al-Kâmil fi'l-Târîh*, Beyrut, 1965, II, 291), Hicret'in dokuzuncu senesinde, İbn al-Hâcar ise, Hicret'in ikinci yılında ramazan orucundan önce (*Fath al-Bârî*, Kahire, 1959, IV, 8 v.d.) farz kılındığını kaydetmektedir. Bunlara göre zekâtın hicrî 2. ile 5. yıllar arasında (İbn Hâcar, *ayn. esr.*, göst. yer.) farz kılındığı söylenebilir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 70; krs. Kâmil Miras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, Ankara, 1969, V, 35).

Muhtelif hadislerde (Buḥârî, *İmân*, 37; *Zakât*, I, 63; Muslim, *İmân*, I, 5, 7, 10, 19-22; Nasâ'î, *Zakât*, I, 46), zekât İslâmın bir farzı olarak ifâde edilmiştir. İslâma giren her kabîle ile yapılan muâhede, yazışma ve temsilcileriyle görüşmede namazla birlikte zekâtın da zikredildiği görülür (bk. M. Hamidullâh, *Macmû'at al-Vaḥîḥ al-siyâsiyya li al-ahdi al-Nabavî va'l-Hilâfat al-Raḥîda*, Beyrut, 1969; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 90).

Zekât ile mükellef olanlar: Hür, akli başında ve ergenlik çağına ulaşmış her müslümanın zekât ödemekle mükellef bulunduğuunda ittifak edilmiştir (İbn Rüşd, *Bidâyat al-Muctahid*, Mısır, 1371, I, 209; İbn Kudâma, *al-Muḡnî*, [al-Manâr tabı], II, 494). Zekât, içtimâî, iktisâdî ve siyâsî yönüyle büyük bir ehemmiyeti hâiz olduğu gibi, İslâmın beş temel şartından biri ve dinî bir ibâdet olup, verilmesi farz olan dinî bir vergi olduğundan, müslüman olmayanların bu mükellefiyetleri yoktur.

Zengin çocuğa ve akıl hastasına zekâtın farz olup olmadığı mevzuunda, müctehidler arasında görüş ayrılığı vardır: Şa'bî, Naha'î ve Şurayh'a göre, bunların hiçbir malında, hanefilere göre zirâî mahsuller dışındaki mallarından, Mucâhid, Hasan ve İbn Şubruma'ye göre, zirâî mahsuller, hayvanlar v.b. dışında kalan diğer mallarından zekât vermeleri gerekmez. Bu müctehidler, bu

konuda çocuk ve akıl hastasını muaf kılan naslarla, zekâtın ibâdet, ibâdetin ise, her şeyden önce niyete bağlı olduğuna, ancak bunun çocuk ve akıl hastasının iktidârı dışında niyete kaldığına, ayrıca bunların menfaatlerinin korunması gerektiğine dayanıyorlar (al-Kasânî, *Badâ'iy*, Kahire, 1327, II, 4; İbn Hâzım, *al-Muḥallâ* [al-Muniriyyah tabı], V, 205; Abû 'Ubayd, *al-Amvâl*, Kahire, 1968, s. 610-616; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 105-108). Sahâbe ve tâbiûn arasındaki birçok müctehid yanında Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, çocuk ve akıl hastasının mallarından da zekât ödemek farzdır; çünkü bu bir mâlî ibâdetdir, mal üzerinde fukaranın hakkıdır, naslar bunları istisnâ etmemiştir, mâlî ibâdetlerde temsil câizdir, velileri onların namına öderler (İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 209; İbn Hâzım, *ayn. esr.*, V, 201 v.d.; al-Navavî, *al-Macmû'*, V, 329 v.d.).

Mükellefiyetin şartları: Yukarıda zikredilen âyetler, içinde altın, gümüş, hayvan, mâden, zirâî mahsul, ticârî kazançların da bulunduğu maldan alınacağını belirtmekle birlikte zekâta tâbi bütün malları saymadığı gibi, asgarî matrahı, ödenecek miktarları ve gerekli şartları açıklamamış, bunları Peygamber'in sünnetine bırakmıştır. Sâhibi bulunmayan, sâhibinin elinde ve tasarrufunda olmayan mal için zekât bahis mevzuu değildir. Buradan hareketle, başkalarından alacakların zekâtı tartışılmış, II. (VIII.) asrın fakihlerinden İkrîma ve 'Atâ ile Zahirîler [b.b.] "ne alacaklı ve ne de borçlu zekât öder," derken (İbn Hâzım, *ayn. esr.*, V, 101), cumhûr umûmiyetle sağlam alacakların zekâtının alacaklı tarafından ödeneceğini, batık alacakların ise, zekâta tâbi olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Hz. 'Alî ve İbn 'Abbâs'a göre, bu nevi alacaklar da tahsil edilince geçen her yıl için, İmam Mâlik'e göre, yalnız bir yıl için zekâtı ödenir (Abû 'Ubayd, *ayn. esr.*, s. 580-598). İkinci şart, malın artan gelir ve kazanç sağlayan bir mal olmasıdır; hayvanların üremesinde ve ticârette olduğu gibi, fiilen artma (hakikî nemâ) yanında, gerçekleşmesi mümkün olanlar, böyle "takdirî nemâ" da dikkate alınmaktadır. Hayvan, nakit, altın, gümüş, ticâret eşyası, artan ve gelir getiren mallara örnektir; zirâî mahsuller, bal v.b. ise, bizzat bir malın geliri (nemâ)'dir. Bu şartın mesnedi Peygamber ve ashâbının fiil ve sözleridir; ancak bir ata ve köleye sâhib olan müslüman bunların zekâtından muafır (Muslim, *Zakât*, 9; Abû Dâvûd, *Zakât*, II; Nasâ'î, *Zakât*, 16). İbn Hâzım ve tâbilerinin, ilk tatbikata bakarak zekâta tâbi malları deve, sığır, koyun, keçi, buğday, arpa, hurma, altın ve gümüşe inhisar ettirmeleri (*al-Muḥallâ* I, 209), lâfza bağlı dar bir görüş olarak vasıflandırılmış ve nemâ vasfı taşıyan malların zekâta tâbi olacağı, nasların ruh ve mânası icâbı telâkkî edilmiştir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 145-149). Üç üncü

şart nisâbdır; yâni malın belli bir miktarı bulmasıdır; ileride her mal için ayrı ayrı açıklanacak olan nisâbı, Şah Valî Allâh (*Huccat Allâh al-Bâliḡa*, Kahire, nşr. Sayyid Sabık, II, 506), normal şartlarda üç-dört nüfuslu bir âilenin yıllık geçimini sağlayan meblağ olarak kabûl edip, bunu zekâtın muaf tutmuştur. Dördüncü şart olarak bâzı fıkıh bilginleri "temel ihtiyaç fazlası olma," durumunu, diğerleri ise, nemâ şartının bunu da içine aldığını ifâde etmişlerdir. Asli ihtiyaçlar, içtimâî, iktisâdî ve medenî şartlara göre, değişmekle beraber, âilenin yiyeceği, giyeceği, meskeni, borç karşılığı, zanaatta kullanılan âlet, edevât, silâh, ev eşyası, binek hayvanı, kitaplar v.b. (İbn 'Abidin, *Radd al-Muḥtâr*, al-Maymaniyyah tabı., II, 6; al-Kasânî, *ayn. esr.*, II, 11), zekâtın dışında bırakılmışlardır. Beşinci şart hayvan ve ticârî eşya ile birlikte altın, gümüş ve paranın mülkiyete intikalinden itibaren bir kamerî yılın geçmesidir (Havâlân al-Havî). Sahâbe tatbikatına dayanan müctehidlerin hepsi mezkûr malların üzerinden bir yıl geçmedikçe zekât farz olmayacağı görüşündedirler; ayrıca bütün müctehidler bir maldan, yılda ancak bir defa zekât alınabileceğinde birleşmişlerdir (İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 246 v.d.; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 161 v.d.). Burada zekâtın aynı maldan ödenebileceği gibi, değeri üzerinden para veya başka mal ile de ödenebileceği hatırlatılmalıdır. Nitekim zekâtın sâdece aynı maldan ödenmesi gerektiğini ileri süren Şâfiî ve Zahirîlerin yanında, Hanefiler bâzı naslara dayanarak (al-Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, II, 157; al-Bayhaqî, *al-Sunan*, IV, 173; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 805-808), bunun para veya başka mal ile de ödenebileceğini ifâde etmişlerdir.

A. Zekâta tâbi mallar: Belli bir sayıya ulaşmış, üzerinden bir yıl geçmiş, et, süt, yavru v.b.'den istifade edilmek için edinilmiş olup, yılın büyük bir kısmında serbest mer'ada otlanmış olan her hayvan zekâta tâbidir. Yemlemek sûretiyle beslenenler ile tarla sürme, su ve yük taşıma gibi işlerde çalıştırılmak üzere edinilmiş olan hayvanlar, mükellefin şahsî ve meslekî ihtiyaçlarını gidermek için edinilmiş olduğundan zekât dışı kalmırlar (Tirmizî, *Zakât*, s. 7, 10; Mâlik, *al-Muvattâ'*, *Zakât*, s. 4, 6; Abû 'Ubayd, *al-Amvâl*, s. 519, 525.).

1. Deve: Beş ilâ dokuz deve bir koyun; on-dört deve için iki koyun; onbeş-ondokuz arasındaki deve için üç koyun, yirmi-yirmidört, için dört koyun, yirmibeş-otuzbeş deve için iki yaşına basmış bir dişi deve (*bint mahâz*); otuzaltı-kırkbeş deve için üç yaşına basmış bir dişi deve (*bint labân*), kırkaltı-altmış deve için: dört yaşına basmış bir dişi deve (*hiḳḳa*), altmışbir-yetmiş beş deve için beş yaşına basmış bir dişi deve (*caza'a*)'dır (Diğer nisâblar için bk. al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 176-183 v.dd.; Zaylâ'î, *Naṣb al-râya*, Kahire, 1938, II, 343).

İslâm Ansiklopedisi

2. Sığır: Muâz'ı vâli olarak Yemen'e gönderirken Peygamber'in verdiği tâlimat (Nasâ'î, *Zakât*, s. 8; Abû Dâvûd, *Zakât*, s. 5, 12)'a göre sığır ve mandanın nisâbı otuzdur. Otuz sığırda iki yaşına basmış bir dana (*tabî'*), kırk sığırda üç yaşına basmış bir dana (müsinne), altmış sığırda iki *tabî'* zekât olarak verilir. Diğer nisâblar için (bk. İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 239; İbn Hâzım, *al-Muḥallâ*, VI, 16 v.d.). Dört mezhebin görüşü budur.

3. Koyun-Keçi (Davar): Koyun ile keçi için ayrı ayrı veya karışık olarak tâyin edilen zekât nisâbları şöyledir: Otuzdokuz davara kadar zekât yoktur; kırk davardan yirmiye kadar bir, 121-200 arası iki, 201-399 arası üç, 400-499 arası dört; 500-599 arası beşdir.

4. At: Üretmek maksadıyla edinilen ve mer'ada otlayan atlar için (nisâb) beş olup, zekât olarak ödenecek miktar ise, bunların değerinin kırkta biridir (al-Kasânî, *ayn. esr.*, II, 34; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, 227, 230; Ö. N. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatî Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1950, III, 569).

5. Diğer hayvanlar: Yukarıda zikredilenlerin dışında bir hayvan cinsi, insanlar tarafından edinilip mahsûlünden faydalanmak üzere üretilse ve yılın çoğunda serbest mer'ada beslense, bundan da zekât verilmesi gerektiği ileri sürülmüş ve bu nevi hayvanlarda nisâbın beş deve veya kırk koyun değerinde olması, ödenecek miktarın da değerinin kırkta biri olarak takdiri uygun görülmüştür (al-Karzâvî, *Fikḥ al-Zakât*, s. 233-236).

B. Altın, Gümüş ve Para: Âyet (IX, 34, 55), hadis ve icmâ ile sâbit olduğu üzere, altın ve gümüş para, külçe, erkek zînet eşyası, ev eşyası v.b. zekâta tâbidir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 241 v.d.). Altın, gümüş ve para, işletilmese de, bizzat nemâli sayılarak zekâta tâbi tutulmuştur. Zekât, arâziden değil, mahsûlünden paranın, sermayenin, ve ticârî malın tamamının değerinden alındığı için, birincisinde onda ve yirmide bir şekilde yüksek iken ikinciler kırkta bir şekilde düşük tutulmuştur (İbn Kudâma, *al-Muḡnî*, III, 7). "Beş okuyya," (40 dirhem)'den az olan gümüşten zekât alınmaz (Buḥârî, *Zakât*, s. 32; Tirmizî, *Zakât*, s. 3), gümüş için nisâb 200 dirhemdir. Mübâdelede daha ziyâde dirhem (gümüş para) kullanıldığı için (İbn Abî Şayba, *al-Muṣannaḥ*, al-Hind tabı, III, 222) nisâb ve zekât miktarı ile ilgili açıklamalarda, daha çok gümüş geçmektedir. Birbirini te'yid eden hadislerle, iktisâdî teâmül ve sahâbe tatbikâtı ile altının nisâbı yirmi dinar (miṣkâl), verilecek miktar da yine 1/40 olarak tesbit edilmiştir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 247-252).

Altın ve gümüşün nisâbları dinâr ve dirhem olarak belli olmakla beraber bunların bugünkü ölçülerle karşılığı açıkta kalmaktadır. Ancak yedi dinârın, on dirheme tekâbil ettiği Emevî halifesi

Abdülmelik zamanından beri bilindiği için (İbn Haldûn, *Muḥaddima*, Beyrut, 1879, s. 225 v.d.), bunlardan birisinin ne kadar olduğunu bilmek, değerinin de ölçüsünü verecektir. Bunların herhangi eski bir devirdeki değeri, a. Dirhem, *riḥl*, *ḫırat* gibi ölçülerin, en küçük birimlerini tesbit için verilmiş arpa, buğday, hardal ve keçiyoynuzu tanelerinin miktarlarından hareket edilerek tesbit edilir; fakat bunlar zaman ve mekân içinde değiştiği, ayrıca tartı (vezn) ve ölçü (keyl) miyarları arasında da farklılıklar bulunduğu için, kesin bir neticeye varılamamış, bazı fakihler "her memlekette kullanılan tartı birim miktarı neyse fetvâ ona göre verilir,, demek mecbûriyetinde kalmışlardır (İbn 'Abidin, *Radd....*, II, 40); b. Bunların değeri, arkeolojik buluntulardan faydalanarak belirlenir. Bunun için dünyanın meşhur müzelerinde bulunan eski İslâm devri dinârları tartılmış, bunların 4,25 gram geldiği tesbit edilmiştir. Dirhem ile dinâr arasındaki ona-yedilik nisbet (on dirhem-yedi dinâr) ancak Mekke miskalinin resmî dinâra eşit olmasıyla mümkün olduğuna göre, bir dirhem, gümüş de 2,975 gram olmakta, böylece altının nisâbı $20 \times 4,25 = 85$; gümüşün nisâbı ise, $200 \times 2,975 = 595$ gramdır, neticesine varılmaktadır. Bugün altın ve gümüş, para olarak kullanılmadığı ve tartı ile alınıp satılan mal durumunda bulunduğu için, değerinin de gümüşe nisbetle daha az değiştiği gözönünde tutularak altın esas alınmıştır; buna göre 85 gram altın karşılığı parası olan diğer şartları da taşıyorsa, zekât mükellefi sayılacaktır (Abû Zahra, *Tanzîm al-İslâm li'l-muḥtama'*, Kahire, ts., s. 158; al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 264). Fakirlerin lehine olmak üzere hesabı gümüşe göre yapmayı ileri sürenlere karşı "bu madenin zamanımızda altına göre çok değer kaybetmiş bulunduğunu (1980 mart itibarıyla 24 ayar altına göre, nisâb 124.525 TL., 18 ayar altına göre 93.160 TL., gümüşe göre 35.700 TL. dir.), gümüşe göre nisâba mâlik olan kimseler zengin sayılırsa -zekât alamayacakları, üstelik ödeyecekleri için- mutazarrır olacakları (200 dirhem gümüş karşılığı para ile bugün beş kişilik bir âilenin yalnız giyim ihtiyaçları zor karşılanır), ileri sürülmektedir. Anormal şartlarda altın fiyatında da önemli düşüş ve yükselişler olabileceğini düşünerek hem nass, hem de icmâ ile sâbit olan 40 koyun ve 5 devenin nisâb ölçüsü olarak alınabileceği veya bütün nisâb miktarlarının ortalama değerinin alınabileceği görüşünü de getirenler olmuştur (al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 267 v.dd.; Y. Vehbi Yavuz, *İslâm'da zekât Müessesesi*, İstanbul, 1972, s. 186). Paranın ve ticârî eşyanın nisâbını tesbit ederken, normal şartlarda altının, iktisâdî bakımdan normal sayılmayan durumlarda ise, ortalama yolun esas alınması uygun görülür.

Altın ve gümüş, süs ve ev eşyası (kap kakak v.s.) olarak, kullanıldığı ve nisâbı doldurduğu

takdirde kadınlarda İslâmın izin verdiği şekilde süs eşyası dışında kalanlar zekâta tâbidir. Bu ikisinin dışında kadının normal ölçüler içinde şahsen kullanmak üzere edindiği yakut, inci, elmas v.b. zinetler de bazı şîa müctehidlerince zekâta tâbi tutulmuş iseler de, umûmiyetle zekât dışı kabul edilmişlerdir. Bazı sahâbe ve tâbiün müctehidleri ile Hanefî fakihleri kadının zînetini de zekâta dâhil etmişlerdir. Buna karşı diğer üç mezheb imamı ile birçok sahâbe ve tâbiün müctehidi (cumhûr) bu mevzuda güvenilir bir nass bulunmadığından, bu nevi zînetin zekâta tâbi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu arada, "bunların zekâtı, ya ihtiyacı olanlara emâneten vermek veya bu zînetlere sâdece bir defa zekât vermek gerekir,, diyen müctehidler de olmuştur. Kadının zînetine zekât düşmesi için bunun örfe ve içtimâî seviyeye göre normal ölçülerde olması ve zekâttan servet kaçırma gibi bir niyete istinâd etmemesi gerekir (Abû 'Ubayd, *al-Amvâl*, nşr. M. Hâmid al-Fâ'ik, s. 442 v.d.; al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 292-311).

C. Ticârî eşya: Fukahânın "*urûz al-ticâra*, diye ifade ettikleri, nakit dışında kalan ve ticârete arzedilen âlet, makina, emtia, giyecek, yiyecek, hayvan, mücevherât, arsa, arâzi, akar v.b. mallar zekâta tâbidir (bk. *Kur'ân*, II, 267; Abû Dâvûd, *Zakât*, 2; Zaylâ'î, *Naşb*, II, 376; İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 217). İbn Hâzım ve Şavkânî ticâret eşyasını zekât dışı tutarken şîa'dan İmâmîler, yeraltı ve yerüstü servetlerinden insanın elde ettiği diğer şeyler arasında bu nevi malları da -ganîmet âyetinin (*Kur'ân*, VIII, 41), şumûlüne sokarak % 20'lik vergiye tâbi tutmuşlardır (İbn Hâzım, *al-Muḥallâ*, VI, 233-240; Şiddîk Hâsan, *al-Ravza al-nadiya*, al-Müniriyya tabı., I, 192; al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 326). Bir malın ticâret eşyası sayılabilmesi için kâr sağlama maksadı (*niyat*) ile fiilen satışa arz edilmesi gerekir. Ayrıca, malın hanefîlere göre, yılın başında ve sonunda, Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise, yılın sonunda nisâb miktarından aşağıya düşmemiş bulunması şarttır. Cumhûra göre tâcir, yıl tamam olunca her nevi malı toptan piyasa fiyatlarına göre değerlendirerek zekât matrahını bulur. Mâlik'e göre, arsa v.b. çabuk devredilmeyen, fiyat bulması için uzun zaman bekletilen mallar satılınca bir defaya mahsûs olmak üzere zekâtları ödenir (İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 260 v.d.). Tüccar, zekâtını malla veya kıymetini para olarak da ödeyebilir.

D. Zirâî Mahsuller: Bunlardan hasadı zamanında yağmur ve kaynakların suladığı veya suyunu dipten alan zirâî mahsullerde onda bir (*Kur'ân*, II, 276; VI, 141) hayvan v.b. ile sulananlarda ise, yirmide bir zekât vardır, (Buḥârî, *Zakât*, s. 55; Muslim, *Zakât*, s. 8). Ancak müctehidler arasında mahsulün cinsi ve miktarı hususunda ihtilâf vardır. İbn 'Omar ve bazı tâbiün

müctehidlerine göre, zekâta tâbi mahsuller buğday, arpa, kuru üzüm ve hurmadır. Mâlik ve Şâfiî'ye göre, zekâta tâbi zirâî mahsuller, insanların normal hallerde temel gıdaları olup, kurutularak muhafaza edilenlerden ibârettir. Meselâ ceviz ve badem temel gıdalardan olmadıkları, elma ve armut da kurutularak muhafaza edilemediği için, zekâta tâbi değildir. Ahmed b. Hanbel'e göre, bunlar olduğu gibi veya kurutularak durabilen ve ölçü ile devredilen mahsullerdir. Ebû Hanîfe'ye göre, insanların topraklarını değerlendirmek için ekme ve dikmek sûretiyle elde ettikleri her mahsul zekâta tâbidir; Ebû Yûsuf ve Muhammed, tedbir alınıp işlenmeden bir yıl duramayan sebze, meyva v.b. istisna etmişlerdir (krş. İbn al-'Arabî, *Aḥkâm al-Ḳur'ân*, nşr. al-Bacâvî, s. 759; *Şarḥ al-Tirmizî*, Kahire, 1931, III, 135; al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, 355-360). Bazı selef müctehidleri ile Ebû Hanîfe'ye göre zirâî mahsulde nisâb şart değildir; çıkan ne kadar olursa olsun, onda veya yirmide biri zekât olarak verilir; çünkü hadis umûmî mânada olup, mutlakdır. Buna karşı cumhûra göre, gereğince zirâî mahsullerin nisâbı beş *vaşḳ* (Muslim, *Zakât*, s. 5, 6; Nasâ'î, *Zakât*, s. 21, 23) tîr. *Vaşḳ* bir tartı değil, ölçü birimidir ve 300 şâ'a'ya tekâbül etmektedir. Bir şâ'a' Hicâz mektebine göre (Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel) $5 - \frac{1}{3}$ rîtl, Irak mektebine göre, 8 rîtdir. Bu fark ölçülen şeyin su veya buğday v.b. oluşundan ileri gelmektedir ve orta ağırlıkta buğday ile bir şâ'a, 2.176 gramdır ('Alî Bâşâ Mubârak, *al-Mizan fi'l-aḳyâsât va al-avzân*, al-Amîriyya tabı., s. 86 v.dd. 'da naklen al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 369 v.d.). Buna göre 5 *vaşḳ*: $300 \text{ şâ'a} \times 2.176 \text{ gr.} = 652.8 \text{ kg.}$ dir. Bu nisâb, ölçülerek mübâdele edilen zirâî mahsulere âittir. Bağ, denk, balya, demet gibi değişik şekil ve hesaplarla devredilen mahsullerin nisâbı için, a) ne çıkarsa, b) aynı ölçü ve tartıda olan miktarı, c) her cins için kullanılan en büyük biri, d) ölçülenlerin en aşağı değerinde olanına eşit değere ulaşan miktarda olmaları ileri sürülmüştür. Son görüş, Ebû Yûsuf'a âittir (al-Kâsânî, *ayn. esr.*, II, 61). Buna göre, bir ülkede ölçülen en uzun zirâî mahsul arpa ise, bunun 653 kg.'ının para olarak değerine ulaşan, meselâ pamuk da zekâta tâbi olacaktır. Ebû Hanîfe'den başkaları, mahsulün ve bilhassa hurma ve üzüm gibi hasattan önce tüketilmeye başlanan mahsullerin yetkililerce tahmin edilerek zekât vergisinin tesbit edilebileceğini, bu takdirde müstahsil lehine müsâmahalı davranılmasını ve mahsulün 1/3 miktarının vergi dışı bırakılmasını, ilgili hadislerle dayanarak câiz görmüşlerdir (al-Şavkânî, *Nayl*, II, 144). Masraflı ve külfetli sulama dışında zekât nisbetine te'sir eden bir âmil bulunmamakla berâber, yapılan diğer istihsal masraflarının matrahtan düşülüp düşülmeyeceği mevzuunda farklı görüşler vardır. Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'ye göre, işçilik, ilaç, gübre, tohum, kırâ ve

vergi ile geçim masrafları -borç olsun ödenmiş olsun- matrahtan düşülemez. Bazı sahâbe ve tâbiün müctehidleri ile Ahmed b. Hanbel'e göre bunlar borç ise, düşülür, bunların 'Aṭâ'ya göre, borç olmayıp peşin ödenmiş ise, mahsulden düşülür ve geriye kalan nisâbı dolduruyorsa zekâtı ödenir (krş. İbn Hâzım, *al-Muḥallâ*, V, 258; İbn al-'Arabî, *Şarḥ al-Tirmizî*, III, 143; al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 396). Günümlerde harâcî, mirî nevîden arâzi kalmadığı için "zirâî mahsuller zekâtı,, olan, öşür [b.bk.] arâzinin şahsî mülk olup olmamasına bağlı bulunup, bugün te'sîrini kaybetmiştir. Bugün şahısların tapulu arâzileri husûsî mülkleri olup, bu nevi zirâî vergiye tâbidir (H. Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1978, s. 160 v.d.).

E. Bal ve diğer hayvan mahsulleri: Ebû Hanîfe'ye göre bal, öşre tâbi arâzideki arıdan elde ediliyorsa -miktarı ne olursa olsun- 1/10 nisbetinde zekât gerekir. Ahmed b. Hanbel'e göre, arâzi farkı hükmü değiştirmez; her halde bala zekât gerekir. Diğer müctehidler umûmiyetle balı zekât dışı tutmuş, süte benzetmiş ve hakkında sağlam delil (hadis) bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ancak birçok hadis ve kıyas, birinci görüşü haklı kılmıştır (al-Şavkânî, *ayn. esr.*, IV, 146; Abû 'Ubayd, *al-Amvâl*, s. 506). Ayrıca balda hububat nisâbını esas alan ve safi gelirin 1/10'ü ödenir diyen bir görüş de vardır. Yumurta, ipek gibi, hayvanlardan elde edilen diğer mahsuller de bala kıyas edilir.

F. Madenler ve Deniz mahsulleri: Hanefîlere göre toprak altından çıkarılan madenler fey' ve ganîmet hükmünde olup 1/5 nisbetinde vergi alınır. Ahmed b. Hanbel'e göre, 1/40 nisbetinde zekât alınır. Şâfiî ve Mâlik'e göre emek ve masraf çok ise 1/40, maden bunlara galip ise, 1/5 alınır. Madenlerin devlete âit olduğu görüşü de yine İmam Mâlik'den nakledilmiştir (al-Ḳarzâvî, *ayn. esr.*, s. 440-446). Hanefîler altın ve gümüş gibi ısı ile eritilip şekillendirilen diğer madenleri de altın ve gümüşe kıyas etmişler, bunların dışında kalan sıvı ve katı madenleri zekât dışı tutmuşlardır. Ahmed b. Hanbel ise, âyetin şumûlüne girdiği ve mal olduğu için bütün madenlerin zekâta tâbi olduğu görüşünü -haklı olarak- benimsemiştir. Madenlerin toprak altından çıkarılma durumu, yere gömülü olan ve sâhibi bilinmeyen hazine v.b. lerinin içinde câri olup, bunların çıkarılmaları hâlinde 1/5'i devlete, geri kalanı ise, bulana verilir.

Denizden elde edilen balık, sünger, inci v.b. servetlerin zekâta tâbi olmadığı görüşünü ileri sürenlere karşı Ebû Yûsuf'un da dâhil bulunduğu (*al-Harâc*, Mısır, 1352, s. 70) diğer bâzıları, bu tarz servetin de zekâta tâbi olduğunu kabul ederler.

G. Akarlar ve benzerleri: Zekâta tâbi malların temel husûsiyeti "artıcı, gelir sağlayıcı,, oluşudur. Sanâyi İnkılâbı'dan, sosyal ve teknik gelişmelerden sonra dünyanın tanıdığı fabrikalar,

motorlu nakil vâsıtaları, büyük gelir sağlayan gayrimenkuller gibi mallar ortaya çıkmıştır. Bu malların husûsiyeti, mülkiyetleri el değiştirmeden ya kiraya verilmek veya üretimde kullanılmak suretiyle büyük gelir sağlamalarıdır. Mükelleflerin şahsî ve meslekî ihtiyaçları için edindikleri ev, dükkân, âlet ve eşyayı zekâttan muaf tutma prensibini bu mallara teşmil uygun görülmemektedir; çünkü bu malların otobüs, uçak, gemi, kiraya verilen ev, düğün salonu, fabrika, dükkân gibi bâzıları dünden farklı olarak günümüzde yaygın ve mühim gelir kaynakları arasına girmiştir. Üretimde kullanılan makina ve fabrikalar -dünün basit âletlerinden farklı olarak- sâhiplerinin bizzat el emeğine ihtiyaç bulunmaksızın işçiler vâsıtasıyla üretim yapan gelir kaynaklarıdır. Eski fukahâdan hanbelî İbn Akîl, mâlikî İbn al-‘Arabî gibi zevât, satılık olmayıp, kiraya verilen zînet eşyası v.b. malların asıl ve gelirlerinin %2,5 nisbetinde zekâta tâbi olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn al-‘Arabî, *Şarh al-Tirmizi*, III, 104; İbn al-Kayyim, *Bad‘i ‘u’l-favâ'id*, al-Muniriyya tabı, III, 143). Bu malların alım satım yoluyla el değiştirerek gelir sağlamayıp, kiralama veya işletme yoluyla kazanç getirmeleri, ticarî eşya kabul edilmelerine mânidir. Gelirleri de, hareketli sermaye gelirlerine kıyas edilemez. Bu sebeple muâsir islâm âlimlerinden M. Abû Zahra, Hallâf, ‘Abd al-Rahman Hasan ve al-Karzâvî, gibi zevâtın bunları arı ve arzâ gibi mütalaa etmeleri daha isâbetlidir. Buna göre mezkûr malların asılları değil, kira ve üretim gelirleri, zirât mahsuller gibi 1/10 veya 1/20 nisbetinde zekâta tâbi olacaktır. Nakil vâsıtaları, makina ve fabrikalar gibi aşınma ve eskimeye mâruz mallarda yıllık amortisman bedeli matrahtan düşülecek, altın üzerinden nisâba erişen kira ve üretim gelirlerinin sâfisi belli ise, 1/10 değil ise, 1/20’si zekât olarak ödenecektir (*Halâkat al-Dirâsât al-İctimâ’iyya*, al-Davra al-Şâliha, Dimâşk, 1952, s. 241 v.d.; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 479-486).

H. Ücretler ve serbest meslek kazançları: Aylık, haftalık, üç aylık gibi fası-lalarla ücret ve maaş alan işçi ve memurlar ile serbest çalışan doktor, mühendis, avukat, terzi, berber gibi meslek sâhiplerine âit gelirlerin zekâtı hususunda birkaç görüş vardır: Umûmiyetle fakihler, bunların gelirlerinin üzerinden bir yıl geçince nisâbı dolduran miktardan kırkta bir zekât ödenir, demişlerdir. Ancak bâzı muâsir âlimler bu gelirleri, İbn ‘Abbâs, İbn Mas‘ûd, Mu‘âviya, ‘Omar b. ‘Abd al-‘Azîz gibi müctehidlerin, yıllanmasını şart koşmadıkları “miras, bağış, mükâfat”, gibi gelirlere (*al-mâl al-mustafad*) benzetmiş ve üzerlerinden yıl geçmeden herbirinin husûsiyetine göre zekâtlarının ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ bir me’murun maaşı normal ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra artıyor ve bu artanların

yıllık toplamı nisâbı dolduruyorsa, yıl sonu beklenmeden her ay maaşın zekâtı ödenecektir (İbn Hazm, *al-Muhalâ*, VI, 83 v.d.; Abû ‘Ubayd, *al-Amvâl*, s. 413, 436; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 489-520).

I. Hisse senetleri ve tahviller: Sağlam ve batık alacaklara yukarıda temas edilmiş, sağlam alacakların her yıl zekâta tâbi olduğu umûmî görüş olarak kabul edildiğine işaret olunmuştur. Bugünkü iktisadî ve ticarî şartların yaygın hale getirdiği tahviller ile erkeklerin kullandığı altın ve gümüş zînet eşyası da değerlerinin kırkta biri nisbetinde zekâta tâbidir. Hisse senetleri, borsasında teşekkül eden fiyatlarla alınıp satıldıklarından, ‘Abd al-Rahmân ‘İsâ (*al-Mu‘âmalât al-hadişa*, al-Muhammir tabı, s. 69 v.d.)’ya göre şirket ticâretle iştigal ediyorsa hisse senetleri değerlerinin kırkta biri nisbetinde zekâta tâbidir. Şirket sinâî ise, bu da ikiye ayrılır: Boyama, soğutma, nakliyat, reklâm şirketleri gibi sermayesi tamamen âlet ve vâsıtalara bağlanmış şirketlerin hisse senetleri değil, yıllık kârları -nisâbı bulur, üzerindeki yıl geçerse- zekâta tâbidir. İthâlat ve ihrâcat şirketleri gibi sırf ticarî veya petrol, mensucât, demir-çelik şirketleri gibi sırf ticarî ise, hisselerin sâbit sermaye dışında kalan değerleri ile kârları 1/40 nisbetinde zekâta tâbidir. Tabii bu görüş, fabrika ve akar nev’inden malların zekâta tâbi olmadığı fikrinin neticesidir. Yukarıda tercih edilen görüşü göre, sinâî şirketlerin hisselerinin kendileri, zekâttan muaf olmakla beraber gelirleri, 1/10 nisbetinde zekâta tâbi olacaktır. M. Abû Zahra, Hallâf gibi âlimlerin görüşü ise, hisse senetleri hangi çeşit şirkete âit olursa olsun, ticâret eşyası hükmünde olduğu merkezindedir. Senet piyasasındaki değerleri ise, kârlarının toplamı-aslî ihtiyaçlar veya asgarî geçim sınırı dışında- nisâba ulaşıyorsa 1/40 nisbetinde zekâta tâbidir. al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 528, hesap ve ödeme kolaylığını gözönüne alarak zekâtı toplayan devlet ise, birinci görüşü (ticarî-sinâî ayrımı ve sinâîlerin gelirinden 1/10 alınması), zekâtı fertler ödüyorsa ikinci görüşü tercih etmektedir.

Zekâtın verildiği yerler: *Kur’ân* (IX, 60)’da bu yerler sekiz olarak tesbit edilmiştir. 1) yoksullar (fukara), 2) düşkünler (masâkin), 3) zekât memûrları, 4) kalbleri müslümanlığa ısındırılacak olanlar (*al-mu‘allafatu kulûbuhum*), 5) köleler ve esirler, 6) borçlular, 7) Allah yolunda olanlar, 8) yolda kalan muhtaçlar. 1, 2- Yoksul (fakir), düşkün (miskîn): Ebû Yûsuf gibi düşünenlere göre yoksul ile düşkün aynıdır. Buna karşı umûmiyetle yoksul ile düşkünün farklı oldukları ileri sürülür; Hanbelî ve Şâfiilere göre fakir, Mâlikî ve Hanefilere göre ise, miskîn daha yoksuldur. Hanefiler, zekâttan muaf olmak ve zekât alabilmek için nisâbı esas almışlar; zekâta tâbi nisâb miktarı malı olmayı fakir saymışlardır. Diğer üç mezhebe göre ise, mal ve gelirin, geçim giderlerini karşılamaması

esastır. Bu mal ve gelir ihtiyacı karşılamıyorsa, zekât verme nisâbını bulsa bile, sâhibine zekât verilebilir. Ancak serveti nisâbın altında olmakla beraber, ihtiyacını rahatça karşılıyorsa, böyle bir kimseye zekât verilmez (krş. Abû Dâvûd, *Zakât*, s. 24). Diğer taraftan Hanefiler “çalışabilecek fakirin zekât alması haram olmamakla beraber, hayatını çalışarak kazanmasının daha iyi olacağı kanâatinde dirler. Ayrıca, kendisini ibâdete verip çalışmanın zekât alamayacağı, buna karşılık ilim sebebiyle başka iş yapamayanların zekâttan istifade edebilecekleri kabul edilmiştir (Navavî, *al-Macmû‘*, IV, 191).

Yoksul ve düşküne verilebilecek zekâtın âzâmî miktarı üzerinde iki temel görüş vardır: a. Hanefilere göre ençok, nisâba ulaşana kadar verilir. Ancak fakir âilenin her bir ferdine de bu ölçüde zekât verilebilir. b. Diğer üç mezheb, aralarında teferruat bakımından ihtilâf bulunmakla beraber, fakiri ihtiyaçtan kurtaracak miktarın verilmesini câiz görmüş ve meselâ bir iş yeri açıp rızkını kazanacak olan birisine, bu maksatla nisâbı aşacak miktarda zekât verilebileceğini ifade etmişlerdir (Abû ‘Ubayd, *ayn. esr.*, s. 565). Bu arada evlenme ve tahsil masraflarını karşılamak üzere zekât verileceği kabul edilmiştir.

3. Zekât dâiresi me’murları (*al-‘amilûn*): *Kur’ân*’ın zekâtın sarf yerleri arasında fakirlerden hemen sonra zekât me’murlarını (*al-‘amilûn*) zikretmesi, Peygamber’in de gerektiği kadar me’mur kullanması, zekâtı toplama ve dağıtma işinin devletin vazifeleri arasında bulunduğunu göstermektedir. Zekât me’murlarının vazifeleri iki gruba ayrılabilir: Toplama ve dağıtma. Birinci grupta kimlere hangi mallardan, ne kadar zekât düştüğünü tesbit etmek, bunları toplamak ve muhâfaza etmek gibi vazifeler bulunur. İkinci grupta ise, zekât almaya hak kazananları en uygun usullerle tesbit, ihtiyaçlarını ve bunları karşılayacak miktarları takdir ve tevzî vazifeleri yer alır. Bütün bunlar için gerekli kuruluşlar vücûda getirilecek, personel te’min edilecek ve masraflar zekât gelirinden karşılanacaktır. Bilhassa zekâtı toplama ve dağıtma işiyle meşgul olan me’murların müslüman olmaları, akıl, yaş, bilgi ve ehliyet bakımından yeterli bulunmaları şart koşulmuştur. Me’murların aldıkları, ücret mâhiyetinde olduğu için, zengin olmaları bunu almalarına engel değildir. Ücretlerin asgarî geçim seviyesinden az olmaması gereklidir. Hadislerde me’murların hediye kabul etmemeleri, mükelleflere, iyi davranmaları, teşekkür ve duâ ile karşılıklı bulunmaları hatırlatılmaktadır.

4. Kalbleri kazanılmak istenenler (*al-mu‘allafatu kulûbuhum*): zekâtın sarf yerlerini gösteren âyetle yer alan bu sınıf içinde, Peygamber zamanındaki tatbikata göre şu kimseler bulunmaktadır. a) Kendisinin veya kavim ve kabilesinin bu sayede müslüman olacağı umulan kimseler; b) Kötülükler-

rini önlemek için, dilinden ve elinden zarar gelecek kimseler. c) İslâma yeni giren ve mâlî yardım ile müslümanlığını koruması sağlanacak olanlar. d) İtibâr ve mevki sâhibi müslümanlar. Bunlara zekât, aynı durumdaki müslüman olmayanların gıpta edip islâma girmelerini sağlamak için verilir. e) Yeni müslüman olan veya henüz islâma tam intibak edememiş bulunan, ya da müslüman olmadan önce, lider ve başkan durumunda bulunan kişiler. f) Sınır boylarında yaşayan müslümanlar ile zekât vermekten çekinenleri, zekât vermeye kabul ettirecek olanlar (al-Navavî, *al-Macmû‘*, VI, 196 v. dd.; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 595 v.d.). Hanefilere ve bâzı Şâfiî ve Mâlikî fakihlere göre Peygamber’den sonra bu gruptakilere (*al-mu‘allafatu kulûbuhum*) zekât verilemez; çünkü bu tatbikat, Ebûbekr’in hilâfetinde, Ömer’in müdâhalesiyle sona ermiş ve Sahâbe’nin bu tasarrufa itiraz etmemeleriyle icmâ meydana gelmiş ve islâmın güçlenmesi ile buna ihtiyaç kalmamıştır (al-Kasânî, *Badâiyi*, II, 45). Buna karşı Hanbelîler ve diğer bâzı fakihler bu hükmü ortadan kaldıran bir delilin bulunmadığını, mezkûr tasarrufun ulu’l-emrin takdîrine bağlı bir uygulama olduğunu, devleti idâre edenler gerekli gördüğünde başka yer ve zamanlarda müessesenin işletilmesine mâni teşkil etmeyeceğini, islâmın zaman zaman buna ihtiyacı olabileceğini haklı olarak müdâfaa etmişlerdir (Abû ‘Ubayd, *ayn. esr.*, s. 607; İbn Kudâma, *al-Muğnî*, II, 666). Günümüzde bu fasıldan, milletlerarası münâsebetlerde müslümanların lehine hareket etmesini te’mîn maksadıyla bâzı gayr-ı müslim ülkeler, islâmın yayılmasını te’mîn maksadıyla bâzı hey’et, cemiyet ve topluluklara, islâmı müdâfaa etmeleri için, bâzı kalem ve söz sahiplerine, islâma karşı olan cereyan ve faaliyetler karşısında güçlü olabilmeleri, kendilerini koruyabilmeleri için bilhassa yeni müslüman olmuş ferd ve toplumlara ödeme yapılabileceği ileri sürülmüştür (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, 609).

5. Köleler: Mezkûr âyetle köleler ile daha sonraki üç sınıf için *Kur’ân-ı Kerîm* üslûp değiştirerek, mülkiyet ve tahsis ifâde eden (*li*) yerine zarfiyet ifâde eden (*fi*) “*fi al-rîqâb, fi sabîl al-Allâh*” kelimesini kullanmıştır. Müfessirler bu değişikliğin tesâdüfen olmayıp, mâna ve mefhuma bağlı bulunduğunu, ilk dört sınıfa, istedikleri gibi tasarruf etmek üzere zekâtın temlik edildiğini, bu dört sınıf ise, belli sınırlar içinde kullanılmak (kölelikten, borçtan, yolculukta düşülen maddî sıkıntıdan kurtulmak, cihâd etmek) üzere zekâtın temlik edildiğini ileri sürmüşlerdir (al-Zamâşarî, *al-Kaşşaf*; al-Râzî, *Mafâtiḥ al-ğayb*, Kahire, 1938, XVI, 113). İslâmın köleliği getirmedigi, mevcut olan tatbikati islah ettiği, kaynakları teke indirdiği (meşrû cihâd neticesi alınan eşirlere tatbik edilebilecek şıklardan birisi olarak

sınırladığı, kölelere ileri derecede insanî haklar tanıdığı ve giderek bu müesseseyi ortadan kaldıracak tedbirler getirdiği maldır. İşte bu tedbirlerden biri de zekât faslından kölelerin hürriyete kavuşturulması için harcama yapılmasıdır. Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre bu harcama, her köle için değil, hürriyete kavuşmak üzere sâhibi ile bedelini kazanıp ödemek üzere anlaşma yapan (köle) "mukâtab", içindir. Ahmed ve Mâlik'e göre ise, bundan maksat mükelleflerin, zekâta mahsûben kadın ve erkek köle alıp bunları hürriyete kavuşturmalarıdır. Mükâtab köleler ayrıca borçlular içinde mütâlaa olunur. Âyetin her nevi köleyi içine aldığı anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî sekiz sınıf arasında zekâtın eşit taksimini gerekli gördüğüne göre, devletin zekât işlerini yürütmesi hâlinde gelirin 1/8'i köleler için harcanacaktır. Maamâfih tatbikatta nisbetlerin ayarlanması ihtiyaçlara göre olmaktadır. Nitekim 'Omar b. 'Abd al-'Aziz'in hilâfesinde Şimâli Afrika'nın bir bölgesinde fakir bulunmadığından bütün zekât gelirlerinin köleleri hürriyete kavuşturmak için sarfedildiği nakledilmiştir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 620).

6. Borçlular: Hanefîlere göre zekât alabilecek borçlu, borcu olan ve buna tekâbül eden miktar dışında nisâba ulaşan malı bulunmayan kimsedir. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre kendi ihtiyacı için borçlanan kimse ile başkaları veya toplum menfaatine borçlanan kimse arasında fark vardır:

a) Kendi ihtiyacı için borçlananlar: Yiyecek, giyecek, evlenme, tedâvi, mesken, ev eşyası, çocuğunu evlendirmek, tazminat ödemek gibi ihtiyaçları sebebiyle borçlanan kimseler ile sel, yangın v.b. felâketlere uğrayan ve borçlu düşen kimselere ihtiyaçlarını karşılayacak, ölçüde zekât verilir. Ancak bu kimselerin borçlarını ödeyecek başka para ve aslı ihtiyaç maddeleri dışında mallarının olmaması, borçlarını içki, kumar, zinâ v.b. haram giderler için sarfetmemeleri şart koşulmuştur. Bu yönüyle zekât, mezkûr şartları hâiz olan her islâm ülkesi vatandaşlarına şâmil olan ve önceden ödenmiş prime göre değil, ihtiyaca göre ödeme yapan bir sigorta müessesesi olmaktadır.

b) Birkaç kişinin veya âmmenin menfaati için iyilik ve hayır uğruna borçlananlar: Mal veya kan davası yüzünden aralarında anlaşmazlık çıkmış kişi veya toplulukların arasını bulmak, ihtilâfi sona erdirmek için, şahsen ödeme yapan, zarar ve ziyânı karşılayan kimseler zengin de olsalar, bu uğurda yaptıkları borca eşit miktarda zekât alabilirler (Kâbişâ b. Muḥarrik'in bu şekilde bir borçlanması için bk. Muslim, *Şâhih, Zaka't*, s. 109; Abû Dâvûd, *Şunan, Zaka't*, s. 80, 86). Yetimhâne, hastahâne, câmi, okul gibi hizmet ve hayır müesseseleri yaptırma uğrunda borçlanan kimseler de bu son grup içinde mütâlaa olunmuşlardır (al-Navavî, *Ravza*

al-Talibin, al-Maktab al-İslâmî tabı, II, 319; al-Ramlî, *Nihâyat al-muhtac*, al-Halabi tabı, VI, 155). Bâzı muâsir islâm âlimleri, fâizsiz tüketim kredisi (*al-Karz al-ḥasan*) vermek üzere kurulacak bir sandık veya müessesenin de bu fasıl içinde yer alabileceğini ileri sürmüşlerdir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 634).

7. Allah yolunda olanlar: Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan her ihlasî amelin, Allah'ın yolunda olduğunu söyleyen İbn al-Aşir, bu ifâde nin kayıtsız şartsız kullanılması hâlinde çoğu kere cihad anlamına geldiğini kaydetmektedir (*al-Nihâya*, al-Hayriyya tabı, II, 156). Bu tâbirin cihad mânâsına geldiği konusunda da, birleşmiş ve bunun dışındaki hayırlı faaliyetler ile müslümanların faydalanmaları için yapılacak te'sislere şâmil olup olmadığı tartışılmıştır. Dört mezhebe göre islâmın muhâfazası ve tebliği için yapılan savaş (cihad) kesin olarak *fi sabil al-Allâh'a* dâhildir. Zekât bizzat cihâda katılanlara verilir. Bu fasıldan zekât, amme hizmetleri için yapılan câmi, okul, köprü, hastahâne gibi yerlere verilemez. Hanefîlere göre cihad edenin fakir olması şarttır. Şâfiî ve Hanbelîlere göre mücâhid, devlet bütçesinden maaş ve mâişet almayan gönüllülerden olacaktır. Hanefîler dışında kalan üç mezhebe göre ise, cihad için gerekli olan sür, köprü, barınak gibi yerlere de sarf câizdir. Ayrıca Hanbelîler hac ve umre yapanları da bu sınıfa katmışlardır. Fahr al-Din al-Râzi mezkûr âyetin tefsirinde, al-Kaffâi'in bu mefhumu daha da genişleten ve bütün hayır müesseselerine teşmil eden bir görüşünü nakletmiştir (*Mafâtiḥ al-ğayb*, XVI, 113). Bu görüşü, İmâmiyye ve Zeydiyye'ye mensup müctehidlerle birlikte M. Sîddîk Ḥasan (*al-Ravza al-Nadiyya*, s. 206), al-Kâsimî (*Maḥâsin al-Ta'vîl VII, 3181*), Şaltût (*al-İslâm 'Akîdah va Şarî'ah*, s. 97) gibi âlimler de temsil etmişlerdir. al-Karzâvî, *Kur'ân-ı Kerim*'de "*fi sabil al-Allâh*", terkinin kullanıldığı yerleri incelemiş, bunlar arasında haklı olarak cihad mânâsını tercih etmiş, ancak cihâdın sâdece askerî savaşa mahsus bulunmadığını, fikrî, terbiyevî, içtimâî, iktisâdî ve siyâsî çeşitleri bulunduğunu hadislerle dayanarak ileri sürmüştür. Nitekim "Müşriklere karşı mal, can ve lisanınızla cihad edin", buyurulmuş (Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, III, 13; Abû Dâvûd, *al-Sunan, Cihâd*, s. 5, 38), zâlim sultanın karşısında hakkı söylemeye de cihâd denmiştir (Abû Dâvûd, *al-Sunan, Malâḥim*, s. 18; al-Nasâ'î, *al-Sunan, Bay'at*, s. 38). Ona göre, hedefi islâmın hâkimiyet ve ihyâsı, islâm yurdunun muhâfazası ve kurtarılması, islâma yönelen her nevi tehlikenin önlenmesi olan askerî, fikrî, siyâsî, iktisâdî mücâdele ve faaliyetler "Allah yolunda,"dır; bu faaliyetlerin zekât bütçesinde payı vardır (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 655-669).

8. Yolcular (*İbn al-sabil*): Rızık, ilim, cihâd, hac gibi maksatlarla islâmda teşvik edilen seya-

hatin masrafları da gözönüne alınmış, bunun için kendisine istemese de ganîmet [b.bk.], fey [b.bk.] ve zekât gelirlerinden de pay ayrılmıştır. Herhangi bir meşrû sebeple memleketinden uzakta bulunan ve memleketinde zengin olmasına rağmen gurbette muhtaç hâle gelen kimselere böylesine resmî ve cebri yardım islâma mahsus bir müessese olup, bunun daha ikinci halife Ömer zamanında bir teşkilâta da kavuştuğu anlaşılmaktadır (İbn Sa'd, *Ṭabaḥāt*, Beyrut, 1957, III, 283).

Yolculuk hâlinde ve gurbette olan kimselere zekât faslından yardım yapılabilmesi için bâzı şartlar bahis mevzûdudur: a) Yanında, kendisini bulduğu yerden memleketine kadar götürebilecek malı bulunmayacak, b) Yolculuk islâma göre yasaklanmış bir maksada yönelmiş olmayacak; birisini öldürmek, haram ticârette bulunmak gibi bir maksatla yola çıkıp ihtiyaca düşen kimseye, tövbe etmedikçe yardım yapılamaz. Meşrû seyahatler de maksatları itibâriyle ibâdet, dünyevî zarûrî ihtiyaç ve gezip eğlenmek şeklinde üçe ayrılabilir. Hac, cihâd, ilim tahsili ve dinen makbûl ziyâretler gibi ibâdet sayılan maksatlarla hareket eden yolculara yardım yapılacağına ittifak vardır. Ticâret yapmak, çalışıp geçim sağlamak gibi dünyevî ihtiyaçların te'mini için yapılan seyahatler de gerektiğinde bu fasıldan yardım görebileceklerdir. Hanbelî ve Şâfiî fukahâsından bazıları, gezip dindenlenmek, iyi vakit geçirmek gibi maksatlarla yolculuk edenlerin zekât faslından yardım almalarını uygun görmemişlerdir (al-Navavî, *al-Macmû'*, VI, 214). c) Yolcu, gurbette iken kredi bulamamış olacak. Hanefîlere göre bu durum şart değildir; onlar bu durumda kalmış yolcunun, imkân bulursa ödünç almasını, zekât almasından daha iyi bulmaktadırlar (İbn al-Humâm, *Fath al-Kadir*, II, 18). Yolculukta ihtiyaç içine düşmüş bir kimsenin zekât alabilmesine, memleketinde zengin olması engel olmadığı gibi, gurbette çalışıp kazanabilir güçte olması da mâni değildir. Bâzı müellifler günümüzde ulaşım ve haberleşme vâsitelerinin gelişmiş olmasını gözönüne alarak artık bu fasıldan yardım alabilecek yolcuların bulunamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak sür'atle haberleşme imkânı bulunmayan haller ve ilticâ gibi durumlar günümüzde de bahis mevzûdudur. Bu hallere düşen kimseler kendi mallarına kavuşuncaya kadar zekâtтан istifade edebileceklerdir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 628-685).

Zekât alamayacak olanlar: 1. Zenginler: Zekât alması caiz olmayan zenginlerin durumu yukarıda belirtilmiştir. Zenginlerin nafakalarını te'min ile mükellef oldukları eşleri ve çocukları da zengin sayılırlar ve zekât alamazlar. 2. Çalışabilir halde olanlar. Arayıp da uygun iş bulamayanlar zekât alabilirler. Hanefîler nisâba mâlik olmadıkça çalışabilir halde olanların da zekât alabilecekleri görüşünü

benimsemişlerdir (İbn al-Humâm, *ayn. esr.*, II, 28). 3. Gayr-ı müslimler, bu grupta müslümanlara karşı savaşanları Allah'ı, Peygamberliği ve âhireti inkâr edenler ile islâmı terkeden mürtedler toplanmaktadır. Ancak, islâm teh'sindeki "zimmi", lere zekât dışında kalan ihtiyârî sadaka ve fitr sadakası verilir (*Kur'an*, II, 271-272; LX, 8; LXXVI, 8; V, 89; LVIII, 4). Bununla beraber umûmiyetle zimmiye zekât verilmesi câiz değildir; ancak 'Omar Zufar, al-Zuhri, İbn Sirin gibilerine göre muhtac zimmilere de zekât verilebilir (al-Sarahsi, *al-Mabsûṭ*, Kahire, 1324, II, 202; al-Kâsânî, *ayn. esr.*, II, 49; al-Navavî, *ayn. esr.*, VI, 228).

4. Yakın akraba: Ancak zenginlerin uzak akrabalarına zekât vermeleri câizdir. Nitekim Ana, baba, çocuk, torun, kardeş, amca gibi yakın akraba fakirlikten değil de, âmillik, kölelik, yolculuk, Allah yolunda olmak gibi durumlardan dolayı zekâta hak kazanmışlarsa, zengin akrabalarından zekât alabilirler. Ayrıca zekâtı fertler değil de, devletin ilgili dairesi toplayıp dağıtıyorsa, yakın akraba da bundan faydalanır. Zenginin yakın akrabasına zekât ödemesi de, akrabasının yakınlık derecesine göre değişir. Nitekim ana, baba (*uṣûl*), onun çocuk ve torun (*furâ'*)'unun geçimi, kendilerine düştüğünden, bunlara zekât verilemeyeceği hususunda ittifak (icmâ) vardır.

Ebû Hanîfe'ye göre kocanın zevcesine, zevcenin, kocasına zekât vermesi câiz değildir. Ancak, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, zevcenin kocasına zekât verebileceği görüşündedirler (al-Şavkânî, *Nayl al-Avṣâr*, IV, 187).

Diğer akrabalar: Kardeş, amca, dayı, hala gibi diğer akrabalara -fakir oldukları takdirde- zekât vermenin cevâzi ihtilâflıdır: Nafakayı esas alan Mâlik ve Şâfiî, kardeş, amca ve hala gibi diğer akrabaya zekât verilemeyeceği kanâatindedirler (al-Navavî, *al-Macmû'*, VI, 229; İbn al-'Arabî, *Aḥkâm*, II, 960). Nafakayı yıllık olarak düşünen Ebû Hanîfe ve Ahmed ise, bu durumda olan akrabaya zekât verilebileceğini ileri sürerler (al-Şavkânî, *ayn. esr.*, IV, 189).

5. Geçimleri: *fey'* [b.bk.] ve ganîmetin beşte birinden sağlandığı için Peygamber'in Hâşim ve Muṭṭalib oğullarından gelen müslüman akrabasına, zekât verilmezdi. Ancak zamanımızda bu nevi gelirler bulunmadığından onlara da zekât verilebileceği câiz görülmüştür (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 732 v.d.).

Zekât ve devlet: Muhtelif âyetler (IX, 60, 103) ve hadisler (al-Buhârî, *al-Şâhiḥ*, zaka't, I, 63; *al-Nasâ'î, al-Sunan, Zaka't*, I, 46 v.b.), zekâtın ferdi ve ihtiyârî bir yardım olmayıp, aksine devletin idâre ettiği içtimâî bir müessese olduğunu göstermektedir. Peygamber'in ve ilk halifelerin, ülkenin hemen her tarafına sürekli olarak zekât memurları göndermeleri de, aynı hükmi te'yid etmektedir (İlk

tahsildarlar ile gittikleri bölgeleri bildiren listeler için bk. İbn Hâcar, *al-Talîs*, Kahire tabı, II, 159 v.d.; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 160; al-Kattânî, *al-Tarâîf al-İdâriyah*, Beyrut tabı, I, 398). Emevîler devrinde zekât toplanmasında bâzı yolsuzlukların görülmesine rağmen, sahâbe yine de zekâtın devlete verilmesinde ısrar etmişlerdir (al-Navavî, *al-Macmû'*, VI, 162 v.dd.). Zekâtın toplanıp, sarfedilmesinde devletin aracılığına şu bakımlardan ihtiyaç duyulmuştur. a) Dinî duyguları zayıflamış kişileri, bu farzı yerine getirmeye mecbûr etmek. b) Fakirin bunu devletten almasını sağlayarak haysiyet ve şahsiyetini korumak. c) Toplanan zekâtın muhtaçlara âdil bir şekilde dağıtımını te'min etmek. d) Allah yolunda ve gönülleri kazanılacak olanlar gibi, bâzı sarf yerleri'nin ferd tarafından tesbit edilmesindeki güçlük.

Devlet, zekâtı naslara uygun şekilde toplamak ve dağıtmak mecburiyetindedir. Nitekim zekât için de ayrı bir fâsil açılmış ve cizye, harâc, ganimet ve sâhipsiz mallara âit beytümâllar yanında dördüncü olarak bir de zekât beytümâli te'sis edilmiştir (al-Sarâfî, *al-Mabsû'*, III, 18; Kâsânî, *al-Badâ'iy*, II, 68). Başlangıçtan üçüncü halife Osman zamanına kadar her çeşit malın zekâtı devletçe toplanıp dağıtılmış, halife Osman kendi devrinin şartlarını gözönüne alarak para, altın, gümüş ve ticâret eşyasını içine alan gizli "bâtın", malların zekâtını ödeme işini fertlere bırakmış, diğer açık "zâhir", malların zekâtını ise, yine me'murları vasıtasıyla almış ve dağıtmıştır. Bu tasarruf karşısında müctehidler, bu iki çeşit malın zekâtının devlet vâsıtasıyla mı, yoksa doğrudan doğruya mükellefler tarafından mı verilmesi gerektiği mevzuunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefilere göre, açık malların zekâtı devlete verilir. Gizli mallarınkini ise, bizzat mükellefler öder. Eğer devlet başkanı bu malların zekâtının ödenmediğini tesbit ederse, duruma devlet karışır (İbn 'Abidin, *Radd al-Muhtâr*, II, 5). Mâlikîlere göre, İmam (devlet başkanı) âdil ise, her nevi malın zekâtı ona verilir. İmamın haksız tasarrufları varsa, gizli mallarınkini bizzat mükellefin, ehline vermesini câiz gören Mâlikîler de vardır. Hanbelîlere göre, her iki şekil de câizdir; ancak zekât tercihen devlete mi? yoksa bizzat ehline mi? verilmelidir! konusunda ihtilâf vardır: Şâfiîlere göre, devlet taleb ederse, açık malların zekâtını ona vermek gereklidir. Gizli malların zekâtını ise, mükellef öder. Zekâtın devletle ilgisi hakkındaki naslar, tatbikat ve icthadlar şu noktalarda birleşmektedir: a) Devlet her nevi malın zekâtını talebedebilir ve bu durumda âdil idârecilere zekât verilecektir. b) Devlet, zekâtı toplayıp dağıtma işini terketse de, mükellefler bunu bizzat yerlerine sarfetmeye mecburdurlar. Laik olmayan müslüman ülkelerde, muâsir islâm âlimleri, mükelleflerin zekât vecibesini yerine ge-

tirmenleri hususunda gösterdikleri gevşekliği gözönüne alarak islâm devletlerinin bu işi bizzat yürütmelerinin zarûrî olduğu kanaatini benimsemişlerdir (al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 765-775). Bu noktada üzerinde durulan mes'elelerden birisi de, zekâtı alan devletin ve devlet başkanının dinî durumudur. Fukahânın ifâdelerinden, islâm devletini idâre edenler, diğer sâhalarda haksız ve gayr-ı me'rû tasaruf ve davranışlarda bulunsalar bile, zekâtı toplayıp dağıtma işinde dürüst davranıyorlarsa, kendilerine zekât verilebileceği anlaşılmaktadır. Bunlar, zekâtı yerine sarf etmedikleri takdirde kendilerine zekât verilmez. Zorla alırlarsa, cumhûra göre yeniden ehline verilmesi gerekir (al-Savkânî, *Nayl al-Ao'fâr*, IV, 165; al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 789 v.d.).

İslâm toplumu içinde türlü yararları bulunan (bk. al-Karzâvî, *ayn. esr.*, s. 587-913) zekât, çok defa Ramazan bayramından önce verilen fitr [bk. mad. 10] ve sadaka [b. bk.] ile bir arada incelenir.

Bibliyografya: Metin içerisinde gösterilmiştir.

(HAYREDDİN KARAMAN.)

ZEKÂZİK. ZAKÂZİK. Mısır Deltası'nda Şarkîya'nın idârî (*mudîriya*) bölümünde fazla göze çarpmayan, fakat işlek bir ticârî şehirdir. Damanhûr ile birlikte arâzi vergisi bakımından hazîneye mâli bir gelir sağlamayan şehirlerden biridir. Mühim bir demiryolu merkezi olan bu şehrin, geniş bir hubûbat ve pamuk ticareti vardır. Ayrıca yağ tasfiyehanelerine ilâveten, büyük hurma, portakal ve soğan pazarlarına da sâhip bulunan Zakâzîk, Kahire'ye demiryolu ile bağlanmış olup, buradan 74,5 km. uzaklıktadır. Boinet Bey devrinde nüfusu 35.715 idi; 1927'de nüfus 52.351'e yükselmişti. 1962'deki nüfusu ise, takriben 131.000 idi. Salı günü buranın pazarıdır. Burada birçok câmi mevcut olup, ayrıca 1925'te açılmış bulunan bir de İlâhiyat Enstitüsü vardır. Burada aynı zamanda Kiptiler, Yunanlılar, Katolikler, Mârûnîler ve Protestanlar (Amerikalılar) gibi muhtelif hristiyan mezheplerine âit ibâdethâneler de bulunur. Resmî ve husûsî mektepler, hastahâneler ve dâireler de vardır. Nil nehri ile bağlantısı bulunan kanallar, bu bölgeyi sulamaktadır. Mu'izz kanalı (*Bahr Mu'izz*) eski Tanis koludur. Bu havâlide çıkan bir cins küçük balığa da *Zakâzîk* ismi verilir. Şehrin kurulduğu yerin etrafını çevreleyen toprakların verimliliği sâyesinde burası, kalkınmaya çok müsâittir. Bundan dolayı geçen asırda ehemmiyeti ve serveti bakımından oldukça büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Civarında, ortasındaki granit blokları ve kâgir duvar parçaları ile meşhur Bast mâbedinin bütün izlerini teşkil eden *Tell Başta* (eski *Bubastis*) bulunmaktadı.

Bibliyografya: Baedeker, *Egypt* (1929), s. 181, 183, 192; Boinet Bey, *Géogr. Économique*, s. 226 v.d.; Wallis Budge, *By Nile Q Tigris*, I, 79

v.d.; D. Tambacopoulos, *De la Peste de Zagazig en 1901*; Amélineau, *Géogr.*, s. 89; Rene Francis, *Egyptian Aesthetics* (London, 1911), s. 33 v.d.; Barron ve Hume, *Topography and Geology of the Eastern Desert of Egypt* (1902), s. 128 v.d.

(J. WALKER.)

ZEKERİYÂ. ZAKARİYÂ. İsrâîl-oğullarına gönderilmiş son peygamberlerden biri olup, Yahyâ Peygamber'in babasıdır. Zekeriyâ'nın babasına, bâzan Barâhiya (İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, Kahire, 1303, I, 102; ayrıca bk. Mattâ, *İncil*, XXIII, 35), bâzan da Yuhayya (al-Sa'labî, *Arâ'is al-macâlis*, Kahire, 1324, s. 209) şeklinde rastlanmaktadır. al-Sa'labî (*ayn. esr.*, s. 209)'nin kaydettiği uzun nesebi, değişik bir yolla, Dâ'ud Peygamber'e kadar dayanmaktadır. Müfessirler umûmiyetle onun, duâsında söylediği "Yâ'kûb sülâlesinden... (*Kur'ân*, XIX, 6) hareketle, Yâ'kûb Peygamber'in Lia'dan doğan oğlu Lâvî'nin neslinden gelen Mûsâ Peygamber'in torunlarından olduğunu kabul etmekte ve fakat bu arada Dâ'ud'la İsrâîl-oğulları'nın reislerinden Mâsân oğlu Dâ'ud'un -bu durumda şecere Dâ'ud Peygamber'e varmaktadır- kastedildiğini de ilâve etmektedirler (al-Kurtubî, *Ah'kâm al-Kur'ân*, Kahire, 1967, XI, 82; Fahr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-gayb*, Matbaa-i Âmire, 1308, V, 768).

Zekeriyâ adının okunuşu üzerinde de bâzı ihtilâflar vardır; kırâat âlimlerinin ekseriyetini teşkil eden ve bunu yukarıdaki gibi okuyanların aksine olarak Hafs, Hamza ve al-Kisâ'î bunu, sonunu uzatmadan ve hemzesiz olarak "Zekeriyâ", şeklinde okumuşlardır. Kûfe'li dil âlimi al-Farrâ' (ölm. 207=822) bu hususla ilgili olarak şöyle demektedir: Hicâzlı kırâat âlimleri onu uzatarak, Necidli kırâat âlimleri ise, bu adın sondaki elif harfini hafifletip munsarif kabul ederek "Zakariyûn", şeklinde okumaktadırlar (*Ah'kâm al-Kur'ân*, IV, 70).

Filistin'in Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti hâline girdiği devrede, Kudüs'te yaşayan Zekeriyâ Peygamber (bunu, Dârius I. [M. ö. 522-485] devrinde yaşayan ve *Tevrat*'ta kendisine bir kitap isnâd edilen Zekeriyâ [bk. *Sacharia*, nşr. Rud. Kittel, Stuttgart, 1952, s. 958-972] ile karıştırmamalı) ile ilgili olarak *Kur'ân*'da rastlanan bilgiler, onun daha ziyâde yaşlılık devresine âittir. Bu yıllarını, Roma'nın Yehuda kralı Herod'un hâkimiyeti (M. ö. 37-4) sırasında yaşadığı göz önüne alınırsa, doğumu, Romalı Pompeius'un Kudüs'ü ele geçirdiği tarihlere (M. ö. 63) kadar çıkarılabilir. Ancak onun bu yılları hakkında pek bilgimiz yoktur. Kendisinden en fazla bahseden Luka *İncil* (I, 5-10)'inde, o, Beyt-i Makdis'te dinî bir şahsiyet olarak görülmektedir. Bu arada Abû Hurayra'den nakledilen, dülgerlik yaparak hayatını kazandığına dâir bir hadis göz önüne alınırsa, onun Beyt-i Makdis'teki vazifesinin resmî olmadığı da

düşünülebilir (Zayn al-Dîn al-Zabîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, trc. Kâmil Mîras, Ankara, 1980, IX, 163).

Zekeriyâ, 'İşâ adlı bir hanımla evliydi. Fâkûza'nın kızı olan bu hanımın umûmiyetle Meryem [b. bk.]'in annesi Hânna'nın kız kardeşi olduğu rivâyet edilir. Fakat onun, 'İmrân'ın kızı olduğu da kaydedilmiştir. Buna göre o, Meryem'in kız kardeşi olmalıdır (*Ah'kâm al-Kur'ân*, XI, 79; *Mafâtîh al-gayb*, V, 768; İbn al-Aşîr, *ayn. esr.*, I, 102). Hânna'nın Meryem'i dünyaya getirdiği ve kız olmasına rağmen nezri gereği, Beyt-i Makdis'e adamak üzere geldiği sırada, Zekeriyâ Peygamber orada idi. Mensup bulunduğu Mâsân-oğulları'nın cemiyetteki nüfuzü, zevci, kendisi hâmile iken vefat etmiş bu hanımın ricâsının kabûlüne te'sir etmiş görülmektedir. Bu durumda Zekeriyâ, "teyze-i benim hanımımdır", diyerek çocuğu himâyesine almak istedi. Fakat diğer âlimler, çocuğu kimin himâye edeceği hususunda kur'a çekilmesinde ısrar ettiler. Kalemelerini nehere atmak suretiyle çektikleri kur'ayı, kalemî suyun üzerinde kalan Zekeriyâ kazandı. Çocuğu olmayan 'İşâ'nın Meryem'i bağrına bastığı ve böylece âilenin çocuk hasretini bir ölçüde de olsa, giderdiği düşünülebilir. Meryem biraz büyüyünce Zekeriyâ, ona, Beyt-i Makdis'de merdivenle çıkılabilir bir yer yapmış ve kendisine başka birisinin giremeyeceği bu yerde bakmağa başlamıştı. Yiyecek getirdiği her seferinde, onun yanında değişik meyveler görüyor ve "bunlar nereden?", diye sorduğu zaman da, "Allah'tan", şeklinde cevaplar alıyordu (*Ah'kâm al-Kur'ân*, IV, 69-72; *Kur'ân*, III, 37-38. âyetlerin tefsiri). Bundan pek duyulanan Zekeriyâ, ona mucizeli bir şekilde ihsânda bulunan Allah'ın, pek yaşlı olan, kendisine de bir çocuk ihsân edebileceğini düşünmüştü. Müfessirlerden Katâda, onun bu sıralarda 70 küsur, Mukâtil ise, 95 yaşlarında olduğunu rivâyet ederler (*Ah'kâm al-Kur'ân*, XI, 79; *al-Bahr al-muhtâr*, VI, 173). Bunun üzerine "Ben, bu durumda neslimin tükenmesi endişesindeyim, hanımım da akim, onun için bana bir velî ihsân et. Hem benim, hem de Yâ'kûb hânedânının mirâsını alabilsin...." (*Kur'ân*, XIX, 5-6; ayrıca bk. XXI, 89) diye dua eden Zekeriyâ'nın, mirâsla, mal, mevkî, ilim ve nübitivveti kastetmiş olabileceği ileri sürülmüştür (*Mafâtîh*, V, 767 v.d.; *Ah'kâm al-Kur'ân*, XI, 81; *al-Bahr al-muhtâr*, VI, 174).

Zâhidâne yaşayışlarındaki benzerlikler dolayısıyla *Kur'ân* (VI, 85)'da Yahyâ, 'İsâ ve İlyâs Peygamberlerle birlikte zikredilen Zekeriyâ, duâsının kabûl olunması (*Kur'ân*, XIX, 7; III, 39) üzerine, bir taraftan hem pek sevinmiş hem de hayretini gizlemiyerek, hanımının hâmileliğini, nasıl anlayabileceğine dâir bir işaret talebinde bulunmuştu. Bunun üzerine kendisine, üç gün üç gece insanlarla konuşamayacağı, ancak işaretlerle anlaşabileceği (*Kur'ân*,

XIX, 10; III, 41) bildirilmişti. Oğlu Yahyâ'nın doğumu, Zekeriyâ âilesini saâdete boğmuştu. Bir müddet sonra (bir rivâyete göre Yahyâ'nın doğumundan 6 ay, diğer bir rivâyete göre de 3 sene sonra) Meryem'in mucizevi bir şekilde İsa Peygamber'i dünyaya getirmesi, Zekeriyâ'yı da ilgilendirdi. İsa'nın babasız doğuşu, nasıl izâh edilecekti? İmdâda İsa Peygamber'in, henüz kırk günlük iken Zekeriyâ'nın da bulunduğu bir sırada, annesini ithâm edenlere verdiği cevap yetişmişti (al-Ĥâzin, *Lubâb al-ta'vîl*, Kahire, 1317, III, 219).

Dülgelik yaparak emeği ile geçindiği rivâyet edilen (Çazzâlî, *İhyâ' ulûm al-Dîn*, Kahire, 1289, IV, 319; Zayn al-Dîn al-Zabîdî, *ayn. esr.*, I...) Zekeriyâ'nın Beyt-i Makdis'teki vazifesine son senelerine kadar devam ettiği anlaşıyor. Yerine bir halef bırakmakla elde ettiği sevinç, oğlu Yahyâ'nın aşırı dinî hareketleri dolayısıyla zaman zaman gölgeleniyordu. Erkenden dinî şuûru gelişen Yahyâ, kısa zamanda *Tevat*'in inceliklerini tetkike başlamış, zamanla onun tâvizsiz bir müdâfîi olmuştu. Onun, babasının yanında katıldığı merâsimlerde dinlediği vaazların da te'siri ile, sıhhatine dokunacak derecede ibâdete sarılması ve ağlaması, babası Zekeriyâ kadar annesini de endişelendirmişti (*İhyâ' ulûm al-dîn*, IV, 159). Ancak Yahyâ'nın bu tutumu, öldürülmesine sebep olunca babası Zekeriyâ Peygamber kadar annesini de endişelendirmişti (*İhyâ' ulûm al-dîn*, IV, 159). Bir müddet sonra kendisine nübüvvet verilen Yahya Peygamber, bu tavizsiz tutumunu, Herod'un din-darlara karşı tâkip ettiği zâlimane idâresi boyunca devam ettirdi. Ancak bu tutumu, öldürülmesine sebep olduğu gibi, babası Zekeriyâ Peygamber'in de ölümüne müncer oldu. Oğlunun bir kadının arzusu uğruna şehid edilmesine pek fazla üzülen Zekeriyâ Peygamber'in şehirden uzaklaşarak gittiği bir bahçede, içinde saklandığı ağacın kesilmesiyle hayatını kaybettiği rivâyet edilir (*İhyâ' ulûm al-dîn*, IV, 116; *Arâ'is al-macâlis*, s. 209 v.dd., 214).

Bibliyografiya: Metinde gösterilmiştir. (AHMET SURHİ FURAT.)

ZEKKÛM. Cehennem'de bir ağacın adıdır. Kelimenin aslını teşkil eden *al-zakm* "yemek-içmek, oburca yemek ve içmek, yutmak" mânalarına gelir. Zekkûm, *Kur'ân* âyetlerinde, cehennem halkının, eziyet veren yiyeceği tarzında tasvir edildikten sonra, *zakm* ve *tazakkum* "istenmeyen, fena kokulu ve acı bir şeyi yutmak" mânasına kullanılmaya başlanmış, zekkûm da, diindeki istimâl tarzı dışında, zehirli yiyecek, öldüren yemek mânasını kazanmıştır. *Kur'ân*'da zekkûm ağacından bahseden âyet gruplarından ilki nâzil olunca (XLIV, 43 v.d.), bu kelime, Kureyş halkına yabancı gelmiş; daha sonraları, bunun, Afrika ve Yemen Araplarının, kaymakla karıştırılmış bir çeşit hurma yemeğinin adı olduğu anlaşılmıştır.

Zekkûm, *Kur'ân*'da "cehennem dibinde bitip yetişen, tomurcukları şeytanların başlarına benzetilen bir ağaçtır. Cehennem halkı bu ağacın meyvesinden karınlarını doyuruncaya kadar yiyince, bunlar karınlarında, kaynar suyun kaynaması gibi erimiş madenler hâlinde kaynayacaktır. Sonrada sudan doymayan canlıların hastalığına müptelâ olmuş gibi, devamlı kaynar su içecekler" (XXXVII, 62-67, XLIV, 43-46, LVI, 51-55). Müfessirlerin ekseriyetinin zekkûm ağacı tomurcuklarını şeytan başına benzetmeleri, onun en çirkin bir mahlûk olduğundandır. Yine Müfessirler, "*Kur'ân*'da lâ'net edilen ağaç" (XVII, 60) diye bahsedilen ağacın da zekkûm olduğunu kabûl ederler. Buradaki lâ'net, bu ağaçtan yiyecek kâfirlere lâ'net mânasına gelebileceği gibi, Arapların, zararlı ve hoşlanılmayan yiyecekler için "mel'ûn" demeleri mânasına da işâret taşır. Ahmed b. Hanbel ve al-Tabarî, "Cehennem zekkûmundan bir damla yeryüzüne damlatılmış olsa, insanların hayatını zehir ederdi" hadisini İbn Abbas'tan naklederler (*al-Musnad*, Kahire, 1313, I, 301, 338; *Câmi' al-bayân*, Bulak, 1323-1329, XV, 78).

Bibliyografiya: İbn Manzûr, *Lisân al-Arab* (Beyrut, 1968), XII, 268 v.d.; al-Râgib, *al-Mufradat* (Kahire, 1961), s. 213; İbn Kutayba, *Tafsîr Garîb al-Kur'ân* (nşr. Ahmed Sakr), Kahire, 1958, s. 258, 267, 450; al-Tabarî, *Câmi' al-bayân* (Bulak, 1323-1329), XV, 78 v.d.; XXIII, 40 v.d.; al-Zamahşarî, *al-Kaşşâf* (Beyrut, 1947), II, 675 v.d.; IV, 46 v.d., 281; Fahr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtih al-ğayb* (İstanbul, 1307-1308), V, 609; İbn Kasir, *Tafsîr al-Kur'ân* (Beyrut, 1966), IV, 324; VI, 17 v.d.; ayn. mill., *al-Nihâya* (Kahire, ts.), II, 202-211; al-Savkanî, *Fatḥ al-Kadîr* (Kahire, 1349-1351), III, 230, v.dd.; IV, 385 v.d., 562.

(BEKİR TOPALOĞLU.)

ZEL. ZÂL, Arap alfabesinin 9. harfi olup, ebced hesabında değeri 700'dür. Bu sessiz, dilin, ön dişlerin iç yüzlerine sürtünmesi ile çıkar, bu, Arap gramerinde *riḥva machura* ile ifâde edilir. al-Ĥalîl'e göre (al-Zamahşarî, *Mufaṣṣal*, ikinci nşr. J. P. Broch, 191; str. 2) çıkış yeri ön diş etleridir; buna göre, bu ses dilin diş eti (*liṣa*) üzerindeki bir durumu ifâde eder. İbn Ya'îş (nşr. G. Jahn, s. 1460, str. 21) buna yakın bir çıkış yeri gösterir: Ön dişlerin altı, bu bakımdan da diş yuvalarından çıkan seslere dâhil olur. Sibavayhi (nşr. Paris, II, 453, str. 14), daha geniş kabûl görmüş bir tarzda (bk. msl. İbn Cinnî, *Sirr şinâ'a*, I, 53 str. 3), dil ucunun ön kesici dişlere temasıyla çıktığını söylemektedir.

Zâl, umûmiyetle Sâmi dillerde (S. Moscati, *Sistema*, s. 28 v.d.) mevcut benzer bir telâffuzun klasik Arapça'daki devâmıdır; hâlen cenub Arapça'sı ile yazılmış kitâbelerde Mehri, Şavri ve kısmen Ugar şivelerinde kalmış olup, Akkadça'da,

Finike İbranice'sinde, eski ve yeni Habeşçe'de z ile; Aramca'da ve Soğotri dilinde d ile karşılanmaktadır. Yeni Arap lehçelerinde, şu kaide zikredilebilir: dişler arası sürtmelerle çıkan sesler, Bedevilerin ve daha öncekilerin dillerinde değişmeden muhafaza edilmişlerdir. Bu sesler, yerleşik cemiyetlerin dilinde kendilerine uygun kesmeli sesler (mahmuz)'e dönmüşlerdir. Bu kaideye göre z yahut d sesi görülür. Daha fazla tafsîlât için bk. J. Cantineau, *Cours*, 50-54. Klâsik Arapça'da z, birçok değişmelere mevzû olmaktadır, bk. *ayn. esr.*, 47 v.dd.

z'nin, karşı fonetik durumları için bk. Cantineau, *Esquisse, BSL* (nr. 126), 96' 5°; uyumsuzluklar için bk. *ayn. esr.*, s. 134.

Bibliyografiya: Metinde gösterilmiştir. (H. FLEISCH.)

2. Farsça ve geniş çapta bu dilin tatbikatına bağlı olan, Urduca ile Türkçe'de Zâl, telaffuz bakımından z, ze ve z'den ayırdedilmez. Zâl'in bu dillerin yazılarındaki kullanılışı, Arapça'dan alınan ve bu harfi ihtivâ eden kelimelere de inhisar etmemektedir. Bu bakımdan buna bâzı Farsça asıllı kelimelerde de rastlanır. Bâzı Orta İran devri şivelerinde sesli sonrası d, z gibi telaffuz edilmektedir ve yeni Farsça'nın eski yazmalarında zâl olarak oldukça insicamlı bir şekilde görülmektedir, halbuki diğerlerinde f, v, s ve z gibi sürtme sesi çıkaran harfler kalmıştır. Şivelerdeki karşılık ve bunların karşılıklı te'sirleri, zâl'in imlâ ve telaffuzunda umûmiyetle yer almasını sağlamış, sesli sonrası d, her ne kadar sürtme sesi çıkaran durumlarda z gibi telaffuz edilmişse de, zâl bâzı kelimelerde kalmıştır.

Hind dillerinde dâl ile zâl arasındaki bâzı farklı durumlar, muhtelif devirlerde Farsça'dan yapılmış iktibasların kalıntısıdır. Nitekim Urdü dilinde *kâgâz* (telaffuz *kâgâz*) "kâğıt", XVI. asır Hind metinlerinde *kâgad* olarak görülmektedir. Marâşî, Dahni Urdü ve Dravid dillerinde (Kannada ve Telugu) de *Kâgad* aynı şekildedir. *Gunbaz* (*gunbaz*) "künbed", (*Kann. gumbad*), kelimesinde de benzer değişimler vardır. (J. BURTON-PAGE.)

ZELLÂKA (AL-ZALLÂKA), 12 recep 479 (23 teşrin I. 1086) cuma günü Muvahhid sultanı Yûsuf b. Tâşfin'in ordularının, Endülüs kütâhlarının yardımıyla, Kastilyalı Alphons VI'un askerlerini, unutulmaz ağır bir mağlûbiyete uğrattıkları Badajoz ([b. bk.]: Baṭalyaws) şehri yakınındaki mevkie müslüman tarihçilerin verdikleri isimdir. Bugün Sagrajas olarak bilinen bu meşhur harp meydanı, Rio Guerrero kıyılarında, Badajoz'un 12 km. şimal-i şarkisinde bulunmaktadır.

İspanya'nın hemen bütün müslüman tarihçileri, yazılarında, Zallâka muhârebisine büyük yer vermektedirler. Fakat en mufassal izâhat, İbn 'Abd al-Mun'im al-Himyari'nin "*al-Rawḍ al-*

mi'târ" ismi altında topladığı tarihi ve coğrafi eserinde bulunmakta olup, bu yazıların hemen hemen tamamı Maḳḳarî'nin "*Naḫḫ al-ḫib*" kitabında da bulunmaktadır. Zallâka muhârebelerinin sebepleri ve bunun neticesi olarak Yûsuf b. Tâşfin'in İspanya'ya çıkışı ve kezâ muhârebelerinin teferruatı hakkında fazla bilgi için bk. *IA* mad. YÛSUF B. TÂŞFİN.

Bibliyografiya: İbn Hallikân, *Vaḫayât*, II, 484; 'Abd al-Vâhid al-Marrâkuşî, *al-Mu'cib* (nşr. Dozy), s. 93 v.d.; trc. Fagnan, s. 113 v.dd.; İbn Abî Zar°, *Rawḍ al-ḫitâs*, s. 94-98; *al-Hulal al-mavşîya* (Tunus, nşr.), s. 40 v.d.; İbn 'Abd al-Mun'im al-Himyari, *al-Rawḍ al-mi'târ*; İbn al-Aşîr, *Kâmil*, X, 99 v.dd.; Dozy, *Script. ar. loci de Abbadidis*, II, 8, 21 v.dd., 36-39, 134 v.dd., 196-201; al-Maḳḳarî, *Naḫḫ al-ḫib* (*Analectes*), II, 673 v.dd.; al-Nâşîrî al-Salâvi, *Kitâb al-İstikṣâ*, I, 166 v.dd. (trc. G. S. Colin), *AM* (Paris, 1925), XXXI, 165 v.dd.; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Paris, 1932), s. 126-130; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana* (Barcelona, 1925), s. 71; C. F. Seybold, *Die geographische Lage von Zallâka und Alarcos*, *Revue Hispanique*, 1906, XV, 647; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid, 1929), I, 357-365. (E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZELZEL. ZALZAL, MANŞÛR B. CA'FAR AL-ZÂRİB, Abbâsî hilâfetinin ilk zamanlarında sarayın meşhur bir üdisi idi (Guidi, *Tables alphabétiques du Kitâb al-Ağânî*'de Zilzil, halbuki Caussin de Perceval, *J'A*, teşrin II. - kânun I. 1873 s. 548 v.dd., 587; Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux*, s. 63; R. d'Erlanger, *al-Fârâbi*, s. 47 ve de Slane, *İbn Khallikân's Biographical Dictionary*'de ise, Zulzul olarak geçmektedir. Bu sonuncu kelime çevik genç bir erkeği ve husûsiyle al-Fîrûzâbâdî'nin izâhına göre bir mûsikî âletini iyi çalan bir şahsı belirtmek için kullanılan bir sıfattır. Diğer taraftan *Mafâtih al-ülûm*, s. 239 ve Arab mûsikîsinin nazariyesi hakkında mürâcaat edilen yazmaların hemen hepsi bu ismi Zalzal olarak vermektedirler). Doğum tarihi bilinmemektedir ve *Kitâb al-Ağânî*'de Hârûn-ürreşid (sal. 786-809)'in hilâfetinden önce kendisinden bahsedilmez. Muhtemelen al-Mahdi (sal. 775-785)'nin sarayında bulunmuştur. Kâfeli olduğu zannedilen Zalzal mütevâzi bir âileye mensuptur; fakat kızkardeşi ile evlendiği büyük mûsikî üstadı İbrâhîm al-Mavşîlî (ölm. 188=804)'den aldığı derslerle yetişti ve İbn 'Abd Rabbîhî (ölm. 328=940)'nin dediği gibi, "telli sazları çalanlar arasında en beğenilen ve devrinden önce ve sonra kendisine ulaşamayan kişi idi. Filhakika bir gün al-Vâsik (ölm. 322=847)'in sarayında üdilerin ustalığından bahs olunurken, İshâk al-Mavşîlî (ölm. 236=850), Zalzal'in o sırada sarayda itibar sâhibi olan üdi Mulâhîz'den daha üstün olduğunu söylemiştir

(bu sırada Zalzal ölmüş bulunuyordu, bk. Carra de Vaux, göst. yer.; Caussin de Perceval, göst. yer.; Ribera, *La Musica de las cantigas*, göst. yer.). *İkhd al-Farid*'in müellifine göre Zalzal mugannî değildi; şöhretini, bütün hünerini ortaya koyduğu ve *al-Zarib* (çalan) unvanını aldığı uda borçludur; kendisi İbrâhîm al-Mavşilî, İbn Câmî ve Barşavma al-Zâmir (*Zamr*: çalan) ile husûsî dostluklar kurmuştu. Hârûnürreşid'in gözünden düştü ve hapse atıldı, fakat onun adını bir şarkının sözleri arasına alan İbrâhîm al-Mavşilî'nin kurnazlığı sayesinde hapisten kurtuldu ise de, kısa sürede çöktü. Hapishane hayatı onu ihtiyarlatıp böylece 791 yılında erken ölümüne sebep oldu. Zalzal, hayatı boyunca Bağdad'da bir kuyuya sâhipti ve bu kuyuyu ölümünde, bakımına yetecek vakıflarla bu şehrin istifâdesine bırakmıştır. Asırlar boyunca bu kuyu "*Birkat al-Zalzal*" ismiyle varlığını devam ettirmiştir.

Mûsikî tarihinde Zalzal, sada derecelerinin sırası (gam)'nda yaptığı reformla lâik olduğu yeri almıştır; zirâ o, nötr üç perde aralığı (22:27) udun tuşları (dasâtin) arasına sokmuştur. al-Fârâbî (ölm. 339=950)'ye göre *vusâtı zalzal*'in aralık münâsebeti bu şekildedir, fakat İbn Sînâ (ölm. 428=1037) onun 32:39'da, yâni hemen hemen *sabbâba* ve *hîşîr* (al-Şîfa, India Office yazması, nr. 1811, var. 173)'in tuşları arasındaki yarım aralıkta yer aldığını söyler. Onun bu işaret veya tahmini (125:153) bu gün de Arab ülkelerinde beğenilmektedir. Zalzal aynı zamanda *âd al-sabbât* adını verdiği tekâmül ettirilmiş bir udun mucididir; bu ismi, şekil bakımından aynı adı taşıyan bir balığa benzemesi sebebiyle vermiştir. Udu husûsiyeti ayrı bir kol ve ayrı bir rezonans sandığının kullanılmış olmasıdır. Bu, "hârîka" bir mûsikî âleti olarak telâkkî edildiği gibi, bu zamana kadar Araplar için en mühim mûsikî âleti olarak kabul edilen "İran udu" nun yerini aldı.

Bibliyografi: *Kitâb al-Ağânî* (Bulak), V, 22 v.d., 34. v.d., 40, 54 v.d., 57 v.d.; VI, 74; IX, 100; XVIII, 126; XXI, 157 v.d.; İbn Abd Rabbihî, *al-İkhd al-Farid* (Kahire, 1887/1888), III, 190; G. le Strange, *Baghdâd during the Abbâsîd Caliphate* (Oxford, 1900), s. 62; Farmer, *History of Arabian Music* (Londra, 1899), s. 118 v.d.; ayrıca bk. *indeks*; ayn. mll., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London, 1930), s. 248; Ribera, *La música de las cantigas* (Madrid, 1922), s. 31 v.d., 35; İng. trc., *Music in Ancient Arabia and Spain* (London, 1929), s. 50 v.d., 60; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary* (nşr. de Slane), Paris-London, 1843-1871, I, 21; ayn. mll., *Vafayât al-A'yân* (Bulak, 1882), I, 12; al-Hârezmî, *Mafâtih al-ulûm* (nşr. Van Vloten), Leiden, 1895, s. 239; Lachmann, *Music des Orients*, s. 33; Helmholtz, *Sensations of Tone* (London, 1895), s. 281, 525; Land,

Recherches sur l'histoire de la gamme arabe (*Actes du 6^{ème} Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, I, 61); ayn. mll., *Earliest Development of Arabic Music*, *Transactions of the 9th International Congress of Orientalists held in London, 1892*, II, 161; Parisot, *Musique Orientale* (Paris, 1898), s. 13; Collangettes, *Etude sur la musique arabe*, J.A., teşrin II. kânun I. 1904, s. 403 v.d.; R. d'Erlanger, *al-Fârâbî*, s. 47 v.d. (*La musique arabe*, Paris, 1930).

(H. G. FARMER.)

ZELZELE. Aynı kök ve aynı mânada zilzâl kelimesi *Kur'an*'da bir sûre (XCIX)'nin adıdır. Bu sûrede insanlar kıyâmet günü meydana gelecek korkunç zelzelenin tasviri ile uyarılır. Kelime aynı mânada hadislerde de geçer (A. L. Wensinck, *al-Mu'cam al-mufahras*, II, 341 v.d.).

İptidâî toplumlarda depremin sebebi, dünyayı sırtında taşıyan balık, fil ve öküz gibi hayvanların hareketi olarak kabul edilmektedir. Eski çağlardan beri zelzelenin sebepleri hakkında ilk önemli açıklamayı yapan Strabon olmuştur.

Hristiyan dünyasında sâdece, depremin vuku buldukları tarihlerle ilgili listelere rastlanır. Buna karşılık islâm âleminde depremlerle ilgilenen birçok bilgin arasında Tabarî (839—923), İbn Sînâ (980—1037), al-Bîrûnî (973—1051), İbn al-Kalânî (1073—1160), Sibt İbn al-Cavzî (1186—1257), Makrizî (1360—1442) ve Calâl al-Dîn al-Suyûtî (1455—1505)'yi zikretmek gerekir.

Zelzele konusunda bilinen ilk eser, İbn al-Asâkir (ölm. 1176)'in bugüne kadar bulunmamış olmakla birlikte, al-Suyûtî'nin kaynakları arasında zikredilen *Kitâb al-Zalzâl* adlı eseridir. al-Suyûtî'nin "*Kaşf al-Salsala'an vaşf al-zalzala*," adlı kitabı, bu konuda günümüzdeki çalışmalar bakımından da önemlidir. Yazma bir nüshası British Mus. ar. 5872 nr. da kayıtlı bulunan bu eseri, ilim âlemi, A. Sprenger (1843) tarafından İngilizce'ye yapılan tercümesi (*J. of Asiatic soc*, 12/141, s. 741) ile tanımıştır. B. Willis (1928), *Earthquakes in the Holy Land B.S.S.A.*, 18, s. 77-80), katologunda Sprenger'in tercümesinden yararlanmış, ancak hicrî tarihleri yanlışlıkla milâdî olarak göstermiştir. Willis'ten yararlanan A. Sieberg (1932) de, aynı hataya düşmüş, nihâyet bu hatalar, N. N. Ambraseys ("*On the Seismicity of the south-West Asia*," *R. Pour l'étude de calamités*, nr. 37, Cenova, 1961) tarafından farkedilmiştir.

Aynı eserin, Paris Bibl. Nat. (nr. 4658)'da bulunan diğer bir nüshası Sa'îd Naccâr (1973) tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. British Mus. nüshasından farklı olan bu nüshaya, Abd al-Kâdir al-Şâzîli tarafından ilâveler yapıldığı anlaşılmaktadır. al-Suyûtî'nin bu eserinin biri, ileride değinileceği gibi kendi el-yazısı ile İstanbul Bayezid

Umûmî Kütüphanesi'nde, yine ondan istinsah edilmiş diğer bir nüshası da Üniv. Kütüp. (nr. AY 6234, 6236, 6376)'de kayıtlıdır.

al-Suyûtî, bu kitabında, *Kur'an*, hadis, tefsir, tarih, coğrafya ve benzeri konularda yazılmış otuzdan fazla eserden yararlandığını kaydeder. Müellif, risâlesinin mukaddimesinde zelzelenin nasıl meydana geldiğini efsânevi bir şekilde anlatırken, zelzeleyi jeolojik yönden şöyle açıklar: Güneşin te'siriyle hâsıl olan ve zamanla artarak yerin altındaki boşluklara sızan buhar, birikir ve bunun yeri zorlaması sonunda deprem olur. Bu görüşün Aristo'nunkinden farkı, buharın yer içi ısı ile değil, güneş ısı ile oluşudur. al-Suyûtî'den önce ve sonra yapılmış veya yapılan yorumlar da benzer mâhiyettedir.

Müellif, bundan sonra zelzelelerle ilgili rivâyetleri, islâmdan önceki bir kaç depremi ve sonra islâm ülkelerindeki 70 yer sarsıntısının tarih, mevkî ve hasarlarını belirtir. al-Bîrûnî diğerlerinden farklı olarak zelzeleyi, yer yüzünün bazı kısımları deniz seviyesine göre yükselirken, komşu bölgelerin batması şeklinde izah etmektedir.

İslâm ülkelerinde bilinen ikinci önemli kaynak, Yâsin al-Ömari (ölm. 1811'den sonra)'nın "*al-Aşar al-caliya fi'l-havâdis al-arziya*," adlı eseri olup, bir nüshası, Bağdad'daki Arapça yazmalar kütüphanesindedir. (Diğer nüshaları için bk. GAL, Suppl. II, 781).

Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan arşivlerde de depremlerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Ancak henüz bu sâhada etraflı bir çalışma yapılmamıştır. Bununla beraber, Türkiye'de vuku bulan bazı meşhur zelzelelere dair yazılmış eserler vardır. Bunlar arasında 1855 Bursa zelzelesini bütün ayrıntıları ile belirten ve önceki diğer depremlerle ilgili bilgi veren Gökmen-zâde Hacı Çelebi'nin "*işâret-nümâ*," (Cebeci Halk Kütüphanesi, nr. 1314)'sı, 1894 İstanbul-Kocaeli zelzelesinden sonra Abdülhamid II.'ye takdim edilen 376—1894 süresince İstanbul'da vuku bulan zelzeleler listesi, yine Abdülhamid'in, 1896'da İtalyan Agamemnon'a yayınlattığı *Observatuvar* adlı 50 bülteni (bunlardan sâdece 2 bülten bilinmektedir). E. Lahn-Nuriye Pınar'ın "*Türkiye zelzeleleri izâhlı kataloğu*," (İstanbul, 1951)'nu ve aynı kaynak esas alınarak tasvirî bilgilerin kantitatif değerlere dönüştürülerek yayınlanan "*Türkiye ve Çevresinin Zelzele Kataloğu*," (İstanbul, 1967)'nu zikretmek gerekir.

Son zamanlarda "*Türkiye ve Çevresinin Tarihsel Deprem kataloğu*," (TÜBİTAK projesi olarak, H. Soysal, D. Kolçak, S. Sipahioğlu, Y. Altınak) hazırlanmıştır. Bu araştırmada garp ve şark kaynaklarından yeteri derecede yararlanılmaya çalışılmıştır.

Şimdiye kadar dünya ve Türkiye'de muhtelif tarihlerde vuku bulan zelzeleler şunlardır: C. F. A. Schaeffer (1948)'e göre, orta bronz çağ (M.ö.

2.100-2.000) başında Truva, Tarsus, Alacahöyük v.b., 400 yıl içinde 13 aralık 115, 14 eylül 458, 29 mayıs 526 tarihlerinde üç defa vuku bulan Antakya, 21 temmuz 365'te Filistin'den İtalya'ya, Anadolu ve Yunanistan'dan şimal-i Afrika'ya kadar uzanan Akdeniz depremi, 1320 Ani, 1157 Suriye, 1755 Lizbon, 1923 Tokyo, 1939 Erzin-can, 26 temmuz 1963 Üsküp zelzeleleri.

Bibliyografi: Metinde gösterilmiştir. (HÜSEYİN SOYSAL.)

ZEMAHŞERİ. AL-ZEMAHŞARÎ, ABU'L-KÂSIM CÂR ALLÂH MAHMÛD B. ÖMAR B. AH-MAD AL-ZEMAHŞARÎ AL-HÂRİZMÎ, Tefsîr, hadis, kelâm âlimi, edib ve şâir. 27 receb 467 (19 mart 1075)'de Hârizm'e bağlı Zemahşer'de doğdu. Zemahşerî'nin haltercumesini yazanların çoğu (msl. al-Kiftî, *İn-bâh*, III, 268; İbn Hallikân, *Vafayât*, IV, 257; İbn al-Ömâd, *Şazarât*, IV, 121), onun doğum tarihini bu şekilde verirler. Yalnız İbn Kaşîr ([ölm. 774=1374], *al-Bidâya ve'l-nihâya*, III, 219). 'in kaydına bakılarak 538 (1144) senesinde 76 yaşında iken öldüğü kaydına bakılarak, onun 462 (1069) senesinde doğmuş olması ihtimâli çok zayıftır. Zirâ bu durumda henüz 17 yaşında iken, Nizâm-ül-Mülk (ölm. 485=1092)'e sunup, içinde eserlerinden bahsederek yüksek mevkî talebinde bulunduğu kasidesini yazması güç izâh edilebilir.

Zemahşerî, bazı kaynakların bildirdiğine göre, çocukluğunda damdan veya hayvandan düştüğü (msl. Yâkût, *Irşâd*, XIX, 126 v.d.), daha kuvvetli bir ihtimâlde de, yolculuk esnasında kar fırtınasında donduğu için (İbn Hallikân, *ayn. esr.*, IV, 254-257) bir ayağını kestirmek ve takma bir bacakla yürümek mecbûriyetinde kalmıştı (tafsilât için bk. *Vafayât*, göst. yer.; İshak Hocası, *Akşâ'l-arab*, I, 299).

O, bu hâliyle kendisini teselli için şiirlerinde aksaklığının bir eksiklik teşkil etmediğine değinecektir (bk. *Navâbîğ al-Kalim*, s. 14). *Divân* (148b)'ına göre, dindar bir âileden geldiği anlaşılan Zemahşerî'nin, ilk bilgilerini kendisine borçlu olduğu babası, büyük bir ihtimâlde siyâsî bir sebepten dolayı (169a-b) habsedilmiş ve son senelelerini hapişte (124a) geçirmişti.

Ayağı sakat olduğu için babası, onu, hayatını oturarak kazanması maksadıyla terzi yapmak istemiş, ancak çocuğunun okumadaki ısrârı karşısında bir medreseye vermişti (İshak Hocası, *ayn. esr.*, I, 299). Zemahşerî'nin yetişmesinde ilk ve en müessir hocası, zamanın lûgat, nahiv ve tıp sâhasında sayılı âlimlerinden biri olan Abû Muzâr Mahmûd b. Carîr al-Zabbi (ölm. 507=1113)'dir. Zemahşerî Hârizm'de Mûtezile inançlarını yayan bu hocasından dil ve edebiyat dersleri okumuş ve bu arada Mûtezile akidesinin esaslarını öğrenmiştir. Zemahşerî'nin üstün kabiliyete sâhip olduğunu gören al-Zabbi, ona karşı her türlü maddî

ve mânevî yardımı göstermiştir (*Divân*, 159b). Eskiden beri bir kültür merkezi olan Buhârâ'ya da giden (İbn Hallikân, *Vafayât*, IV, 255) Zemahşerî'nin orada hangi âlimlerin derslerine devam ettiği bilinmemektedir.

Zemahşerî'nin gençlik devresi, ilmî ve edebî faaliyetleri teşvik ve himâye etmiş olan Sultan Melikşâh (ölm. 485=1092) ile veziri Nizâm-ül-mülk (ölm. 485=1092)'ün zamanına rastlar. Bu sıralarda Zemahşerî, Nizâm-ül-mülk için yazdığı bir kasidede zamandan şikâyet etmekte, kendi kabiliyet ve üstünlüğünü överek yüksek bir makama getirilmesini istemektedir (*Divân*, 165a-b). Ancak Zemahşerî, Nizâm-ül-mülk'den beklediği ilgiyi belki de Mûtezilî oluşu dolayısıyla görememiştir. Bir müddet sonra Zemahşerî Hârizm'i terk ederek (*Divân*, 63b), Horasan'a gider. Orada görüştüğü devlet adamları arasında meşhur münşilerden Mucir al-Davla Abû'l-Faṭḥ 'Alî b. al-Husayn al-Ardastânî'yi bir kasideyle över ve ona nahve dâir "*Şarḥ abyât Sîbavayh* ile *al-Unmûzac* adlı eserlerini sunar (*Divân*, 38a, 39a). Horasan'dan İsfahan'a geçen Zemahşerî, Melikşâh'ın oğlu Muhammed'le münâsebet kurarak onu bir kasidesinde över (*Divân*, 149b).

Zemahşerî'nin ilim hayatında, Bağdad'daki meşhur Nizâmiye Medresesi'nin mühim bir yeri vardır. Esâsen o, daha önce birkaç defa gittiği hacc yolu üzerinde, uğradığı Bağdad'da ilmî muhitlerle ilgilenmişti. Nitekim bu arada 'Alî b. Muzaḥḥar al-Nîşâbûrî (ölm. 493=1100) ve Abû Naşr al-İsfahânî'den edebî ilimler, Abû'l-Hattâb b. Abî'l-Baṭṭâr, Abû Sa'îd al-Şakkânî ve Şayḥ al-İslâm Abû Maṣṣûr b. Naşr al-Hârişî'den sâdece hadis; hanefî fakihlerinden olan Kâzî'l-kuzât Abû 'Abd Allâh Muhammed b. 'Alî al-Dâmaḡânî (ölm. 498=1104)'den yine hadis ve fıkıh öğrendi ve Abû'l-Sa'âdât İbn al-Şacârî (ölm. 542=1148)'den nahiv ve edebiyat dersleri aldı (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 127, 226-235; Suyûtî, *Buḡya*, 338; ayn. mll., *Ṭabaḳât*, s. 41; İshak Hocası, ayn. esr., I, 298).

Zemahşerî, 512 (1118) senesinde yakalandığı şiddetli bir hastalık (*nâhiḳa*)'tan sonra Mekke'ye gitti (*Divân*, 73a-b). Mekke şerifi Abû'l-Hasan 'Alî b. Ḥamza b. Vahhâs (ölm. 550=1155) Zemahşerî'yi çok iyi karşıladı; aralarındaki ilmî ve şahsî dostluğu, her ikisi de karşılıklı şiirlerle kuvvetlendirdiler (*Divân*, 47a-b, 48a; Yâkût, *Mu'cam al-buldân*, III, 147). Buradaki ikametî esnasında Arap yarımadasını dolaşarak çeşitli kabilelerin dili, edebiyatı, örf ve âdetleri hakkında etraflı bilgiler elde etti.

Vatanını çok özleyen Zemahşerî, iki yıl sonra Hârizm'e döndü. Fakat burada çok kalmayarak tekrar Mekke'ye geldi. Yolda Şam'a uğrayarak, buranın hâkimi Tâcî'l-Mülûk Börî b. Tuḡtekin (ölm. 525=1131) ile görüştü (İbn al-Aşîr, *al-Kāmil*, X, 243; bk. *IA. mad. BÖRİ*).

Zemahşerî, Mekke'ye bu gelişinde de Mûtezilî olan İbn Vahhâs'dan, yakın alâka gördü (*Divân*, 9a, 138b, 203a-b) ve meşhur tefsiri *al-Kaşşâf*'ı bu vefâlı dostunun teşviki ile yazmağa başladı.

Çok sevdiği Kâbe'de uzun süre kaldığından dolayı "Câr Allâh (Allah'ın komşusu)" lakabını alan Zemahşerî, 3 yıl sonra buradan Hârizm'e dönerken, 533 (1138) senesinde Bağdad'a uğradı. Fahr Hârizm (Hârizm'in kendisi ile övündüğü kimse) diye de tanınmış olan Zemahşerî, burada büyük bir ilgi ile karşılandı. İçlerinden dil ve edebiyat âlimi Hibat Allâh b. al-Şacârî (ölm. 542=1148), Zemahşerî'ye olan hayranlığını bir şiir ile dile getirdi (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 128). Burada bir yandan dersler verirken, diğer yandan da Abû Maṣṣûr al-Cavâlikî (ölm. 540=1145) gibi büyük âlimlerin derslerine devam ederek, 66 yaşında olmasına rağmen icâzet aldı. Bağdad'dan Hârizm'e geçen Zemahşerî, Ceyhun (Amuderyâ) ırmağı kenarındaki Ürgenç'e yerleştikten birkaç yıl sonra, 9 zilhicce 538 (14 haziran 1144)'de arefe gecesi öldü (al-Kiftî, *İnbâh*, III, 268; İbn Hallikân, *Vafayât*, IV, 250; İbn Kaşîr, *al-Bidâya*, XIII, 219; İbn al-İmâd, *Şazarât*, IV, 121). Hicrî VIII. asrın başında Hârizm'e uğrayan İbn Battûta, şehrin dışında Zemahşerî'nin türbesini gördüğünü kaydeder (İbn Battûta, *Kahire*, I, 298; Paris, 1852, III, 6).

Hiç evlenmediği anlaşılan (bk. *Divân*, 13b, 14a, 144a), Zemahşerî, zamanını tamamıyla ilme vermiş, böylelikle kısa zamanda sahasının en önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Onun Hârizm, Horasan, Irak ve Hicâz'da bilhassa, dil ve tefsir sâhalarında verdiği dersler büyük bir alâka ile dinlenmiştir (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 127; al-Kiftî, *İnbâh*, II, 266). Pek çok talebesi arasında en meşhurları şunlardır: Zemahşer'de Abû 'Amr 'Amir b. al-Hasan al-Sammâr (al-Kiftî, ayn. esr., göst. yer.; al-Sam'ânî, *al-Ansâb*, VI, 316), Taberistan'da Abû'l-Maḥâsin İsmâ'il b. 'Abdillâh al-Tavîlî, Abivard'da Abû'l-Maḥâsin 'Abd al-Rahîm b. 'Abdillâh al-Bazzâr, Semerkand'da Abû Sa'âd Ahmed b. Maḥmûd al-Şâsî, Hârizm'de Abû Tâhir Sâman b. 'Abd al-Malik al-Fakîh, Zemahşerî'den Arapça tahsil ettikten sonra Hârizm câmiinde hatiplik vazifesi alan ve Hârizm'in en kuvvetli hatibi olarak tanınan al-Muvaffak b. Ahmed al-Makkî al-Hârizmî (ölm. 568=1172), 'Alî b. Muhammed al-'Amarânî al-Hârizmî ([ölm. 560=1165], Yâkût, *İrşâd*, XV, 61), Zemahşerî'den lûgat ve nahiv tahsil eden ve sonra hocasının yerine geçip ders veren Abû'l-Fazl Muhammed b. Abî'l-Kâsim b. Bâycuk al-Bakḳal al-Hârizmî ([ölm. 562=1167]; *GAL*, *Suppl.*, I, 513), Abû Yûsuf Ya'kûb b. 'Alî b. Muhammed b. Ca'far al-Balhî (Yâkût, *İrşâd*, XX, 55; Suyûtî, *Buḡya*, 350). Mekke'de Zemahşerî'den ders alan, hem

dostu hem talebesi olan Mekke şerifi 'Alî b. 'İsâ b. Ḥamza b. Vahhâs ([ölm. 550=1155]) (Yâkût, ayn. esr., XIV, 85-90; al-Kiftî, ayn. esr., III, 268; al-Hüfî, *al-Zamahşerî*, s. 53).

Eserleri: Zemahşerî tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv, lûgat, edebiyat, arûz, hâl-tercümesi v.s. gibi çeşitli mevzûlarda pek çok eser yazmıştır. Sonradan öğrendiği Arapça'dan başka, Türkçe, Farsça ve Hârizmce'yi de çok iyi bildiği halde, eserlerini umûmiyetle Arapça olarak kaleme almıştır. Burada onun eserlerini mevzûlarına göre şöyle sıralayabiliriz:

I.) İslâmî ilimlerle ilgili eserleri:

1. *al-Kaşşâf 'an ḥaḳā'ik ḡavāmiz al-tanzil va 'uyun al-aḳāvil fi vucūh al-ta'vîl*. Kısaca *al-Kaşşâf* diye bilinen bu *Kur'ân* tefsirini Zemahşerî Mekke'deki son ikametî sırasında, dostu ve talebesi Mekke Şerifi İbn Vahhâs'ın teşvik ve ısrâr ile yazmağa başlamış ve üç yıl sonra hayatının sonlarında (538=1143) Ürgenç (al-Curcâniya)'de 1143 senesinde bitirmiştir. Zemahşerî'den önceki müfessirlerin hemen hepsi tefsirlerinde rivâyet yolunu tâkip ettikleri halde, o, dirâyet yolunu tercih etmiş ve bu yolda yürürken daha çok *Kur'ân*'ın dilindeki üstünlük ve incelikleri göz önünde bulundurmıştır. Zemahşerî'ye islâm âleminde büyük bir şöhret kazandıran bu eseri, kendinden sonra yazılan tefsirlere kaynak olmuştur. Nitekim kendisinin de pek beğendiği bu eser (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1476), daha sonra Fahr al-Din al-Râzî (ölm. 606=1209), Kâzî Bayzâvî (ölm. 685=1286) ve Ebüssü'ûd Efendi (ölm. 982=1574) tarafından da takdir edilmiştir. Bu arada *al-Kaşşâf*, Malikilerce beğenilmediği halde, yine bir Mâlikî olan İbn Haldûn (ölm. 809=1406) tarafından bütün tefsirlerden üstün sayılmıştır. Pek çok yazması bulunan *al-Kaşşâf*'ın nüshaları arasında bilhassa şunlar belirtilmelidir: Topkapı Sarayı Kütüp., Ahmed I. nr., 53 (612 h.); Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 378 (650 h.), nr. 339 (659 h.); Es'ad Ef., nr. 5 (660 h.); Ayasofya, nr. 248 (660 h.); Serez Ktp., nr. 215 (669 h.); Yozgat Kütüp., nr. 81 Dâmâd İbrahim Paşa Ktp., nr. 140-144 (673 h.); Gülnuş Vâlide Sultan Ktp., nr. 5 (685 h.), Şehid Ali Paşa Ktp., nr. 151 (691 h.), Yazma Bağışlar nr. 1050 (697 h.), v.b.

Birçok defa tâbedilen *al-Kaşşâf*'ın ilk baskısı, W. Nassau Lee, Hâdim Husayn ve 'Abd al-Hayy tarafından Kalkûte'de 1856-1859'da iki cild hâlinde yapılmıştır. Diğer baskıları için bk. *GAL*, I, 290; *suppl.*, I, 508. Eser en iyi şekilde 4 cild hâlinde Beyrut'ta basılmıştır (1366).

al-Kaşşâf'ın, yazıldığı tarihi tâkip eden yüz-yıldan başlamak üzere, takriben XIX. asra kadar telhis (bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1475-1484; *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 509), hâşiye, tâlik ve hâmişi (*Keşfü'z-zünûn*, II, göst. yer.; *GAL*, I, 290, *Suppl.*, I, 508) yapılmış, ayrıca içindeki hadisler tahrir

edilmiş (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1481), hakkında tenkit ve takdir vâdisinde eserler yazılmış (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1477) ve nihâyet hutbesi ile içindeki beyitler şerhedilmiştir (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1480).

2) *Nuḳat al-a'râb fi ḡarib al-i'râb fi'l-Kur'an*, (*Kur'an*'ın irâbına dâir olan bu eserin bir yazma nüshası için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 509).

3) *al-Minhâc fi uşul al-Dîn*: Fıkıh konusunda bir eserdir (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 134; İbn Hallikân, *Vafayât*, II, 107; *GAL*, *Suppl.*, I, 513).

4) *Mu'cam al-hudûd*: Fıkha dâirdir (Yâkût, ayn. esr., göst. yer.; İbn Hallikân, ayn. esr., göst. yer.; *Keşfü'z-zünûn*, II, 1734).

5) *Ru'us al-masâ'il*: Fıkıhla ilgili bir eserdir. (İbn Hallikân, göst. yer.; *Keşfü'z-zünûn*, I, 915; İsmâ'il Paşa, *Hadiyat al-'arifin*, II, 402).

6) *Zallât al-nâşid va'l-râiz fi'l-farâiz* (Ferâizle ilgili olan bu eser için bk. Yâkût, *İrşâd*, XIX, 134; İbn Hallikân, göst. yer.; *Keşfü'z-zünûn*, I, 831).

7) *Manâsik al-Hacc* (İsmâ'il Paşa, ayn. esr., göst. yer.).

8) *Muḥtaşar al-muvâfaḳa bayn ahl al-bayt va'l-şahâba*; Hadîsle ilgili bulunan bu eser, Abû Sa'îd İsmâ'il b. 'Alî al-Sammân al-Râzî (ölm. 443=1051)'nin aynı adı taşıyan eserinin muhtasarıdır (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1890; *GAL*, *Suppl.*, I, 513).

9) *Şarḥ muḥtaşar al-Kudûrî* (İsmâ'il Paşa, ayn. esr., II, 402 v.d.).

10) *al-Fâ'ik fi ḡarib al-Hadis*: Hadîs metinlerinde anlaşılması güç kelimeleri açıklayan bir sözlüktür. Pek çok yazmaları arasında en mühimleri şunlardır: Süleymaniye Kütüp., Reisülküttâb, nr. 1093-1095 (514 h.); Lâleli, nr. 3574-3575 (612 h.); Dâmâd İbrahim Paşa, nr. 1128 (667 h.); Konya, Yusuf Ağa Kütüp., nr. 5068/3963 (670 h.), Süleymaniye Kütüp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1031 (714 h.); ayrıca bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511.

Zemahşerî'nin bu eseri Haydarâbâd (1324=1906) ve Kahire (1364=1945)'de basılmıştır.

II. Dil ile ilgili eserleri: A. Nahivle ilgili eserler:

11) *al-Mufaşşal*: Zemahşerî'nin 513-515 (1119-1121) yıllarında yazdığı (İbn Hallikân, *Vafayât*, II, 107) bu mühim eseri, fiil, edat ve eş anlamlı kelimeler olmak üzere, dört bölümden ibârettir. Çok ustaca işlenmiş bulunan bu klasik eserin, kütüphanelerdeki yazmaları arasında, en mühimleri şunlardır: Konya Yusuf Ağa Kütüp., nr. 4936 (523 h.), nr. 4928 (650 h.), nr. 4935 (659 h.); Süleymaniye Kütüp., Fâtih, nr. 5139 (602 h.), nr. 5136 (665 h.); Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 422 (616 h.); Es'ad Efendi, nr. 173 (643 h.), Lâleli, nr. 3518-3521 (677 h.); Ayasofya, nr. 4595 (678 h.); H. Hüsnü Paşa, nr. 1425 (682

h.); Şehid Ali Paşa, nr. 2524 (698 h.); Dâmad İbrahim Paşa, nr. 1102 (716 h.); Hüseyin Paşa, nr. 692 (716 h.) v.b. (Eserin diğer yazmaları ve şerhleri için bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1774-1777; *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 510; *Mu'cam al-ma'ât*, II, 973).

al-Mufaşşal, J. B. Broch tarafından Christiania (1859-1879)'da; Muhammed Ya'kûb Rasbûrî tarafından ilâve ve eklerle Dehli (1891-1903)'de; Hamza Fatîh Allâh tarafından İskenderiye (1291=1874) ve Kahire (1323=1905)'de basılmıştır.

12) *al-Unmûzac*: *al-Mufaşşal*'ın bir hülasası olup, çok rağbet görmüş ve şerh edilmiştir. Mühim yazmalarından bir kaçı: Süleymaniye Kütüp., nr. 4440/1-2; Dârulmesnevi, nr. 524/2; Esad Efendi, nr. 3047; 3067/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5975/1; Hüseyin Paşa, nr. 664; Esmâhân Sultan nr. 372 (868 h.); Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 506/2; Lâleli, nr. 3145/1, 3774/6; M. Hafid Efendi, nr. 403/2; Şehid Ali Paşa, nr. 2508/1; Yozgat Kütüp., nr. 826/12 v.b. (Eserin diğer yazmaları ve şerhleri için bk. *Keşfü'z-zünûn*, I, 185, *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 510).

al-Unmûzac önce J. B. Broch tarafından el yazısı ile Christiania (1867)'de teksir edilmiş, daha sonra Bulak (1269=1852), Tebriz (1275=1858), Kahire (1289=1872 ve 1907), Tahran (1884)'da Câmî' *al-Muḥaddimat* içinde ve İstanbul (1289=1872, 1298=1880 [Maydânî'nin, *Nuzhat at-Tarf* 'ının sonunda]), 1308 1890 ve 1323 [1905])'da basılmıştır.

13) *al-Muḥaccât va mutammim mahamm arbab al-haccât fi'l-aḥâcî va'l-uḡlûḡât fi'l-naḥv*: Arap dilinin inceliklerini sorulu cevaplı bir şekilde anlatan bu eserin en eski yazması Süleymaniye Kütüp., Ayasofya, nr. 4456 (601 h.)'dadır. Diğer yazmaları için bk. *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 511.

14) *al-Mufrad va'l-murakkab* (veya *al-Mufrad va'l-mu'allaf*): Nahivle ilgili küçük bir risâledir. Yazmaları: Süleymaniye Kütüp., Lâleli, nr. 3740 (682 h.); Köprülü Kütüp., nr. 46/3; Dâr al-kütüb nr. 1592'de bulunmaktadır. Bu eser Bahica Hasanî, tarafından Bağdad (1382)'da basılmıştır (bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 511).

15) *Mas'ala fi kalimat al-şahâda*: Kelime-i Tevhîd'in nahiv bakımından tahliline dair bir risâledir. Bir yazma nüshası Berlin, nr. 2406 (*GAL*, I, 292)'da bulunmaktadır. Eser, Bahica Hasanî tarafından Bağdad (1382=1967)'da neşredilmiştir.

16) *al-Amâlî fi'l-naḥv* (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 134; İbn Hallikân, *Vafâyât*, IV, 255; İsmâ'il Paşa, *Hadiyat al-ârifîn*, II, 402).

17) *Şamim al-Arabiya* (veya *Şahiḥ al-Arabiya*): Yâkût, *İrşâd*, XIX, 134; İbn Hallikân, *Vafâyât*, IV, 255; *Keşfü'z-zünûn*, II, 1082).

B. Lûgat ile ilgili eserleri:

18) *Asâs al-balâğa*: Zemahşerî bu eseriyle Klasik Arapça'nın mühim bir lûgatını yapmış ve kelimelerin müşahhas olanları yanında, mecâzî mânalarını da vermek sûretiyle Arap lûgatçiliğinde yeni bir çıkış açmıştır. *Asâs al-balâğa*'nın bazı mühim yazmaları arasında şunlar zikredilebilir: Süleymaniye Kütüp., Lâleli, nr. 3532 (691 h.), Turhan Sultan, nr. 311 (705 h.), Ayasofya, nr. 4657-4658 (728 h.), Es'ad Efendi, nr. 3178-3179 (782 h.). Eserin diğer yazmaları için bk. *GAL*, I, 292, *Suppl.*, I, 511.

İlk baskısı iki cilt olarak Kahire (1299=1881)'de yapılan *Asâs al-balâğa*, daha sonra yine Kahire'de 1341 (1922)'de, Laknov (1311=1893), Haydarâbâd (1324=1906) ve Beyrut (1385=1965)'ta basılmıştır.

19) *Muḥaddimat al-adab*: Arapça pratik bir sözlükten ibâret olan bu eser, Hârizmşâh Atsız [b. bk.] b. Muhammed (Saltanatı: 1127-1156)'e ithaf edilmiştir. Zemahşerî'nin bu eseri, isim, fiil, edat, isim çekimi ve fiil çekimi olmak üzere beş ana bölüme ayrılmakta ve bu haliyle, kendisinin Arapça gramere dair kaleme aldığı *al-Mufaşşal*'a benzemektedir. Çok eski olmayan mevcut nüshaların bir kısmında satır arası Türkçe, Farsça, hattâ Hârizmce ve Moğolca tercümelemler bulunmakta birlikte, müellif nüshası elimizde olmadığı için, asıl nüshada tercümelerin hangi dilde yapıldığı bilinmemektedir. İşte bu durumda *Muḥaddimat al-adab*'i ilk neşreden J. G. Wetzstein (*Samachscharii Lexicon arabicum persicum*., I, II, Leipzig, 1844-1850) ve Brockelmann (*GAL*, I, 292), bu eseri bir Arapça-Farsça sözlük saymışlardır. Öte yandan Z. V. Togan (*TM*, XIV, 81-92) ise, daha isâbetli görünen bir değerlendirme ile, ayrıca, bunlara Türkçe'yi de eklemiştir. Gerçekten *Muḥaddimat al-Adab*'in çeşitli nüshaları ile bunlar üzerinde yapılan mukayeseli araştırmalar, bu son görüşü kuvvetlendirmektedir. Nitekim eserin mevcut nüshalarının en eskileri, yalnızca Arapça-Türkçe'dir. Bunda, eserin ithaf edildiği Atsız'ın Türk oluşunun payı olmalıdır.

Muḥaddimat al-adab, günlük hayatın her cephe ve safhasına âit kelimelerle dolu bir eser olduğundan, Türkçe tercümeli nüshaları Türk dili ve kültür tarihi bakımından son derece mühimdir (bk. Nuri Yüce, *Neu festgestellte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmitürkischen*, I, CAJ, 25, Wiesbaden, 1982, s. 176-183).

Muḥaddimat al-adab'in nüshaları arasında en mühimleri şunlardır: Yozgat Kütüp., nr. 396 (655 h.), Berlin Devlet Kütüp., nr. 66 (681 h.), nr. 69 (694 h.), Üniv. Kütüp., nr. AY 114 (715 h.), Kastamonu Kütüp., nr. 2487; Topkapı Sarayı Kütüp., nr. 2243, 2740-2741; Şuşter A. 1553; Taşkent, 2699, 3807; Paris nr. 287; Süleymaniye Kütüp., Lala İsmâil, nr. 674 (735 h.), Dâmad

İbrahim nr. 1149 (738 h.); Arkeoloji Müze Kütüp., nr. 1619 (740-741 h.); Millet Kütüp., nr. 2009 (749 h.); British Museum Add. 7429 (760 h.), Süleymaniye Kütüp., Yeni Câmî, nr. 322 (769 h.), H. Beşir, nr. 648 (797 h.); Atîf Efendi, nr. 2768 (799 h.), Râmpûr, 3810; Manisa Kütüp., nr. 2850 (800 h.), Bursa, Haraçcioğlu Kütüp., nr. 1444-4778; İzmir Kütüp., nr. 672, Süleymaniye Kütüp., Fatih, nr. 5265/2, 5273-5, Serez nr. 3645, Ayasofya nr. 4777-4778 v.d.

Muḥaddimat al-adab'in baskıları ve üzerinde yapılan çalışmalar: G. Wetzstein, *Muḥaddimat al-adab* (Arapça-Farsça metin ve Arapça-Latince indeks, Leipzig, I [1844], II [1850]); A. Poppe, *Mongolşkiy slovar' Muḥaddimat al-adab*, I-II., Moskova-Leningrad, 1938; III, *İndeks*, 1939 (bu baskıdaki Çağatayca dil malzemesi, yine Poppe tarafından yazılan *Eine viersprachige Zamaxşari-Handschrift*. [I]: *Das Çağataytürkische Sprachmaterial* adlı makale (ZDMG 101, NF 26, Wiesbaden, 1951, CI, 301-332)'de işlenmiştir. Z. V. Togan, *Hârizmce tercümeli Muḥaddimat al-adab*, İstanbul, 1951; Konya Yusuf Ağa nüshası faksimilesi; eserin diğer nüshaları için bk. A. Ateş, *TDED*, İstanbul, 1958, VIII, 90-93 ve Z. V. Togan, *TM*, İstanbul, 1965, XIV, 81-92. Z. V. Togan tarafından yayınlanan bu metindeki Hârizm diline âit malzemeyi J. Benzing, Arapça, Farsça, Latince ve Almanca olarak yayımlamıştır: *Das chwaresmische Sprachmaterial der "Muḥaddimat al-adab" von Zamaxşari*, Wiesbaden, 1968.

İshak Hocasî Ahmed Efendi diye bilinen Ahmed b. Hayruddin al-Güzelhisârî (ölm. 1120=1708), *Muḥaddimat al-adab*'i Bursa'da 1117 (1705)'de Türkçe'ye tercüme etmiş, bu tercüme ancak 190 yıl sonra basılabilmıştır: *‘Aḫsâ'l-arab fi tarcamat al-Muḥaddimat al-adab*, I-II, İstanbul, 1313 (1895). Semerkand'da bulunan ve Türk Dili için önemli olan bir nüsha W. Barthold tarafından tanıtılmıştır (*Islamica*, Leipzig, 1926, II, 1-4). Bu arada A. N. Borovkov, Buhârâ nüshasındaki Türkçe [AOH (Budapest, 1962), XV, 31-39] ve Moğolca kelimeleri [NAA, I (Moskova, 1964), s. 140-145] incelemiş, ayrıca bu nüshanın istinsah tarihi: [VYa. 1965, 2 (Moskova, 1965) s. 98-101] ile bu yazmadaki bitki adları [*Tyurkşhaya Lekshikologiya i Lekshikografiya* (Moskova, 1971), s. 96-111] ile ilgili araştırmalar yapmıştır. Diğer taraftan K. H. Menges, Taşkent'teki iki yazma (nr. 2699, 3807) nüshayı inceleyerek bunlardan Arapça-Farsça-Türkçe karşılıkları ile bol örnekler [CAJ, 8 (Wiesbaden, 1963) s. 230-252; ve CAJ, II (1966) s. 87-133] vermiştir. A. Zajackowski, *Muḥaddimat al-adab* ile ilgili iki makalesinden birincisinde, bu eserin İran ve Türkiye'deki yazmaları üzerinde durmuş [*Spr. z Prac Nauk. Wyd. I PAN* (Varşova, 1965), z. 3, s. 8-13], ikinci-

sinde ise, eserin Yozgat nüshasında hayvanlarla ilgili bölümü yayımlanmıştır [RO, 2 (Varşova, 1967), XXX, 27-82]. Yine bu arada H. Grotzfeld'in iki tamtmısı [*Isl.*, 44 (1968), s. 250-253, 304 v.dd.] ile Z. B. Muhammedova'nın, Semerkand nüshasında geçen yıldız adlarını incelediği bildirisini de burada belirtelim [I. *Türk Dili Bilimsel Kurultayında sunulan bildiriler*, 1972 (Ankara, 1975), s. 561-565]. Ayrıca bk. N. Yüce, *ZDGM, Suppl.*, III, 2 (Wiesbaden, 1977), 1253-1259; ayn. mll., *Zamahşari, Muḥaddimetül'l-edebe, Hârizm Türkçesi ile tercümeli Şuşter nüshası. Giriş, dil husûsiyetleri, metin, indeks*, İstanbul, 1979, s. 247 (doçentlik tezi). Kaynaklarda *Cavâhir al-Luğa* (*İrşâd*, XIX, 134; *Keşfü'z-zünûn*, I, 616), *Kitâb al-asma' fi'l-luğa* (*İrşâd*, göst. yer.) ve *Kitâb al-acnâs* (göst. yer.) adları altında geçen eserlerin *Muḥaddimat al-adab* oldukları anlaşılmıştır.

IV. Edebiyat ile ilgili eserleri:

21. *Navâbiḡ al-kalim*: Seçilmiş vecizelerden teşekkül eden bu eserin birçok yazma nüshası vardır. Başlıcaları: Süleymaniye Kütüp., Şehid Ali Paşa, nr. 2581/5 (760 h.), Ayasofya, nr. 4339, 4609 (763 h.), Âşir Efendi, nr. 416/18 (765 h.); İzmir Kütüp., nr. 763 (794 h.), Süleymaniye Kütüp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 384/4; Esad Efendi, nr. 3331/3, 3724/7, 3766/1, 3782/45, v.d.

Navâbiḡ al-kalim, ilk olarak H. A. Schultens tarafından Leiden (1772)'de basılmış, bunu İstanbul (1303=1885), Paris (1871), Kahire (1287=1870, 1305=1887) ve Beyrut (1306=1888) baskıları takip etmiştir.

Eser, 'Ali b. Muhammed al-Kabindî (718=1318), Muhammed b. Dihkân 'Ali al-Nasafi (700=1300), Sa'd al-Din al-Taftazânî (ölm. 792=1390) tarafından şerh edilmiştir. Bu sonuncusunun *Ni'am al-savâbiḡ*, adlı şerhi, İstanbul (1283=1866)'da basıldığı gibi, Mustafa İsmâeddin tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir.

Eserin diğer yazma ve şerhleri için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 512.

22. *Aḫvâḡ al-Zahab* (veya *al-Naşâ'ih al-şigâr*: Öğüt, hikmet ve ahlâk konusunda secili ve süslü nesirle yazılmış 100 makaleden ibârettir. Yazmaları: Süleymaniye Kütüp., Âşir Efendi, nr. 416/17; Ayasofya, nr. 2911, 3780 (780 h.); Çorlulu Ali Paşa, nr. 443/23; Hafid Efendi, nr. 275/1, Resid Efendi, nr. 715/3 v.d.

Eser, J. v. Hammer tarafından Almanca tercümesiyle birlikte Viyana (1835)'da neşredildi. Ayrıca H. L. Fleischer (Leipzig, 1835) ve G. Weil tarafından yine Almanca (Stuttgart, 1863)'ya, C. Barbier de Meynard tarafından Fransızca (Paris, 1876)'ya çevrildiği gibi, M. Zihni Efendi (ölm. 1329=1911) tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul, 1286=1869). Şerhleri için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 512;

23) *Mağāmāt* (veya *al-Naşā'ih al-kibār*): Zemahşeri'nin ağır bir hastalıktan sonra 512 (1118) 'de yazdığı bu eser, 50 *Mağāma*'den ibâret olup, müellifin kendisine yaptığı nasihatleri ihtivâ eder, ilk olarak, Kahire (1322=1894) 'de basılan bu eser, O. Rescher tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir (Greifswald, 1913). Yazma ve baskıları için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511.

24) *Rabî' al-abrâr*: Muhâdarat konusunda bir eser olup, tarihî, edebî ve ilmî eserlerden seçilmiş parçalardan ibârettir. Yazmaları: Konya Yusuf Ağa Kütüp., nr. 4900 (604 h.); Süleymaniye Kütüp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 948 (665 h.); Fâtih, nr. 3893-3894 (857 h.); diğerleri için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 512.

Rabî' al-abrâr, Muhammed b. Kâsim b. Ya-kûb (ölm. 940=1533) tarafından *Ravz al-ab-yâr*, adı ile ihtisar edilmiş ve bu muhtasar da Âşık Çelebi (ölm. 979=1571) tarafından Selim II. adına Türkçe'ye çevrilmiştir. *Rabî' al-abrâr*, Kahire (1292 h.) 'de basılmıştır. Eser ayrıca Nûr al-Dîn Muhammed b. Ni'mat Allah-i Mûsavî-i Şuştarî tarafından *Zahr al-rabî'* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tebriz, 1301).

25) *al-Mustağşâ fi'l-amşâl*: 4461 eski Arap atasözünü içine alır. Bu konuda 6.000 Arap atasözünden oluşan *Macma' al-amşâl* adlı eserini aynı yılda yazan al-Maydânî (ölm. 518=1124) ile Zemahşeri arasında rekâbet olduğu rivâyet edilir (İshak Hocası, *Akşâ'l-arab*, I, 301). Gelibolulu Mustafa b. İbrâhim, *al-Mustağşâ* 'dan seçmeler yapıp, bunları Farsça ve Türkçe açıklamalarla *Zubdat al-amşâl* adı altında toplamıştır. *al-Mustağşâ* 'nın mühim bir yazması Süleymaniye Kütüp., Fâtih, nr. 4088 (627 h.) 'de bulunmaktadır. Öteki yazmaları için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511; bk. *EI*, mad. AL-ZAMAKHSHARÎ.

26) *A'cab al-acab fi şarh Lâmiyat al-arab*: Şanfarâ'nın *Lâmiyat al-arab* adlı meşhur kasideinin şerhidir. Başka şerhlerle birlikte ilk baskısı İstanbul (1300=1882) 'da yapıldı. Yazmaları, şerhleri ve baskıları için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 511; F. Sezgin, *GAS*, II, 135 v.d.

27) *Divân*: Zemahşeri'nin şiirlerini ihtivâ eden *Divân* 'ı henüz basılmamıştır. Bir yazma nüshası, Süleymaniye Kütüp., Âşir Efendi nr., 330 'dadır. Şehid Ali Paşa, nr. 1171/3, 194b, 199a 'da 4 şiiri vardır. Diğer yazmaları için bk. *GAL*, I, 513.

28) *Nuzhat al-mustâ'nis* (veya *Nuzhat al-muta-annis va nahzat al-mukhtabis*): Güzel hikâyeleri, zarîf kimselerin şiirlerini, sahîh hadisleri ve bâzı edebî parçaları ihtivâ eden bu eserin, hem muhtevâsından, hem de Ayasofya 4331 'deki nüshası üzerinde bir kayıttan, *Rabî' al-abrâr* 'dan seçmeler olduğu anlaşılmaktadır (krş. *GAL*, I, 293; *Suppl.*, I, 512).

29) *al-Durr al-dâ'ir al-muntaḥab fi kinâyât*

va isti'arât va taṣbihât al-arab: Edebî sanatlarla ilgili olan bu eser için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 511. Bu eser, B. al-Hasanî tarafından Bağdad (1968) 'da yayınlanmıştır.

30) *al-Kişfâ fi'l-arûz*: Arûzla ilgili olan bu eser, henüz basılmamıştır. Yazmaları, şerhleri v.s. için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1326; *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 511. Bunlara şu yazmalar da eklenebilir: Süleymaniye Kütüp., Aya-sofya, nr. 4525; Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 213/6; Lala İsmail, nr. 740/4; Lâleli 1984/3; Reisülküttap, nr. 990/1; Reşid 1117/4.

31) *Marşiya 'alâ Abi Muzâr* (*GAL*, *Suppl.*, I, 512). 32) *al-Kaşida al-Ba'üzîyya* (*GAL*, I, 293). 33) *Kaşida 'alâ Gazâlî* (*GAL*, *Suppl.*, I, 512). 34) *al-Kaşf fi'l-Kirâ'at* (*GAL*, *Suppl.*, I, 511).

Zemahşeri'nin sâdece adları bilinen eserleri: 35) *Divân hutab* (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 134). 36) *Divân al-rasâ'il* (*Keşfü'z-zünûn*, I, 791). 37) *Divân al-tamaşşul* (*Keşfü'z-zünûn*, I, 781). 38) *al-Muntaḥab min zâllat al-nâşid* (İsmâil Paşa, *Hadiyat al-ârifin*, II, 403). 39) *Naşâ'ih al-mulûk* (*Hadiyat al-ârifin*, II, 403). 40) *Risâlat al-asrâr* (*İrşâd*, XIX, 134). 41) *al-Risâlat al-mubkiyya* (*Hadiyat al-ârifin*, II, 403). 42) *al-Risâlat al-nâşiha* (*Keşfü'z-zünûn*, I, 895). 43) *Savâ'ir al-amşâl* (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1009). 44) *Şarḥ abyât al-Kaşşâf* (*Hadiyat al-ârifin*, II, 403). 45) *Şarḥ abyât kitâb Sibavayh* (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1427; *Hadiyat al-ârifin*, II, 403). 46) *Tasliyat al-zarîr* (*İrşâd*, XIX, 134). 47) *Ziyâdat al-nuşûş* (*Hadiyat al-ârifin*, II, 403). 48) *Aḳl al-Kull* (Yâkût, *İrşâd*, XIX, 134).

VII. Hal-tercümesine âit eserleri: 49) *Haşâ'is al-aşara al-kirâm al-barara*: "Aşere-i mübeşşere" diye bilinen on sahâbenin hayat hikâyesine dâirdir. Yazmaları için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511; burada kaydedilmeyen diğer nüshası da H. Mahmud Efendi Kütüp., nr. 4710 'da bulunmaktadır. Eser, İbn Hasanî tarafından Bağdad (1968) 'da basılmıştır. 50) *Şakâ'ik al-Nu'mân fi manâḳib al-Nu'mân al-İmâm Abi Hanîfa* (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1056). 51) *Şâfi'l-ıyy min ḫalâm al-Şâfi'i* (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1022). 52) *Mutaşâbih asâmi'l-ruvât* (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1584). 53) *Maḳâlât*: Bir yazma nüshası Serez Kütüp., nr. 3897/2 'de bulunmaktadır. 54) *Tilbat al-ufât fi şarḥ al-taşarrufât* (İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zünûn zeyli*, IV, 86).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (NURİ YÜCE.)

ZEMÂR. ZAMÂR (Saba çivi yazılarındaki ZIMÂR. DAMAR, 𐎶𐎵𐎶), Cenûbî Arabistan'da, San'ânın cenûbunda bulunan bölge (*Mihlâf*) ve şehir. Za-

mâr'ın havâlisi çok verimli olup, geniş buğday tarlaları, muhteşem bahçeleri ve pek çok eski kale ve sarayları vardı. Verimliliği sebebiyle ona Yemen'in Mısır'ı denirdi. Zamâr atları, asil ırktan olmalarından dolayı bütün Yemen 'de meşhurdur.

Zamâr bölgesindeki meskûn yerler arasında Azra'a, Balad 'Ans, Baraddûn, al-Darb, Dalân ve Zamûrân (bu son iki mahallin kadınları bütün Cenûbî Arabistan'ın en güzel kadınları imiş), Zû Cuzub, al-Talbu', al-Tunan, Şamar, Raḥama (Hamdânî, *Rucma* diye bir yer zikreder), al-Sam'âniya, Sanabân, Şavkbân, al-'Acala, al-'Aşşa, al-Katâit, Ka'ra, Kunubba, Muḥdara, al-Malla al-'Ulyâ ve al-Malla al-Suflâ, Nahrân ve al-Yafa'; vâdilerden: Barâ, Hubân, Surba veya Suraba (pek çok su değirmenleri olan büyük vâdi), Şurâd ve Mâvâ; dağlardan, İsbil (bunun yakınındaki kara 'Usiy tepesinde cüzamlı hastaların şifa aradıkları Hammâm Sulaymân "Süleyman hamamı" denen bir kaplıca bulunmaktadır) ve Şayd; (müstahkem Sumâra kalesinin bulunduğu yüksek dağ); kalelerden, Bar', Hayâva, Daşar, al-Raba'a, 'Avadân, 'Uyâna, al-Kavna, Hirrân, Baynûn ve Hakir zikredilebilir.

Halk inancına göre, Zamâr 'dan çok uzak olmayan ve hayâtî tehlikeyle geçilebilen büyük bir suyun yakınında, Melike Balkis'in tahtı ('*Arş Bilḳis*') 'nın bir kaç sütun hâlinde mevcudiyetini muhâfaza eden kalıntıları bulunmakta imiş. Fakat, Zamâr'a uğrayan kâşif Niebuhr bu hususta hiç bir ize rastlayamamıştır.

Zamâr şehri eskiden Zaydiya fırkasının merkezi idi ve ün yapmış pek çok âlimin yetiştiği 500 talebelik meşhûr bir medresesi vardı. Zamâr 'da pek çok yahûdî ve zeâmet sâhibi oturmakta idi. San'â'daki Zaydî imamlığı hâkimiyetinin yıkılışından beri Zamâr da ehemmiyetini kaybetmiş olup, [asrımızın ilk yarısında] varlığını sıkıntı içinde devam ettirmekte idi.

Bibliyografya: Hamdânî, *Cazîra* (nşr. D. H. Müller), s. 55/5 80/15-21, 104/1-20, 107/26, 135/3; Yâ'kût, *Mu'câm* (nşr. Wüstenfeld), I, 239, 305, 556, 568, 864, 881, 935; II, 70, 374, 550, 582, 721, 771; III, 140, 337, 441, 640, 681, 740; IV, 132, 145, 182, 436, 440, 639, 830, 875, 958, 979 ve *indeks*; bk. *Bibliotheca geograph. arab* (nşr. de Goeje); III, 70, 112; VI, 138, v.d., 143; K. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen, 1772), s. 235; K. Ritter, *Erdkunde*, XII, 240, v.d., 256, 726, 733, 818 v.d.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, s. 73 (§/83, 84); H. V. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig, 1873), s. 339. (J. SCHLEIFER.)

ZEMİNDÂR. ZAMİNDÂR (f), *Zamîn* "yer,, ve *dâştan* "sâhib olmak,, masdarının geniş zaman gövdesi (*dâr*) 'nden oluşan Farsça bir terkip olup,

emlâk ve arâzi sâhibi, demektir. Umûmiyetle Zamîndâr'ın emlâk ve arâzisi Bengâle [b. bk.] 'de daha geniştir. Zamîndâr kendi emlâk ve arâzisinin icâr ve irâdının sevk ve idâresi ve bir dereceye kadar, onun iç düzenini sağlamak bakımından hükûmete karşı mesûldür. Hindistan'ın diğer bölgelerinde Zamîndâr'ların, bâzan müşterek, belirli süreye bağı mukavelelerle yenilenmiş küçük arâzileri vardır.

Bibliyografya: Gulâm Husayn Hân, *Siyar al-Muta'ahhîrin* (Luknov, 1897); R. Orme, *History of the military Transactions of the British Nation in Indostan* (London, 1805); *Imperial Gazetteer of India* (Oxford, 1907-1909); Yule und Burnell, *Hobson-Jobson* (nşr. William Crooke), London, 1903; *Official Records*.

(T. W. HAIG.)

ZEMİN-DÂVER. ZAMİN-DÂVAR, Gûr ve Sicistân arasında geniş bir vilâyettir (Yâkût, *Mu'câm al-Buldân*, Beyrut, 1957, III, 151). *Hudûd al-'Âlam* (İng. trc. V. Minorsky, s. 111) 'da Zamin-Davar, Gûr ile Büst arasında hududda refâh içinde bir bölge olarak târif ediliyor. Daha dar mânâda bir târif yaparsak, burası, Efganistan'da Gûr ve Zâbulistân'ın cenûbunda ve Büst şehrinin şimalinde kalan bir bölgedir. Helmand nehrinin Hindu-Kuş dağlarından aşağı Büst'e aktığı geniş vâdiye Arap coğrafyacılar tarafından Zamin-Davar denilmektedir. Arap coğrafyacıları bölgeyi "Balad al-Davar,, veya "Bilâd al-Davar,, olarak zikrederler. Le Strange (*The Lands of Eastern Caliphate*, s. 345), Zamin-Davar'ı Arapça Balad al-Davar'ın Farsça karşılığı ve mânasını da "Çeçitler ülkesi,, olarak açıklar. Ancak Davar (*Dâdbar*); Tanrı, prens, vâli, hükümdâr, hâkim mânasına geldiğinden bu açıklamanın doğru olmadığı anlaşılır. Nitekim "dâtbar,, unsuru, muhtemelen Zamin-Davar coğrafî ismine Zamin-i Dâd-bar "Adâlet dağıtanın, getirenin ülkesi,, olarak aksetmiştir (C. E. Bosworth, *Sistan Under The Arabs...*, Roma, 1968, s. 34). Bâzı coğrafyacılar Zamin-Davar'ı Sistan bölgesi içinde gösterirler (İbn Hurdazbih, *al-Masâlik va'l-Mamâlik*, Leiden, 1889, s. 50; *Tarih-i Sistan*, nşr. Malik al-Su'arâ-yı Bahâr, s. 28); buna mukabil Muḳaddasî (*Aḥsan al-taḳâsim fi ma'rifat al-aḳâlim*, Leiden, 1967², s. 297 ve 305), burayı Sistan'a izâfe etmenin hatâ olduğunu ileri sürer.

Orta-çağlarda Zamin-Davar, bahçeleri, akarsuları, mer'aları bol ve münbit bir bölge olup, Dartall, Darğâş, Bağnîn ve Sarvân (Şarvân) adlarında dört büyük şehri, sayısız büyük köy ve çiftlikleri bulunuyordu. Bölgenin başşehri Dartall olup, İş-tâhri (*Masâlik al-Mamâlik*, Leiden, 1927, s. 244) tarafından Tall, *Hudûd al-'Âlam* (s. 73 ve 111) 'de ise, Til olarak zikredilmektedir. Dartall, Muḳaddasî (*ayn. esr.*, s. 305 ve 350) tarafından tasvîr edilen

Dâvar ile aynı şehir olmalıdır ve Helman nehri sâhilinde, Büst'e üç günlük yürüyüşten fazla bir mesâfededir. Dâvar, IV. (X.) asırda tam teçhizatlı muhafızlar tarafından garnizon olarak kulanılan kalesi ile Gür sınırında büyük ve güzel bir şehirdi. İlk müslüman fethine âit verilen bilgilerde buraya yakın olarak Cabal al-Zür (Zün) adında bir dağ kaydedilmiştir. *Hudûd al-Âlam*'e göre (s. 111), Til ve Durguş (Darğuş) her ikisi de Gür'a karşı hudud kaleleridir. Durguş'da bol miktarda safran yetişmektedir. Bağın ise, Dartall'in şimal-i garbisine doğru bir günlük (yürüyüş) mesâfede idi. Yine Dartall'in cenûbunda, bir günlük yürüyüş mesâfesinde, görüntüde Helmand nehri kenarında yer almamış olan Sarvân (Şarvân) şehri bulunmaktadır. Burada bilhassa meyve, hurma ve üzüm yetişmekte ve ihrâc edilmekteydi (bk. *Hudûd al-Âlam*, s. 110; Le Strange, *ayn. esr.*, s. 346).

Tarih: İslâm'ın Efganistan'a girmesinden önce, Hindü-Kuş'un cenûbundaki Eftalitler (Ak-Hunlar)'ın Toramana (takriben, 490-515) ve oğlu Mihiragula (takriben 515-544) gibi hükümdarları, adı geçen devleti şimalî Hindistan'da büyük bir kuvvet hâline getirmişlerdi. Ancak, Sâsanîler ve Göktürklerin ortaklaşa hareketleri neticesinde Eftalit iktidarının Hindistan'ın şimalindeki kudreti zayıfladı ve tedricen inkıraz buldu (557). Fakat cenûbî ve şarkî Afganistan'da Eftalit hükümdarları mahallî prensler olarak varlıklarını sürdürdüler. Büst ve Zamin-Dâvar'den Kâbil vâdisine kadar uzanan bölgede, İslâmın yayılması uzun süre bu mahallî prensler tarafından durdurulmuştu. Onlar arasında en meşhurları Zunbîl'ler ve Kâbul-şâh'lar idi. Bu mahallî prensler Zunbîl (veya Rutbîl) unvanına sahiptiler. Bu ismin Arapça kaynaklarda sık sık geçmesi neticesinde, şahsî bir isimden ziyâde hükümdarlığa âit bir unvan olduğu anlaşılıyor (Bosworth, *ayn. esr.*, 33 v.d.; İ. Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, s. 70). Zunbîl'lerin dinî ve kültürel merkezleri Zamin-Dâvar idi. Burada bir tepede (Cabal-i Zür veya Zün), bu dine mensub olanların bir de mabedi bulunup, bir ziyaret merkeziydi.

Halife Osman devrinde (644-656), Basra vâlisi 'Abd Allâh b. 'Âmir kendi Umayya kabîlesinden 'Abd al-Rahmân b. Samura'yı Sistan vâlisi tayin ederek bu bölgeye gönderdi. Bu sırada İslâmın yüksek şahsiyetlerinden Hasan Basrî [b. bk.] de onunla beraberdi (33=653/654). 'Abd al-Rahmân b. Samura, zikredilen tarihte Sistan'a geldikten sonra, beraberindeki altıbin kişilik bir Arap kuvveti ile şarka doğru harekete geçerek, Zamin-Dâvar ve Zâbulistân'ın mahallî prensi Zunbîl'e hücum etti. O, bu bölgedeki bazı şehirleri alarak Bilâd al-Dâvar'e kadar geldi. Cabal-i Zür (Zün)

'da şehir halkını muhâsara etti. Neticede iki taraf arasında sulh yapıldı. 'Abd al-Rahmân b. Samura buradaki Zün mâbedine girdi, vücûdu altın ve gözleri yâkuttan bir put buldu (Balâzurî, *Futûh al-buldân*, Leiden, 1866, s. 397; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, Beyrut tabı, III, 129; *Tarih-i Sîstân*, s. 83 ve krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 17 v.d., 35). Halife Ali'nin 661 senesinde şehid edilmesinden sonra, Emevî Devleti'ni kuran Mu'aviye, 'Abd al-Rahmân b. Samura'yı yeniden Sistan vâlisi tayin etti. Bu sırada al-Muhallab b. Abî Sufra ordunun başkumandanı idi. 'Abd al-Rahmân ve al-Muhallab, Zamin-Dâvar'deki Zunbîl'e ve daha şarktaki Kâbul-şâh'a karşı yaptıkları seferler ile temâyüz ettiler. Nitekim Hasan Basrî 43 (663)'te 'Abd al-Rahmân b. Samura'nın Zamin-Dâvar ve Kâbil'e yaptığı seferde ona refâkat etmişti. Diğer taraftan Mu'aviye, 45 (665)'te Ziyâd b. Abîh'i, Basra, Horasan, Sistan, Hind, Bahreyn ve Uman bölgelerini idâreye memur etti. Bundan bir kaç ay sonra 'Abd al-Rahmân b. Samura görevinden uzaklaştırıldı. Ziyâd b. Abîh Sistan vâliliğine 46 (666)'da al-Rabî b. Ziyâd, al-Hârisî'yi tayin etti. Rabî b. Ziyâd, Ruḥḥac ve Zamin-Dâvar hâkimi Zunbîl'e karşı bir sefer tertibleyerek Bilâd al-Dâvar'i fethetti. Ancak 51 (671) senesinde Sistan vâliliğine 'Ubayd Allâh b. Abî Bakra tayin edildi. Bu vâli de Zamin-Dâvar üzerindeki İslâm hâkimiyetini sürdürdü (Balâzurî, *ayn. esr.*, s. 397; Bosworth, *ayn. esr.*, s. 21 v.d.; 'Abd al-Hayy Habîbî, *Tarih-i Afganistan Ba'd az İslâm*, Kâbil, 1345, I, 49). Abbâsî halifesi al-Manşûr Sistan'daki karışıklıklar sebebiyle oraya Ma'n b. Zâ'ida al-Saybânî'yi gönderdi (151=768). Ma'n ile yeğeni Yazîd b. Mazyad, haracı ödemiş olan Zunbîl üzerine bir sefer tertiblediler. Zunbîl onları durdurabilmek için hediye olarak develer, esirler ve Türk çadırları takdim etti. Fakat bunlar Ma'n'ı teskin etmeğe yeterli değildi. Arap kuvvetleri Zamin-Dâvar'e hücum ettiler; Zunbîl önce şimale doğru çekilerek bu saldırıdan kurtulmak istediye de, neticede Araplara mağlûb oldu. Abbâsî halifesi Hârûn-ür-Reşîd 786-809) ise, al-Fazl b. Yahyâ'yı Horasan ve Sistan vâlisi tayin etmişti (793). al-Fazl kendi yerine Sistan'a önce Yazîd b. Carîr'i, sonra da İbrâhîm b. Cibrîl'i gönderdi. İbrâhîm, rebîülevvel 179 (haziran 795)'da Sistan'a gelerek buraya yerleşti. Daha sonra Büst ve ötesindeki ülkeler üzerine bir sefer tertibledi ve Zunbîl'i Zamin-Dâvar'den mağlûb ederek Kâbil'i tazyike başladı (bk. *Tarih-i Sîstân*, s. 154; krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 27, 85 v.d.).

Tahiri'ler devrinde (821-873), Zamin-Dâvar bölgesinin, bu hânedânın hâkimiyeti altında olduğu anlaşılıyor. Onların Sistan vâlisi İbrâhîm b. al-Hudayn al-Küsî, oğlu Muhammed'i bir ordu ile isyân eden Şâlih b. Naẓr'a karşı gönderdi (şa'bân

239=kânun II. 854). İki taraf arasında Zamin-Dâvar'de yapılan savaşı Muhammed kazandı. Daha sonra Şâlih, Zerenc şehrine hâkim oldu, İbrâhîm b. al-Hudayn ise, tekrar şehri ele geçirmek için Tahiri'lerden ve oğlu Muhammed'den yardım istedi. Muhammed, Zamin-Dâvar'den bir ordu toplayarak gönderdi ise de, bu ordudan üçyüz kişi Şâlih tarafına geçti, geri kalanları ise, Büst'e döndüler (*Tarih-i Sîstân*, s. 194, 197 v.d.; krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 114 v. dd.). Şâlih'in başarısı uzun süreli olmadı; daha sonra emrinde çalışan Şaffârî'lerin kurucusu Ya'qûb b. Lays ile anlaşmazlığa düştü. Bu iki dost arasındaki savaşı kaybeden Şâlih olmuş ve kaçmak zorunda kalmıştır. Şâlih'i bu sırada destekleyenlerden biri de Zamin-Dâvar ve Zâbulistân hâkimi Zunbîl idi. Ancak Şâlih ve Zunbîl, Ruḥḥac'da yaptıkları savaşta Ya'qûb b. Lays karşısında tam bir hezîmete uğradılar (zilhicce 249=kânun II. sonu 864). Zunbîl bu savaşta ölmüş, onun gümüş tahtı ve hazinesi Ya'qûb'un eline geçmişti (bk. Gardîzî, *Zayn al-ahbâr*, nşr. 'Abd al-Hayy Habîbî, Tahran, 1347 hş., s. 139; *Tarih-i Sîstân*, s. 205 v.d.; krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 119 v.d.). Böylece Zamin-Dâvar bölgesi artık Ya'qûb b. Lays'in idâresi altına girmiş olmalıdır. Nitekim Ya'qûb bu sefer sırasında Halaçları ve Zâbulistân halkını da itâat altına almıştı. Onuncu asırda da Halaçlar Zamin-Dâvar bölgesinde oturmaktaydılar. *Hudûd al-Âlam* (İng. trc., s. 111), Halaçları, Gazne-Zamin-Dâvar bölgesinde koyun çobanları olarak tasvir ediyor. Ya'qûb b. Lays, Şâlih b. al-Hucr'u mağlûb ettikten sonra tekrar Sistan'a gelip (27 cemâziyelâhır 253=4 temmuz 867) Vâliştân, Zamin-Dâvar ve Büst'e vergileri almak için tahsil-darlar ('Ummâl) gönderdi. 'Amr b. Lays'in Zamin-Dâvar ve Hindistan hududlarında ele geçirdiği put ve ganimetler Bağdad'a ulaştığı zaman, büyük bir heyecana sebep olmuştu (283=896). Hâdiselerin cereyanından anlaşıldığına göre X. asrın başlarında da Zamin-Dâvar Şaffârî'lerin idâresinde idi. Muhammed b. 'Ali'nin çok kısa süren devrinde (910-911), Fâtḥ b. Muḥḥil muhtemelen Zamin-Dâvar vâlisi bulunuyordu (*Tarih-i Sîstân*, s. 208 ve 292). Daha sonra Abbâsîlerin Kirmân vâlisi Hâlid b. Muhammed Sistan'a hâkim oldu ve Fars vâlisi Badr b. 'Abd al-Allâh'a karşı isyan etti. Aralarındaki savaşı kaybeden Hâlid esir düşüp, öldürüldü. Onun ordusundan Kasîr b. Ahmed, bir grup askerle Sistan'a yerleşerek, (zilka'de 304=mayıs 917) halka çok iyi davrandı. Daha sonra Büst, Ruḥḥac ve Zamin-Dâvar onun idâresi altına girdi (bk. *Tarih-i Sîstân*, s. 306). Kasîr b. Ahmed, 306 (919) senesine kadar Sistan'da hüküm sürdü, onu Ahmed b. Kudâm tâkip etti. O, Büst'ü ele geçirdikten sonra, Togan ve Huşank adlı iki şahısla, arasında cereyan eden hâ-

diselerden, Zamin-Dâvar'ın Ahmed b. Kudâm'ın hâkimiyeti altına girdiği anlaşılıyor (bk. *Tarih-i Sîstân*, s. 308; krş. E. Mercil, *"Sîmcûriler, I. Sîmcûr ed-Devâli, TD, İstanbul, 1979, XXXII, 81).*

Abbâsîlerden sonra Zamin-Dâvar, Sâmânîlerin hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır. Diğer taraftan Sebüktegin 977'de Gazneliler tahtına oturup, ci-vardaki ülkelere seferler tertiplelediği sırada Zamin-Dâvar'i de zapt etmişti (Cüzcânî, *Tabakât-i Nâşiri* (nşr. 'Abd al-Hayy Habîbî Afgânî, Lahore, 1949, I, 269). İlk defa babası tarafından 11-12 yaşında iken Zamin-Dâvar'e vâli tayin edilmiş olan Mahmud, sultan olduktan sonra burayı mübârek saymıştır. Sultan Mahmud (401=1010) Multan seferine çıkarken Zamin-Dâvar yolundan Büst'e geldi. İki oğlu Mes'ûd ve Muhammed ile kardeşi Yûsuf'a Zamin-Dâvar'de kalmalarını emretti. Bu sırada buranın vâlisi Baytegin Zamin-Dâvarî idi ve Gazneli şehzâdeler onun evinde misafir kaldılar. Sultan Mahmud, Gür üzerine yaptığı iki üç seferde Zamin-Dâvar yolunu tâkip etmişti (Bayhaqî, *Tarih-i Mas'ûdî*, nşr. Ganî ve Fayyâz, Tahran, 1324 hş. [1945], s. 111 ve 120). Selçuklular devrinde de Zamin-Dâvar muhtemelen Gaznelilerin idâresi altında kaldı. Alâeddin Hüseyin zamanında (1149-1161), Zamin-Dâvar artık Gür'luların idâresi altına girmişti (Cüzcânî, *ayn. esr.*, I, 286 v.d.). O, Gazneli hükümdarı Behrâm-şâh (1117-1157)'i Zamin-Dâvar'de yenerek Gazne'yi zapt etmişti. Gür hükümdarı Gıyâş al-Dîn Muhammed (1163-1203)'in kışlık başkenti Dâvar şehri idi. Bu hükümdar öldüğü zaman yerine geçen Mu'izz al-Dîn Muhammed (1203-1206), Zamin-Dâvar'i yeğeni ve damadı Malik Ziyâ al-Dîn Muhammed'e verdi. 'Alâ' al-Dîn lekabı ile de anılan Ziyâ al-Dîn Muhammed, Gür ve Zamin-Dâvar'i 1203-1207 ve 1214/1215 tarihlerinde idâre etti (Cüzcânî, *ayn. esr.*, I, 436 ve 472; krş. C. E. Bosworth, *The Early Islamic History of Ghur*, s. 131). Hârizmşâhlar hükümdarı Alâeddin Muhammed b. Tekiş (1200-1220), Gür'luları ortadan kaldırdıktan sonra, ele geçirdiği topraklardan bir kısmını Zamin-Dâvar'le birlikte büyük oğlu Celâleddin Hârizmşâh [b. bk.]'ın idâresine verdi. (1215), Ancak Alâeddin Muhammed oğlu Celâleddin'i yanından ayırmayıp, onun nâibi olarak Kerber Malik'i göndermişti. Kerber Malik içlerinde Zamin-Dâvar'in de bulunduğu bölgeleri, Moğul istilasından sonra, Celâleddin Hindistan'dan dönünceye kadar başarıyla idâre etti (bk. Cüzcânî, *ayn. esr.*, I, 365 ve 410; Cuvaynî, *Tarih-i Cihân-guşây*, nşr. Mirzâ Muhammed Kazvîni, London, 1916, II, 86; krş. İ. Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi*, Ankara, 1956, s. 196).

Moğul büyük hanı Ügedey'in ölümüyle (1241),

Afganistan, İlhanlıların hâkimiyeti altında kaldı. İlhanlılara tâbi olarak Gûri'lerin enkazı üzerine kurulmuş olan Kert Devleti hükümdarlarından Şams al-Dîn Muhammed Kert (1245-1277)'in hâkim olduğu ülkeler içinde Zamin-Dâvar de bulunuyordu. Timur'un 1382 senesinde Kert hânedânını ortadan kaldırmasıyla Zamin-Dâvar Timurîluların idâresi altına girdi. Hüseyin-i Baykara (1470-1506)'nın ölümüne kadar hâkim olduğu bölgeler arasında Zamin-Dâvar da vardı. Argun hânedânının kurucusu Zünnûn Beg Argun [b. bk.], Gûr ve Zamin-Dâvar'e vâli tayin edildi. Hazara ve Nikûdârî kabîlelerini mağlûb ettikten sonra Kandehâr'ı başkent yaparak bağımsızlığını ilân etti (bk. H'vândmîr, *Ḥabîb al-Siyar*, Tahran tabı, IV, 170). Kaybettiği yerleri ele geçirmek gayesiyle Zamin-Dâvar'e kadar gelip, yiyecek sıkıntısından dolayı tutunamayarak geri çekilmeğe mecbur kalmış olan (904=1498) Hüseyin-i Baykara'ya karşı aynı yıl içinde Zünnûn Beg Argun, mukabil harekete geçti; Zamin-Dâvar, Gûr ve Kandehâr halkından topladığı bir orduyu Herat'a gönderdi, fakat bu ordu mağlûb oldu (H'vândmîr, *ayn. esr.*, IV, 216 ve 222). Zünnûn Beg Argun, ölüm tarihi olan 1507 senesine kadar Zamin-Dâvar'ı idâre etmiştir. Nitekim onun oğulları Şucâ Beg ve Muhammed Mukîm bir süre daha Zamin-Dâvar'e hâkim oldular.

Şucâ Beg ve Muhammed Mukîm, Muhammed Şeybânî Hân (1500-1510)'a elçiler ile hediyeler göndererek ona itâat arz ettiler. Aynı yıl içinde Babur da Kâbil ve Gazne'den bir ordu ile Kandehâr ve Zamin-Dâvar'ı almak için harekete geçti. Şucâ Beg ve Muhammed Mukîm, Babur'a karşı savaştılarsa da, bozguna uğradılar. Babur, Kandehâr ve Zamin-Dâvar'ı tasarrufu altına alarak kardeşi Nâsır Mirzâ'nın idâresine bıraktı. Birkaç ay sonra Şucâ Beg ve Muhammed Mukîm, muhtemelen Şeybânîlerin yardımı ile, Kandehâr'a döndüler ve Nâsır Mirzâ'yı buradan uzaklaştırdılar. Böylece Zamin-Dâvar tekrar Argûn hânedânının idâresi altına girdi (1507). Bu bölge üzerindeki arzusundan bir türlü vazgeçmeyen Muhammed Şeybânî Hân, Garmsîr ve Zamin-Dâvar dağlık bölgelerinde yaşayan Hazara ve Nikûdârîlara karşı bir sefer tertipleddi. Ancak bu seferde çok sıkıntı çekerek başarısızlığa uğradı (1510). Nihâyet, Babur 1522 senesinde Kandehâr'ı siyâsî bir anlaşma ile elde edince, Zamin-Dâvar de idâresine girmiş oldu (bk. H'vândmîr, *ayn. esr.*, IV, 388 v.d. ve 590).

Bundan sonra Zamin-Dâvar, Baburlular, Şeybânîler ve Safevîler arasında sık sık el değiştirmiş olmalıdır. Nitekim Safevîlerden Şâh Tahmâsp, Kandehâr'ın idâresini yeğeni Sultan Hüseyin Mirzâ'ya verince muhtemelen Zamin-Dâvar de onun idâresine girdi. O, öldüğü zaman (1576)

oğulları arasında üstünlük mücadelesi başladı. Bunların büyükleri Muzaffer Hüseyin, Kandehâr'da, Rüstem ve ötekiler Zamin-Dâvar'de kaldılar. Hind-Türk İmparatorlarından Ekber (sal. 1556-1605), Şeybânîlerle yapılan savaşlardan sonra, Zamin-Dâvar'e hâkim oldu (1595). Daha sonra Zamin-Dâvar tekrar Safevîlerin hâkimiyeti altına girdi. Safevî hükümdarı Safî I. zamanında (sal. 1629-1642), Kandehâr vâlisi 'Alî Mardân'ın merkeze arası açılınca şehri, Hind-Türk İmparatoru Şâh Cihân I. (sal. 1628-1657)'a iade etti (1074=1637/1638.) Safevîler ve Hind-Türk imparatorluğu arasındaki bu mücadeleler Afgan kabîlelerinin gittikçe artarak kuvvet kazanmalarına imkân verdi. Abdalî ve Gîlzay'lerin dağlardan inerek Kandehâr ve Zamin-Dâvar gibi daha münbit topraklara yayılmaları bu devrede olmalıdır. İran hükümdarı Nâdir Şâh Afşar, 1737 senesi içinde Kandehâr'ı muhâsara ederken, Belucistân, Zamin-Dâvar ve Belh bölgelerini de ele geçirmişti. Ancak Efganistan'da 1747'de Ahmed Şâh Duranî tarafından ilk millî Afgan hânedânının kurulmasıyla Zamin-Dâvar de bu devletin idâresi altına girmiş olmalıdır.

Zamin-Dâvar'ın Orta-çağ'da yıllık geliri, tespit edebildiğimiz kadarı ile, Sistan bölgesi içinde gösterilmiştir (*Târîh-i Sîstân*, s. 26). Sistan'ın İslâmiyetten sonraki senelik gelirini 1.000.000 dirhem ve ona tâbi bölgeleri de Büst, Ruhad (Ruhhac), Kâbil, Zâbulistân, Navzât, Zamin-Dâvar, İsfîzâr ve Hucistân (?) olarak zikrediyor. İbn Hurdâzbih (*ayn. esr.*, s. 35 ve 39), Horasan vâlisi 'Abd Allah b. Tâhir'in 211-212 (826-828) seneleri içindeki bütçesini veriyor. Bu bütçe içinde Sistan'ın geliri Kurâ Muvarik (?), Ruhhac, Zamin-Dâvar ve Zâbulistân ile birlikte 6.947.000 dirhemi bulmaktadır (krş. Bosworth, *Sistan Under the Arabs*, s. 27 v.d.; 'Abd al-Hayy Ḥabîbî, *ayn. esr.*, s. 437 v.d.). Zamin-Dâvar son zamanlarda Kandehâr vilâyeti içinde yer almakta olup, verimli toprakları ile meşhurdur.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka: bk. İbn Havkâl, *Kitâb şurât al-arz* (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1967³, s. 418 v.d.; Y. H. Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara, 1946-1950), I-III; C. E. Bosworth, *The Tahirids and Saffarids*, Cambridge History of Iran, (Cambridge, 1975), IV; ayn. mll., *The Later Ghaznavids* (Edinburg, 1977); ayrıca bk. İA, madd., ARGUN, BABUR, EFGANİSTAN; EI², madd. AFGHANİSTAN, KHALADJ. ERDOĞAN MERÇİL.)

ZEMMİYE. AL-ZAMMÎYA, sünnet ehli dışındaki fırkalara dâir eser yazarların, düşüncelerini beğenmeyip, "yerilenler", (Zammîya) adını verdikleri bir topluluk.

Şahrîstânî (*al-Mîlâl...*, s. 134) ve Makrîzî (*Hî-*

taş, Bulak, 1270, II, 353), bu ismi, Peygamber'in, aslında Ali'nin bir temsilcisi olduğunu ve onun, insanları kendine kurnazca dâvet ettiğini ileri sürer şîilere isnâd ederler. Bu durum (isim tasrih edilmeden) Aş'arî (*Maḥalât al-İslâmiyyin*, nşr. Md. Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamîd, Kahire, 1950, s. 82), tarafından kaydolunmuş ve al-Şalmağânî'ye de isnâd edilmiştir. Makrîzî, Ali'nin Fâtîma ile evlendirilmek sûretiyle susturulduğunu açıklar. Şahrîstânî ise, bunların, Ali'nin Allah olduğuna inan-dıklarını söylemektedir. Gerek Makrîzî, gerek Şahrîstânî, Zemmîye'yi, Mas'ûdî (*Murûc*, III, 265; krş. V, 475) ve İbn Hâzî (I. Friedlaender, *Heterodoxies of the Shiites*, J A O S, XXIX, 102 v.d.)'da, vahiyde Peygamberi reddetmeksiz, Ali'nin rolünü ona üstün tutan 'Alaviya veya 'Aynî-ya'nın kurucusu olabileceği belirtilen Albâ' (veya 'Ulyân v.s.) b. Zîrâ al-Davîsî (veya Asadî yahut Sadûsî) ile birleştirirler.

Zemmîye adı, aynı zamanda Bağdâdî (*Fark*, s. 169) tarafından, Abû Hâşim b. al-Cubbâ'î ile onun Mûtezile arasındaki taraftarlarına verilmiştir; bunların ruhi tahlilleri, kendilerini, kişinin henüz işlemediği bir suçtan dolayı cezalandırılabilceği iddiasında bulunmaya sevk etmiştir.

Muṭahhar al-Makdîsî (*K. al-bad' va'l-ta'rîh*, nşr. Cl. Huart, Paris, 1916, V, 143, v.dd.) aynı ismin farklı bir izahını vermektedir. O, ayrıca bu ismi Karrâmiyya'nın bir grubuna atfetmektedir.

(M. G. S. HODGSON.)

ZEMZEM. ZAMZAM, Mekke'de mukaddes bir kuyunun adı olup, buna İsmail Kuyusu da denilir. Ka'be'nin yirmi metre kadar cenûb-i şarkisinde Banî Şayba kapısı yanında, içeri girerken solda ve Hacerülesved'in tam karşısındadır. Üstü kubbeli olan bu mukaddes kuyunun derinliği 42 m.'dir. Kuyunun dibinde, biri al-Rukn al-Asvad'ın, biri Abû Kubays ve Safa, diğeri de Merve Tepesi'nin hizasında olmak üzere üç göz vardır.

Zemzem, Arapça "çok bol su" mânasına gelir. O, gür bir kaynağa sâhip olduğundan dolayı, bu adı almıştır (Eyûb Sabri, *Mir'ât-ı Mekke*, s. 201). İkinci ve zayıf bir rivâyete göre ise, Yunanca veya Kiptice bir kelime olup, "yavaş yavaş ak ve dur" demektir (Eyûb Sabri, *ayn. esr.*, göst. yer.; *Ahter-i Kebîr*, mad. Zemzem). Efsâneye göre İsmail'in annesi Hacer, suyun kaynaktan fışkırarak bol bol aktığını görünce, "yavaş yavaş ak, dur" mânasında "zemzem" demiş ve o günden bu güne hep bu isimle anılagelmiştir (Zemzem'in diğer isimleri ve bunların mânaları için bk. Eyûb Sabri, *ayn. esr.*, s. 211 v.d.). Yine aynı kökten gelen Zamzama, fiilinin mânaları için Arapça lûgatlere bak.

Tarihçesi: Rivâyete göre, İbrâhim Peygamber ve karısı Sâra, uzun süre evli kaldıkları halde çocukları olmamıştı. Sâra, koçası bir

çocuk sâhibi olsun diye, Hacer adında Mısırlı güzel bir câriyesini ona verir. İbrâhim'in Hacer ile evlenmesinden İsmail dünyaya gelir. Bunun üzerine Sâra, Hacer ve oğlu İsmail'e karşı şiddetli bir kıskançlık duymaya başlar. Bu yüzden İbrâhim, oğlunu ve câriyesini yanına alıp, Mekke'ye gelir ve onları Mescid-i Harâm (Ka'be)'ın bugün bulunduğu mahallin yüksek bir yerinde çıkacak olan Zemzem Kuyusu'nun civârına bırakarak (Abu'l-Valid Muhammed b. 'Abdillâh al-Azrakî, *Ahbâr Makka*, Leipzig, 1858, s. 23), yiyeceksiz ve susuz kalmasını diye de, kendilerine içi hurma dolu meşin bir dağarcık ile içi su dolu bir kırba verir (*Kur'ân*, XIV, 37).

İbrâhim'in yanlarına bıraktığı kırbadaki su bitince, Hacer oğlunun susuzluktan toprak üstünde sızlanarak yuvarlandığını görüp, su bulabilmek ümidiyle Safa tepesi ile Merve arasında koşuşup durur. Merve'de duyduğu bir ses üzerine bir meleğin (Cebrâ'il) ayağının topuğuyla, ya da kanadıyla yeri kazdığını ve nihâyet su çıktığını görür. Hacer, su başka yere akmasını diye, onu bir taraftan açtığı çukura akıtırken, bir yandan da kırbasını doldurmaya devam eder (krş. Buhârî, *Kitâbü'l-enbiyâ*, s. 61-69).

Hacer, oğlu İsmail ile bu vaziyette yaşarken, günün birinde Cürhüm [b. bk.]'lerden bir topluluk Mekke civârına gelip ondan, burada konaklamalarına müsaade etmesini isterler. O da bir mülkiyet iddia etmemek üzere orada kalabileceklerini söyler. Böylece oraya yerleşen Cürhümler, sonradan İsmail'i kendi kabîlelerinden bir kızla evlendirmişlerdir.

Cürhüm kabîlesi kuvvetlenip, halka zulmetmeye başlayınca, diğer kabîleler tarafından Mekke'den çıkarıldılar (İbn Hişâm, *Sîrat al-Nabî*, nşr. Muhammed Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamîd, Kahire, 1937, I, 125). Ancak, Cürhümler Mekke'yi terkederken Zemzem kuyusunu da doldurdular.

Mekke'deki idâri görevlerden biri de, "Sihâya" idi. Bu vazife bir kur'a sonucu Hâşim b. 'Abd al-Manâf'a geçmişti. Hâşim'den sonra Sihâya ile birlikte "rifâda" görevini de vasiyet yoluyla kardeşi Muṭtallib almıştı. Muṭtallib'in ölümünden sonra da bu iş yeğeni Şayba ('Abd al-Muṭtallib)'ye kalmıştı (Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, İstanbul, 1969, II, 119; Neşet Çağatay, *İslâm öncesi Arap târihi ve câhiliye çağı*, Ankara, 1975, s. 92 v.d.).

'Abd al-Muṭtallib bir gün Ka'be'de gördüğü bir rüya üzerine doldurulmuş bulunan Zemzem kuyusunu oğlu Hâris ile birlikte kazmaya başladı. Kazarken taşlara rastlayınca tekbir getirdi. Bu tekbirlerden kuyunun yerinin bulunduğunu anlayan Kureysîliler, buranın cedleri İsmail'in yeri olduğunu ileri sürerek pay istediler. 'Abd al-Muṭtallib, onların bu işte hakem olmasını is-

tedikleri kâhineyi görmeyi kabul etti ise de, onun bulunduğu yere giderirken, 'Abd al-Muttallib'in devesinin bastığı yerden su fışkırması yüzünden, kafilde bulunanlar, *şikâya* görevinin onda kalmasına razı oldular (İbn Hişâm, *ayn. esr.*, I, 156; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil fi'l-târîh*, Beyrut, 1965, I, 12-15). 'Abd al-Muttallib, Zemzem Kuyusu'nu kazarken altından yapılmış iki ceylan heykeli, yedi kılıç ve birkaç zırh buldu (İbn Hişâm, *ayn. esr.*, I, 158; Mas'ûdî, *Murûc*, nşr. Muhammed Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamîd, Kahire, 1964, II, 127; İbn al-Aşîr, *ayn. esr.*, I, 14). Bunlar, Cürhümler tarafından Zemzem Kuyusu'na atılan "mahfûz" mallardandı. Bâzılarına (M. Hamidullah, *ayn. esr.*, II, 133; *EI*, mad. ZAMZAM. Mas'ûdî, *Murûc al-zahab*) göre ise, muhtemelen Sâsânîlerin atası Bâbek'in oğlu Sâsân tarafından Zemzem Kuyusu ziyaret edildiği sırada getirilip bırakılmıştı. Çekilen kur'a neticesinde bu eşyadan altın ceylan heykelleri Ka'be'ye, kılıç ve zırhlar da 'Abd al-Muttallib'e çıktı.

'Abd al-Muttallib payına düşen kılıçları döktürüp Ka'be'ye kapı yaptırdı. Ayrıca Ka'be'nin payına düşmüş olan iki altın ceylan heykelinden birini de döktürüp bu kapıyı süsletti. Rivâyete göre bunlar Ka'be'ye altından yapılan ilk süslerdir (İbn Hişâm, *ayn. esr.*, I, 158; krş. *Murûc*, II, 127; M. Hamidullah, *ayn. esr.*, II, 133).

'Abd al-Muttallib'in ölümünden sonra *şikâya* görevi Abû Tâlib'e geçmişse de, Abû Tâlib bir borç mes'elesi yüzünden *şikâya* görevini kendi arzusuyla küçük kardeşi 'Abbâs'a bırakmıştı. Kuru üzümle Zemzem suyuna bastırıp, bu şerbeti hacılara dağıtan 'Abbâs, Peygamber'in tasvibi ile islâmî devirde de bu işini sürdürmüştür. Abbâsî halifesi Abû Ca'far Mansûr zamanına kadar Zemzem Kuyusu'nun çevresinde mermer yoktu. Bu halife, kuyunun çevresine mermer döşetip ağzına da bir bilezik geçirmiştir (Eyüp Sabri, *ayn. esr.*, s. 200). Daha sonra halefi Ma'mûn da, Zemzem Kuyusu'nun derinleştirilmesi ve genişletilmesi ile ilgilenmiştir (Muhammed Farîd Vacdî, *Dâ'irat al-ma'ârif*, Mısır, 1913, IV, 596). Kanûnî Sultan Süleyman da buraya, yerden bir buçuk metre yükseklikte mermerden bir kuyu taşı yaptırdı. Ayrıca yanına da su alınabilmesi için bir havuz inşa ettirdi (Muhammed Farîd Vacdî, *ayn. esr.*, IV, 495).

Zemzem Kuyusu'nun suyu (tahlili için bk. Yûsuf 'Abd al-Mannân ve Yûsuf Muhammed, *Dirâsât aham al-anâşir al-mavcûd fi mâ'i Zamzam, Macallat Câmi'at Malik 'Abd al-Azîz*, 1395, s. 461 v.dd.), bulunduğu tarihten günümüze kadar, her devirde mukaddes sayıldığı için, hacılar yalnız bu suyu içmekle kalmayıp, ülkelerine de götürürler.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerden başka bk. Tabarî, *Târîh* (Kahire, 1939), I; Abu'l-Fidâ, *al-Muhtasar* (İstanbul,

1286), I; İbn Kaşîr, *al-Bidâya ve'l-nihâya* (Mısır, ts.), I; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i hulefâ* (İstanbul, 1977), I; ayrıca bk. madd. KA'BE, MEKKE, İBRÂHİM, İSMAIL.

(ABDÜLKERİM ÖZAYDIN.)

ZENÂTE. [Bk. ZENÂTE.]

ZENÂTE, ZENÂTA. Orta-çağ Arap tarihçileri bu ad altında Berberistan'ı işgal eden iki büyük halk topluluğundan birini gösterirler. Kavmi tasniflerin çerçevesinden elde edilen uydurma şecereye göre, Madğis al-Abtar'den gelen Zenâta'ler, Bernè'lerden gelen Şanhâca'lerden tefrik edilirler; Bernè'ler ve Madğis'lerin her ikisi Berr denilen bir babanın oğulları idiler. Diğer nazariyeler, Zenâta'leri ya Kan'an (Ham'ın oğlu Ken'an)'a veya Goliath (Câlût)'ın soyuna bağlar. *Kitâb-ı Mukaddes*'teki ünlü bir şecereye bağlamak arzusu, bir dereceye kadar ekseri Zenâta'lerin yaşayış tarzlarını haklı gösterecek mâhiyettedir. Şanhâca'lerin çoğu, yerleşik oldukları halde, Zenâta zümreleri, ekseriya göçebe olarak "Arap tarzında," deve yetiştirir ve çadırlarda yaşarlardı. Onlar, bütün Berberistan içine, fakat bilhassa Gadâmes'den Mağrib-i Aksa'ya kadar bozkır ve çöllere dağılmışlardır. Merkezî Mağrib'in garbı ile komşu Sahrâ bölgeleri, bilhassa onların toprakları idi. Öyle de kalmıştır. Zenâta'ler, diğer zümrelerden dilleriyle ayrılırlar; Mzâb, Vargla, Vâdi Rîğ vâhaları Ouarsenis kütlesi de dâhil, Cezâyir'in garbı ve Fas'ın şarkında konuşulan Berberî lehçeleri bugün de *Zenâtiya* adını taşır. Vak'anüvisler Şanhâca [b.bk.]'lerde olduğu gibi, müteaddit Zenâta "ırklar," 1, daha doğrusu, birçok halk grupları tefrik ederler. Bunlar, kapalı bir göçebe yaşayışına uygun olarak fırsat bulunca şehirlerde yerleşip imparatorluklar kurmak veya bâzan müttetik, yahut düşman olarak mevcut büyük devletlere nüfuz etmek sûretiyle birbiri arkasından tarih sahnesine çıkmışlardır.

Birinci ırktan Zenâta'lere, Carâva, Banî İfran, [bk. mad. İFREN] Mağrâva, Vamânü ve İlûmî'ler mensuptur. Carâva'ların başlıca merkezi, Avras olmuştur. Burada kralıçeleri meşhur Kâhine [b.bk.], II. (VIII.) asırda Arap fethine mukavemetteki rolü ile tanınmıştır. Asıl ocağı Avras olan bu mukavemet, Hâricî muhâlefet biçimini alınca Banî İfran Zenâta'leri, bunun katı müdâfileri oldular. İfran'lı Abû Kurra, II. (VIII.) asırda, Tlemsen'de bir Hâricî kralığı kurdu. IV. (X.) asırda "eşekli adam," İfran'lı Abû Yazîd [b.bk.] Râfîzî adı altında, Avras da dâhil, Şarkî Berberistan halkını Fâtîmî halifelerine karşı ayaklandırdı. Bu sıralarda İfgân (Mascara'nın 20 km. cenûb-î garbisinde) ve gelecekteki Rabat'ın yakınındaki iki Şella Banî İfran emirliğinin merkezi idiler.

Bununla beraber, ilk ırkın en kuvvetlilerinden

olan Zenâta'ler, büyük Mağrâva'lar kabilesine bağlıdır. Bunların arasında bilhassa, hâkimiyet sâhaları Oran ve Şarkî Fas ovalarına kadar uzanan Banî Hazar'lar zikre değer. Bunlar, Kurtuba Emevîlerinin tâbileri olarak, X. asrın tamamı ile XI. (IV.-V. h. asırlar) asrın bir kısmında, İfrîkiye'de Fâtîmîlere destek olan Şanhâca'lerin müteaddit taarruzlarına güçlüklerle karşı koydular. Banî Hazar'ın reislerinden biri olan Zîrî b. 'Âşîya, İdrîsîlerin sükutundan sonra Fas'da yerleşip, burasını Murâbitların geliştire (455=1063) kadar muhâfaza etti. XI. asırda, Murâbitların aynı zamanda fetihleri ile ortadan kaldırdıkları Tlemsen'de Banî Ya'elâ, Sicilmâsa'de Banî Hazrûn gibi diğer küçük Mağrâva krallıklarının geliştiği görülmektedir.

Zenâta'lerin tarihi, Murâbitların bu fethi neticesinde, karanlık bir devreye girer. Aynı kökten gelen İlûmî ve Vamânü'lar birbirleri ile savaştılar. Vamânü'lar Muvahhidleri, Tlemsen ülkesine sokmuşlardır.

Zenâta'ler, ancak 'Abd al-Mu'min'in haleflerinin ortadan kalkması ile yeniden tarihî bir ehemmiyet kazandı. Sonra ikinci ırktan Zenâta'ler, ortaya çıktılar; bunlar o sırada, önceki İfrîkiye'nin sâhipleri olan Arap göçebelere (Banî Hilâl)'nin tazyiki karşısında garba doğru Oran ve Fas'a geri çekilen Banî Vâsin zümresinin bir kısmı olarak telâkki edilmelidirler.

VII. (XIII.) asrın ilk yarısında, göçebe hayatını henüz terketmiş olan Banî Vâsin Zenâta'leri, Muvahhidlerin elinden merkezi Mağrib ile Mağrib-i Aksa'yı aldılar. Merinî'ler, Fas, 'Abd al-Vâdîd'ler ise, Tlemsen [b.bk.] krallıklarını kurdular. Zenâta kabilelerinin an'anevî hâkimiyet sâhası üzerinde bulunan 'Abd al-Vâdîd'ler, soydaşlarını bilhassa Banî Tûcîn'leri, büyük güçlüklerle yendiler. Ovalarda çok zayıflamış olup, orada göçebe Arapların köleleri bulunan Banî Tûcîn'ler, Ouarsenis'de henüz oldukça kuvvetli idiler ve orada yerleşik bir hayat sürüyorlardı. Onların soyundan gelenlere, bu dağlık bölgede hâlâ rastlandığı söylenir. Konuştıkları Berberî lehçeye verilen ad, Zenâta'lerin parlak devirlerinden muhâfaza ettikleri tek hâtıra olarak kalmaktadır.

Bibliyografya: İbn Haldûn, *Histoire des Berbères*, metin, I, 529 v.d.; II, 1 v.dd.; trc. de Slanè, III ve IV; *Mafâhîr al-Barbar* (nşr. Lévi-Provençal), 1933; al-Bakrî (nşr. ve trc. de Slanè, tür. yer; İdrîsî, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne* (nşr. Dozy ve de Goeje), s. 57 v.d.; trc. s. 65 v.d.; Fournel, *Les Berbères* (Paris, 1875); G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^{ème} au XIV^{ème} siècle* (Paris, 1913); R. Basset, *Étude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla, de l'cuea Rîg*; ayn. mll., *Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb Central* (Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger), XII, [1892]; XV [1895]. (G. MARÇAIS.)

ZENC. Afrika'nın şark sâhili [bilhassa Zengibar] kabileleri [özellikle Negro]'nden esir olarak getirilip Elcezîre ve Basra mıntıklarında çalıştırılan Zenci kölelere Arap tarihçilerinin verdiği isimdi. Bunlar daha 75 (694)'te bir isyan teşebbüsünde bulundukları gibi, bilâhire onbeş yıl (255-270=868-883) süre ile aşağı Elcezîre'de büyük bir isyan ortaya çıkarmışlardır.

Bu isyan, Eunus'ların M.ö. 140'ta ve Spärtacus'un M.ö. 73-71'de Roma'ya karşı, Toussaint Louverture ün 1794-1801'de Haiti'deki ayaklanmaları ve Natallî Hind rençberlerinin Avrupalı müstemlekecilere karşı Gandi tarafından idare edilen grevleri gibi, içtimâî baş kaldırmalar olması bakımından büyük bir ehemmiyet arz eder.

Taberî'ye göre, bu isyanlar aşağı Elcezîre'de Şa'at al-'Arab (şûra)'ın topraklarını zirâate elverişli bir hale getirmekle görevli kanal işçileri tarafından çıkarılmıştır. Bunların Türk kumandanların nüfûzunu kırmak için halifeler tarafından zaman zaman silâhlendirildikleri da olmuştur. Nitekim halife Mu'tazz bunlardan silâhlı bir muhafız birliği de kurmuştu (Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi, Emevîler-Abbâsîler*, Ankara, 1968, s. 108; *IA*, mad. MU'TAZZ).

Ali ve Fa'ima'nın soyundan geldiğini iddia ederek, 256 (870) yılında ortaya çıkan ve Zencilere hürriyet va'diyle, onları isyana sevkettiği için *Şâhib al-Zanc* (bâzi kaynaklarda *al-Habîs*) diye tesmiye olunan 'Ali b. Muhammed [b.bk.], Zencilerin başına geçti. Böylece efendilerine isyan eden ve onları hapse atan Zenciler, müslümanların mallarını yağmalamaya başladılar. Kısa zamanda 'Ali b. Muhammed'in komutasında büyük bir kuvvet hâline geldikten sonra da, etrafa saldırılara giriştiler. Ali ve Fa'ima'nın soyundan geldiğini duyan bâzı Alevî toplulukları da, 'Ali b. Muhammed'in arkasına takıldı. 'Ali b. Muhammed, bataklıklar ortasında Muhtara adında bir şehir kurdu ve burasını kendisine hareket merkezi yaptı (H. Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul, 1976, s. 160 v.dd.; B. Üçok, *ayn. esr.*, göst. yer.; *IA*, madd. 'ALİ B. MUHAMMED VE MU'TAMİD).

Daha sonra, Cubba'dan hareket ederek, öncü kuvvetlerini iki kısma (1. asıl Zenciler, 2. *Furatiya*, *Kurmatiya*, *Nuka*) ayıran 'Ali b. Muhammed'e, Arap Banî Tamim kabileleri bir deniz kuvveti ile yardımcı bulunmuş, böylelikle o, tedricen Ubulla, 'Abbadan, Ahvâz'ın cenubu ile nihâyet büyük Basra şehrini ele geçirdi. Bu şehrin halkını öldürdükleri gibi bütün mallarını da yağmaladılar. Bu arada halifenin muhtelif zamanlarda üzerlerine gönderdiği orduları da yendiler (258=871). Halife Mu'tamid, 17 zilhicce 259 (14 teşrin I. 873)'da Musâ b. Boğa'yı Zencilerin tenkiline memur etmek zorunda kalmıştı. Musâ, maiyetindeki kumandanlardan 'Abd al-Rahmân b. Muf-

Kirmânî, *Nasâ'im al-Ashâr*, nşr. Calâl al-Dîn Muḥaddîs, Tahran, 1959, s. 64 v.d.; Sayf al-Dîn Ḥâcî b. Nîzân 'Aḳîlî, *Asar al-Vuzarâ*, nşr. Calâl al-Dîn Muḥaddîs, Tahran, 1959, s. 248 v.d.). Sultan Sencer 11 ağustos 1119'daki Sâve savaşından sonra, Selçuklu devletini yeniden düzenlerken, Şehzâde Tuğrul'a tevcih ettiği yerler arasında Zencân da bulunuyordu. Ancak daha önce Şehzâde Tuğrul'un atabeyi olan Emir Gün-Doğdu hapsedilmişti. Sultan Sencer 516 (1122/1123)'da onu serbest bırakarak, iktâ'ı olan Zencân'a göndermişti. Bir süre sonra, Selçuklu emirlerinden Sungur'un Zencân hâkimi olduğu anlaşılıyor. Irak Selçuklu sultanı Tuğrul, kendisine isyân eden Şehzâde Mes'ûd ile yaptığı savaşı kaybetmiş (receb 527=mayıs 1133) ve bu sırada Tuğrul tarafından olan Emir Belek ile Zencân sâhibi Emir Sungur, Mes'ûd'dan aman dilemişlerdi. Sultan Tuğrul II. 1134'te ölünce, Irak Selçuklu Devleti tahtına Mes'ûd (ölm. 1152) geçti. Ancak Emir Boz-aba, Gursanbîh denilen mevkiye yapılan savaştan sonra Sultan Mes'ûd'un emirlerinden bâzılarını esir alarak öldürtmüştü. Bu emirler arasında Zencân hâkimi Sungur da bulunuyordu (Şabân 532=nisan/mayıs 1138). Selçuklu emirlerinden Arrân hâkimi Çavlı, cemâziyelevvel 541 teşrin I./teşrin II. 1146'da Zencân'da öldü. Zencân, daha sonrakı devrede, Selçuklu sultanı Arslan-şâh (1161-1176) idâresinde idi. Sultan Tuğrul III. devrinde (1176-1194) ise, Zencân'a Türkmenlerden Kafşut-oğulları sâhib idiler (bk. Şadr al-Dîn Abu'l-Ḥasan 'Alî b. Nâsir b. 'Alî al-Ḥusaynî, *Aḥbâr al-Davlat al-Selçukîya*, nşr. Muḥammad İḳbâl, Lahor, 1933, s. 89, 104, 110, 117, 176, Türk. trc., N. Lügâl, s. 63, 73, 77, 81 v.d., 123; al-Bundârî, *Zubdat al-al-Nuşra va Nuḥbat al-Usra*, nşr. M. Th. Houtsma, Leiden, 1899, s. 134, 170, 185, 203 v.d.; Türk. trc. K. Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 128, 158, 170, 185; krş. E. Merçil, *Fars atabegleri, Salgurlular*, Ankara, 1975, s. 19, 23). Azerbaycan Atabeylerinden Pehlivan (1175-1186)'ın bendeleri, onun ölümünden sonra, Emir Nûreddîn Gökçe'nin etrafında toplandılar. Gökçe, Abbâsî halifesi al-Nâsir'a elçiler göndererek, içlerinde Zencân'ın da bulunduğu bâzı şehirleri ona bırakmak üzere, Irak-ı Acem'in ikisi arasında bölünmesini teklif ediyordu (1197). Bu teklif, halife tarafından uygun karşılandı (bk. İ. Kafesoğlu, *Hârizmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara, 1956, s. 138). Hârizmî emirlerden Mayacık'ın sebep olduğu karışıklık neticesi, Melik Özbek ve Nâsir al-Dîn Ağuş, Zencân'a taarruz ettiler (594=1198). Yine aynı yıl içinde, Mayacık'ın ordusu da yağma ve çapula başlamış, Ebher ve Zencân hududlarında dolaşmıştı (bk. Ravendî, *Râhat al-Şudûr*..., s. 396, 398; Türk. trc., A. Ateş, s. 365, 367). Hârizmîler'in daha sonraki yıllarda da bu çevrede dolaştığı gö-

rülüyor. Nitekim 602 (1205/1206)'de Hârizm ordusuna mensub onbin süvârî, âile ve çocuklarıyla birlikte Zencân'a gitti. Bu sırada Zencân emîri Aydoğmuş, Erbil ve Merâğa emirleri ile uğraşmakta idi. Onun yokluğundan faydalanan Hârizmîler, Zencân'ı yağmaladılar. Emir Aydoğmuş bunlara yetişip bir kısmını öldürmüştü ve pek çoğunu da esir almıştı. Abbâsî halifesi al-Nâsir, Atabey Özbek ve İsmâîlîler'den Calâl al-Dîn Ḥasan (1210-1221) ile birleşti. Pahlivan'ın bendelerinden olup Irak'ı elinde tutan Nâsir al-Dîn Mengli'ye karşı yapılan bu anlaşmaya (1211) göre, Mengli mağlûb edildiği takdirde, Irak-ı Acem bu üç müttefik arasında paylaşılacak, Zencân, Ebher ve civârı Calâl al-Dîn Ḥasan'a verilecekti. Nitekim Mengli mağlûb edilmiş, Calâl al-Dîn de anlaşma gereğince Zencân, Ebher ve civârına kendi me'murlarını tâyin etmişti. Calâl al-Dîn Ḥasan'ın bu iki şehir üzerindeki hâkimiyeti, bir süre devam etti. Sultan Alâeddin Muhammed devrinde (1200-1220), Hârizm kuvvetleri hiçbir mukavemetle karşılaşmadan, Zencân'ı ele geçirdiler (614=1217/1218; bk. İbn al-Aşîr, XII, 238, 317; *Târiḥ-i Guzîda*, s. 525; krş. İ. Kafesoğlu, *ayn. esr.*, s. 181, 200, 204). Daha sonra sahneye Moğullar çıktı; Cebe Noyan ve Bahadır kumandasındaki Moğul ordusu, İran içlerine girmiş ve birçok şehirleri yağmalamıştı. Bu yağma ve tahrib edilen şehirler arasında Zencân da vardı (bk. Hwândmîr, *Ḥabîb al-Siyar*, Tahran, 1333, hş. III, 33).

Öte yandan Zencân ve Tebriz arasındaki bölge, istilâci kabileler için çekici bir sâha idi. İlhanlılar zamanında, Zencân'da bâzı imâr faaliyetlerinde bulunmuş ve bu arada birkaç saray yapılmıştı. Sultan Argun (1284-1291) da bu bölgede bulunan Sücas'da gömülmüştür (Koruk-ı Argun, "Argun mâbedi,"). Meşhur tarihçi ḤamdAllâh Mustavfî [b. bk.], Kazvîn, Ebher, Tarım ve Zencân şehirlerinin *mustavfî*liğini yapmıştı. Bu sırada şehrin yıllık gelir (*Huḳûḳ-i Divânî*)'i 12.000 dinar, bölgeninki ise, 8.000 dinar idi (bk. *Nuḫbat al-kulûb*, s. 67). Daha sonra Zencân, Celâyirîler (1336-1432)'in idâresi altına girdi. Bu devrede Ḥvâca Camâl al-Dîn Sâvacî, Irak-ı Acem'in *mustavfî*'si olup, Zencân'da onun idâre ettiği bu bölgeye dâhildi. Yine Celâyirîler devrinde büyük darbâhanelerden biri de, Zencân'da bulunuyordu (bk. Şîrîn Bayânî, *Târiḥ-i Âl-i Calâyir*, Tahran, 1345, hş., s. 190, 200, 206, 235). Timur, 1382/1383 yıllarında muhtemelen Zencân'la birlikte Celâyir ülkesini, ele geçirmiştir 832 (1428/1429)'de Sultânîye, Ebher, Kazvîn ve Zencân, İlyas Hoca oğlu Hoca Yûsuf'un idâresinde idi. Aynı yılda Kara Koyunlu beyi İskender, Sultânîye önüne gelip Hoca Yûsuf'u esir aldı. Yukarıda adı geçen yerlerin idâresini emirlerinden Delî Ahmed ile 'Abdül'e verdi (bk. F. Sümer, *Kara Koyunlular*, I,

Ankara, 1967, s. 127). Safevîler devrinde (1501-1732), şehir, bu hânedânın idâresi altında idi ve Türk-İran mücadelesi, bu şehre kadar yayılmıştı. Osmanlı Devleti'nin 1578'de Safevîler'e savaşı açmasının sebeplerinden biri, Gilân'dan Osmanlı ülkesine gelmekte olan bir Türk kervanının Zencân'da basılarak yağmalanması, tüccârın çoğunun öldürülmesi ve bir kısmının da esir edilmesi idi (bk. B. Küttikoğlu, *Osmanlı-İran Siyâst Münâsebetleri*, I, 1578-1590, İstanbul, 1962, s. 17 v.d.). Şah Abbâs I.'ın tahta çıkışının 5. yılında (1593), Sultânîye ve Sücas hâkimi Davlatyâr Hân isyân etmiş, Ebher, Zencân ve Tarım gibi şehirler bu yüzden zarar görmüşlerdi. Neticede bu isyân bastırılarak Davlatyâr katolunmuş, halk da rahata kavuşmuştu (bk. İskender Beg Türkman, *Târiḥ-i Âlam Ârâ-yı Abbâsî*, Tahran, 1334, hş., s. 440 v.d.). Abbâs II. (1642-1666)'nin ilk yıllarında Şamlu boyunun Begidilî obasına mensup Saru Beg'in oğlu Safî Kuli Beg, Sultânîye ve Zencân hâkimi olmuştu (bk. F. Sümer, *Oğuzlar [Türkmenler]*, Ankara, 1972, s. 310). Safevî devrinin sonuna doğru Tebriz beylerbeyliği, takriben bugünkü Azerbaycan'ın karşılığı bir bölge. Zencân, Sultânîye ve Mugan gibi şehirleri de içine alıyordu. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 24 haziran 1724'te yapılan "İstanbul Muâhede-i", ile İran toprakları paylaşılmış, Safevî hükümdârî Tahmasb II.'a ise, Hazer Denizi'nin cenûbu, Tahran, Kazvîn, Reşt, Zencân ve Kum şehirleri ile havâlisi kalmıştı (bk. M. Aktepe, *1720-1724 Osmanlı-İran Münâsebetleri*, İstanbul, 1970, s. 28 v.dd.). XIX. asırda Zencân, 1266 (1850)'da hükûmete karşı ayaklanan Bâbî'lerin merkezlerinden biri idi.

Zencân'lı hadis, edebiyat ve ilim erbâbından bâzıları için bk. Yâkût, *Mu'cam al-buldan*, Beyrut, 1957, III, 152 v.d. Bu arada Selçuklulara da hizmet eden Zencânlı ünlü kişiler için bk. Bundârî, *ayn. esr.*, s. 285; Türk. trc. s. 255; *Nasâ'im al-ashâr*, s. 282; *Târiḥ-i Guzîda*, s. 724, 747).

Bibliyografiya: Metinde zikredilenlerden başka bk. C. E. Bosworth, "The Tâhirids and Saffarids" (*Cambridge History of Iran*, IV), Cambridge, 1975, s. 90-135; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", s. 198-249; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", (*Cambridge History of Iran*, V), Cambridge, 1968, s. 1-202; M. G. Hodgson, "The Ismâ'illî State", s. 422-482; C. E. Bosworth, "The Rulers of Chaghāniyān in early Islamic Times", *IRAN*, 1981, XIX., 5; O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (Ankara, 1965); Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 221, 223; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, s. 729 v.dd.; İA, mad. MÜSAFİRLER. Ayrıca bk. EI, mad. ZANDJÂN. (ERDOĞAN MERÇİL.).

ZENCÂNİ. AL-ZANCÂNİ, 'İZZ AL-DİN 'ABD AL-VAHHÂB B. İBRÂHİM B. 'ABD AL-VAHHÂB B. ABİ'L-MA'ÂLİ AL-ḤAZRACİ, aynı zamanda al-'İzzî diye de anılan, VII. (XIII.) asrın ilk yarısında yaşamış bir Arap gramercisi. Doğum yeri ve tarihi bilinmediği gibi, ölüm tarihi de kesin değildir. Hayatı hakkında bildiğimiz sınırlı malûmatı, onun eserlerini zikrederken telif tarihleri ve yerleri hakkında bizzat al-Zancânî'nin söylediklerini de ilâve eden Kâtib Çelebî verir. Bundan, *Şihâh* ve *al-Muğrib* adlı lûgatlara dâir bir çalışması olan *al-Mu'rib 'ammâ fi'l-Şihâh va'l-Muğrib*'ini tamamladığı devrede (637=1239), Musul'da ikâmet ettiğini bilmekteyiz. Daha sonra, eserlerinin sonunda verdiği bilgilere göre, 654 (1256)'te gramere dâir *Mabâdî fi'l-taṣrîf* adlı eserinin *al-Hâdî* adlı şerhini, yine aynı yılda ve *al-Hâdî fi'l-naḥv* adlı gramere dâir eserinin iki ciltlik şerhi olan *al-Kâfî*'yi ikmâl ettiği Bağdad'da oturdu. *Minan al-Hâdî fi'l-naḥv va'l-taṣrîf* adlı eserini bitirmesi de aynı döneme rastlar. Ertesi yıl Zemahşerî'nin *Kuşşâs fi'l-'arûz* adlı eserine *Taṣṣîḥ al-miḳyâs fi tafsîr al-Kuşşâs* adlı şerhini yazdı. Kâtib Çelebî'ye göre, 655 (1257) tarihinden biraz sonra vefat etti. Fakat kat'i tarihi bilmiyoruz. Gramere dâir adı geçen bu ve bunun dışında diğer eserlerinden başka usturlabın kullanılışı hakkında bir kitap kaleme aldı ve bir Arapça şiirler mecmuası hazırladı. *al-Maḫnûn bihi 'alâ gayri Ahlihi* adlı bu eser, Abû Tammâm veya al-Buhturî'nin *Ḥamasâ*'si tarzında bir antoloji olup, Cähiliye devri Muḥazramûn [bk. Muḥazram] ve klasik devir sonrası Arap şâirlerinin divânlarından ve daha önceki devirlerdeki mecmualardan aldığı beyitleri ihtivâ eder. Bu esere dâir 'Ubayd Allâh b. 'Abd al-Kâfî b. 'Abd al-Macîd al-'Ubaydî tarafından bir şerh yazılmıştır. Ne Kâtib Çelebî, ne de, al-Zancânî'yi *Buḡyat al-ou'ât fi ṭabaḳât al-luḡaviyyîn va'l-nuḥât* (Kahire, 1326, s. 318) adlı eserinde zikreden al-Suyûtî, bu mecmualardan bahseder.

Bibliyografiya: Brockelmann, *GAL*, I, 283, 474; *Suppl.*, I, 497; Kâtib Çelebî (nşr. Flügel), krş. *fihrîst*, VII, 944; E. J. Sarkis, *Dictionnaire Encyclopédique de Bibliographie Arabe* (Kahire, 1928-1930), al-Suyûtî, *Buḡyat al-ou'ât fi ṭabaḳât al-luḡaviyyîn va'l-nuḥât* (Kahire, 1326), s. 318; al-Zancânî, *al-Maḫnûn bihi 'alâ gayri Ahlihi* (nşr. I. B. Yahuda), Kahire, 1913-1915. (İLSE LICHTENSTÄDTER.)

ZENDE-RÜD. [Bk. ZENDE-RÜD.]

ZENDE-RÜD. ZENDE-RÜD, Merkezî İran'ın başlıca nehirlerinden biridir. Kaynağı, İsfahan'ın takriben 140 km. garbında Arabistan (Hûzistân) eyâletindeki Zarde-Kûh ("Sarı tepeler": sarı kireç taşı bulunmasından dolayı buraya bu isim verilmiştir)'da

bulunmaktadır. Bu tepeler, Cenûbî İran'ın en büyük nehri Kârûn [b. bk.]'un da çıktığı Bah-tiyârî dağları arasında yer alır. Zende-Rüd, dağ-ları terkettikten sonra İsfahan bölgesi içinden geçer ve bu sebeble çok kere İsfahan-Rüd "İsfahan nehri" olarak adlandırılır ve İsfahan'ın takriben 130 km. cenûb-i şarkisinden Gao Haneh denilen büyük bir tuzlu bataklığa akar. Orta-çağ Arap ve İran coğrafyacılarının yanlış olan görüşlerine göre, yer altından bir yol takib eden nehir, takriben 65 km. ileride tekrar ortaya çıkar ve sonra denize akar. Bu hatayı ilk olarak gören Hamd Allâh Mus-tavfî (krş. P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig, 1896, III, 216, v.d.)'dir.

İsfahan'a girişte Zende-Rüd şimal sâhili üzerindeki asıl İsfahan'ı, cenup varoşu Culfa [b. bk.] veya Yeni Culfa'dan ayırır. Bu iki kısım arasında irtibat üç büyük köprü ile sağlanmış (bk. Schwarz, *ayn. esr.*, II, 529 ve kezâ Ouseley'deki tasvirler, *ayn. esr.*; Stack, *Six Months in Persia*, London, 1882, II, 23; C. J. Wills, *In the Land of the Lion and Sun*, London, 1883, s. 194 v.d.; J. Dieulafoy, *La Perse, La Chaldée et la Susiane*, Paris, 1887, s. 154 v.d.; J. Bassette, *Persia, the Lands of the Imams*, London, 1887, s. 154 v.d.; Curzon, *Persia and the Persian Question*, London, 1892, II, 44-50 ve E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*, Paris, 1908, s. 289). İsfahan'da, daha çok sulama maksadları için kullanılan nehrin, yaz aylarında yatağı ekseriya tamamen kurur. Zende-Rüd'un nehir rejiminin özellikle kaynak kısmı, daha dikkatli bir araştırmaya muhtaçtır (bk. Stack, *ayn. esr.*, II, 23, 84 v.dd. ve Bishop, *Journey in Persia and Koordistan*, London, 1891, s. 258, 269).

Zende (Zinda)-Rüd ismi (krş. Vullers, *Lexic. Persico-Latin*, I, 151 v.d.) "Hayat nehri" mânasına gelir; Zâyinde (Zâyende)-Rüd = "hayat-veren nehir", yâni toprağı canlandıran veya münbit kılan nehir şekli şimdi daha yaygındır. Daha önceki bir devrede Zarîn-Rüd = "altın nehir" ismine de rastlanır. Ancak bu isim hakkında kesin birşey bilinmemektedir. Nehrin kaynağına oldukça yakın bir vâdinin Zarîn vâdisi olarak isimlendirildiğini de buna ilâve edebiliriz (krş. Bishop, *ayn. esr.*, I, 269).

Bibliyografya: J. Chardin, *Journal des voyages en Perse* (nşr. Langlès, Paris, 1811), VII, 275-284; W. Ouseley, *Travels in the various countries of the East*, London, 1829, III, 11-18 (aynı zamanda yerli bir tarihçiden de faydalanmıştır); E. Stack, *Six Months in Persia* (London, 1882), II, 23, 24, 46 v.d., 84 v.d.; Bishop, *Journeys in Persia and Koordistan* (London, 1891), I, 258, 269 v.d.; II, 19 v.d.; K. Ritter, *Erdkunde*, IX, 22 v.d.; Curzon, *Persia and the Persian Question* (London, 1892), II, 25, 44-50, 284, 315 v.dd.; G. Le Strange, *The Lands*

of the Eastern Caliphate (Cambridge, 1905), s. 263-267; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen* (Leipzig, 1896), III, 216 v.d.; IV, 457 v.dd. (ayrıca bk. *Index*). (M. STRECK.)

ZENEB (A). Kuyruk. Astronomide Kuğu (*Zanab*) takım yıldızı içinde α ile gösterilen yıldızın adı. Aslan takım yıldızı (*Zanab al-asad*)'ndan daha açık bir şekilde ayırtmak için *Zanab al-Daccāca* denilir. T. H.

ZENGİ. [Bk. ZENGİ.]

ZENGİ. İMÂDEDDİN B. AKSUNGUR B. TUR-GAN, (1087-1146). Büyük Selçuklu İmparatorlu-ğu'na tâbi Musul atabeyleri veya Zen-giler hânedânının kurucusu. Babası Kasımüddeve Aksungur, Alpaslan zamanın-da saraya alınmış, Melikşah zamanında da kuman-danlığa getirilmiş bir memlûktur. İbn al-Adîm (*Buğya*, VI, 206) 'e göre, Aksungur'un babası Turgân, Sâbyü (?) kabilesindendir. Melikşah'ın Suriye seferine kumandan olarak katılan Aksungur, Haleb şehri Türk hâkimiyetine geçince (3 kânun I. 1086), buranın ilk Türk vâlisi olmuştur. Sultan Melikşah'ın ölümü (20 teşrin II. 1092) üzerine, kardeşi Tutuş saltanat mücadelesine girişmiş ve Berkıyruk tarafını tutan Aksungur'u Tall al-Sultân civârındaki muhârebede ele geçirerek öldürmüştür (26 mayıs 1094). Kür-Boga, Musa el-Türk-mânî, Çığırmiş, Çavlı, Mevdûd ve Aksungur Porsuki gibi Musul'a tâyin edilen emirler bu sırada yedi yaşında bulunan Zengî'nin tâlim ve terbiyesi ile ilgilendiler.

Abbâsî halifesi al-Mustarşid Billâh (1118-1135) 'ın Hille emîri Dubays b. Şadağa'ya karşı açtığı sa-vaşa katılan Aksungur Porsuki, kumandanların-dan Altuntaş al-Aburi ile birlikte Zengî'yi de aşağı Irak bölgesinde Selçuklu hâkimiyetini te'sis için Vâsıt'a gönderdi. Bu seferde gösterdiği askeri başarı neticesinde Vâsıt, Zengî'ye iktâ olarak verildi (*al-Kâmil*, X, 429), arkasından da Irak Selçuklu sultanı Mahmud (1118-1131) 'un emriyle, Basra'nın iktâsını elde etti (1125).

Sultan Mahmud ile al-Mustarşid arasında, halifenin dünyevî hâkimiyet te'sis etmek istemesi üzerine çıkan anlaşmazlık sonucu, Selçuklu ordusu Bagdad'a girdi. Bagdad içinde süren muhârebeye Vâsıt ve Basra'dan te'min ettiği kayıklarla Dicle üzerinden asker getiren Zengî, şehir içindeki mü-câdelerin Sultan Mahmud lehine neticelenmesini sağladı. Zengî'nin askeri kabiliyetini takdir eden sultan, onu Bagdad şahneliğine tâyin etti (nisan 1126).

Musul emîri Aksungur Porsuki'nin Bâtınîler tarafından öldürülmesi (26 teşrin II. 1126), ye-rine geçen oğlu İzzeddin Mes'ûd'un kısa bir süre sonra vefatı (temmuz 1127) ve Mes'ûd'un oğ-lunun çok küçük yaşta olması, Musul vâililiğinde

bir boşluk yarattı. Emir Çavlı, Mes'ûd'un oğlu adına şehrin idâresinin kendisine verilmesini Bag-dad'a bir hey'et yollayarak sultandan istedi. Giden hey'et Çavlı'nın tâyini yerine Zengî'yi tercih et-tiklerini söyledi. Sultan Mahmud, oğlu Alp Arslan'ın atabeyliğini de Zengî'ye vererek, onu Musul'a tâyin etti (1127). Musul'a gelen Zengî'ye emir Çavlı itâat etmek zorunda kaldı. Burada iç kaleye yerleşen Zengî şehrin dizdarlığını Nas-reddin Çakır'a verdi.

İzzeddin Mes'ûd, ölümünden önce Haleb'e memlûklarından Kutlu Aba'ı tâyin etmişti (*Buğya*, V, 132a-134a). Fakat Kutlu Aba'nın kötü idâresi neticesi, Haleb halkı milis kuvvetleri (*al-Ahdâş*) ile birleşip isyân ettiler ve Kutlu Aba'ı yakalayıp, hapsederek yerine Fâ'zâ'il b. Badî'i getirdiler. Ancak şehirde huzur yine de sağlanamadı.

Zengî, kumandanlarından Sunkur al-Dirâz ile Hasan Kara-Kuş'u öncü olarak Haleb'e yolladı (kânun I. 1127). Kendisi arkadan Haleb'e doğru hareket etti. Yolu üzerindeki Nusaybin'i kuşattı. Artuk Oğullarından Mardin hâkimi, Temür-Tâş (1122-1152) 'ın tâyin ettiği bir vâli tarafından idâre edilen Nusaybin, Musul'a karşı düşmanca davranmak-taydı. Temür-Tâş, Hısn Keyfâ'da hüküm süren amcası oğlu Dâvûd (1109-1144) 'dan yardım istedi. Ancak yardımcı kuvvetlerin gelebileceğini düşünen Nusaybin müdâfileri teslim oldular (*al-Atâbakîya*, s. 36 v.d.). Zengî, Nusaybin'den Haleb'e gelip, şehri teslim aldı.

Zengî, Haleb'e hâkim olduğu sıralarda Haçlılar Akdeniz'in Suriye sâhilini tamamen ele geçirmişlerdi. Haleb, Hama, Hıms ve Dimaşk (Şâm) gibi ancak iç kısımlarda kalan şehirler müslüman-ların elinde bulunuyordu. Dimaşk'tan Rahba ve Rakka'ya uzanan yolun dışındaki bütün ticârî yollar kesilmişti. Merkezi Suriye, Antakya'daki, Şimâlî Suriye, Urfa'daki, Cenûbî Suriye ise, Ku-dûs'deki Haçlı hâkimiyetlerinin tehdidi altında idi (*al-Kâmil*, X, 457 v.d.). İbn al-Aşîr, Abû Şâma ve İbn al-Adîm gibi tarihçiler, Zengî'nin bütün Suriye'yi kendi hâkimiyeti altına almayı gaye edindiğini yazmaktadırlar (*al-Kâmil*, X, 643-647; *Buğya*, VI, 208a; *Abû Şâma*, I, 77).

Tuğtekin'in ölümü (11 şubat 1128), Atabey Zengî'yi, Dimaşk Atabeyliği üzerine harekete geçirmeye teşvik etti. Fakat, Büyük Sultan Sencer'in emriyle Irak sultanı Mahmud'un, Zengî'nin ye-rine, Hille emîri Dubays b. Şadağa [b. bk.] 'ı tâyin etmek istemesi ve Zengî'nin Sultan Mahmud huzuruna gidip, bu tâyini durdurması, Dimaşk üzerine yapacağı bir sefere mâni oldu.

Zengî, Tuğtekin'in yerine geçen oğlu Tac el-Mülûk Börî (1128-1132) 'ye haber göndererek ondan Haçlılara karşı açılan cihada yardımcı ol-masını istedi. Ancak Zengî, Börî'nin oğlu Hama emîri Sevinç kumandasında gönderdiği kuvvetleri

Haleb'de hapsederek, askersiz bıraktığı Hama üzerine yürüyüp, 24 eylül 1130'da şehri zaptetti. Bunu takiben Hıms şehrini kırk gün kuşattı ise de, kış mevsiminin yaklaşması üzerine Haleb'e döndü (teşrin II. 1130).

Zengî'nin Haleb'e döndüğü ve Haçlılarla meşgul olduğu bir sırada Börî, Bâtınîlerin bir sûikastine uğrayıp, ağır şekilde yaralandı. Bu arada Halife Mustarşid ile Hille emîri Dubays arasında anlaş-mazlık devam etmekte idi. Dubays, ölen Serhad vâlisi, Fahrü'l-Devle Gümüştekin'in dul kalan karısı ile evlenmek üzere Serhad'a giderken yo-lunu kaybedip, Börî'nin kuvvetlerince yakalandı (6 temmuz 1131). Börî, halifeye Dubays'ı ya-kalamış olduğunu bildirdi. Halife ise, Dubays'ı Bagdad'dan göndereceği adamlarına teslim etme-sini istedi (İbn al-Kalanisi, 230 v.d.). Bu durum-dan haberdar olan Atabeg Zengî, Dubays'ın ken-disine teslimine karşılık, Börî'ye 50.000 dinar ile kendi elinde esir bulunan oğlu Sevinç ve kuman-danlarını serbest bırakacağını bildirdi. Daha önce halifeye söz vermiş olmasına rağmen, Zengî'nin reddedilemeyecek kadar cazip tekliflerle gelmesi, Börî'nin halifeye verdiği sözden dönmese sebep oldu ve Dubays, Zengî'ye teslim olundu (2 teşrin I. 1131). Zengî, Sultan Sencer'in emriyle ken-disine rakip olmasına rağmen, Dubays'e para ve silâh vererek, onu serbest bıraktı (İbn al-Azrak, 164a).

Irak Selçuklu sultanı Mahmud ölünce (eylül 1131), yerine oğlu Davud (1131-1132) geçti. Davud'un sultanlığını, vezir Abu'l-Kâsim Dar-gazîni ve Merâğa vâlisi Aksungur Ahmedîli des-teklemekteydi. Buna karşılık amcası Mes'ûd ise, Tebriz'i ele geçirerek Davud'un sultan olmasına karşı çıktı. Ancak, Cîbâl [b. bk.] ve Azerbaycan bölgelerinde hutbe Davud adına okunmaktaydı (İbn al-Cavzî, X, 24; *al-Kâmil*, X, 471). Davud Tebriz'i kuşatıp, sultanlığını amcasına geçici bir süre için de olsa, kabûl ettirdi. Mes'ûd, bir taraf-tan Zengî'yi kazanmaya çalışırken, diğer taraftan da halife ile anlaştı ve halifeden adının hutbede okunmasını istedi. Ancak halife, Melik Mes'ûd'a kendisini destekleyeceğini, fakat büyük Sultan Sen-cer'in izni olmadan adını hutbede okutamayacağını bildirdi (*al-Kâmil*, X, 474; Bar Hebraeus, İng. trc. I, 256).

Sultan Davud'un diğer amcası olan Selçukşâh da saltanat müddeisi olup, büyük bir ordu ile Bag-dad'a geldi. Halife, Melik Selçukşâh ile Atabeyi Karaca es-Sâkî'yi iyi karşıladı ise de, onun da adını hutbede okutmadı.

Atabey Zengî, Melik Mes'ûd birliklerine ka-tılmak üzere Musul'dan hareket etti. Onun mak-sadını öğrenen Atabey Karaca es-Sâkî, Melik Selçukşâh'ı küçük bir birlikle Bagdad'da bıraktı ve kendisi ana kuvvetin başında, Zengî'nin Melik

Mes'ûd ile birleşmesini önlemek maksadıyla Bagdad'dan hareket etti. Samerrâ'da Musul ordusuna âni bir baskın yaptı. Karaca es-Sâkî, Zengî'yi yendi. Melik Mes'ûd ise, Selçukşâh kuvvetleri ile küçük çapta çarpışmaya girişti. Karaca es-Sâkî, Bagdad'a dönerken Sultan Sencer'in Rey şehrine geldiği haberi ulaştı. Melik Mes'ûd, halife ile Selçukşâh'a Sultan Sencer'e karşı ittifak teklif etti. Neticede Mes'ûd'un sultan, Selçukşâh'ın ise, onun halefi olmasına, Irak'ın da, halife'nin tâyin edeceği bir nâip tarafından idare edilmesine karar verildi (İbn al-Cavzî, X, 25; *al-Kâmil*, X, 475). Bu andlaşmayı tâkiben Melik Mes'ûd, Bagdad'daki Dârü's-saltana'ya, Selçukşâh ise, selçuklu şahnelere âit konağa yerleşti. Sultan Sencer'in adı hutbeden çıkarıldı ve kısa bir süre sonra da birleşik kuvvetler Sultan Sencer'e karşı harekete geçti. Bu durum üzerine Sultan Sencer, Zengî'ye haber göndererek askersiz kalan Bagdad'a yürümesini emretti. Halife, hilâfet merkezinin tehdid altında olduğunu bahâne ederek, birleşik kuvvetlerin kaybettiği muhârebeye girmeyip, Hanikin [b. bk.]'den hareketle Zengî'nin üzerine yürüdü. Sultan Sencer, yeğenlerini ele geçirmesine rağmen, onlara şefkatli davrandı. Mes'ûd'a, Azerbaycan'ın iktâsını verirken, diğer yeğeni Tuğrul'u Irak'a sultan yaptı (1132-1134). Selçukşâh'ın Atabeyi Karaca es-Sâkî öldürüldü (mayıs 1132; İbn al-Cavzî, X, 26; *al-Bundârî*, s. 149; *al-Kâmil*, X, 476 v.d.).

Halife iki bin kişilik süvârî kuvveti ile Abbâsiye'ye geldi. Ordusunun merkezî kendisinin, sağ cenahı Camal al-Dayla İkbâl'in ve sol cenahı ise, Nazar'ın kumandasında idi. Yapılan muhârebeyi Zengî kaybedip, Musul'a çekildi. Bu yenilgi, müslüman olan askerlerin halifelerine karşı kılıç çekmek istememesiyle izah edilebilir.

Tuğrul'un sultanlığına ilk itiraz eden, yeğeni Davud oldu. Davud, amcası Mes'ûd ile anlaşıp, Tuğrul'u 25 mayıs 1133'te yapılan bir savaşta yendi. Hemedan, Mes'ûd tarafından işgal edildi. Halife'yi de kendi tarafına alan Mes'ûd, adını Bagdad'da hutbe de okuttu. Tuğrul ise, Sultan Sencer'in yanına sığınmak zorunda kaldı.

Halife, Zengî'ye karşı sert tavrını sürdürerek Musul'u kuşattı (26 temmuz 1133). Ancak Zengî, Musul'un müdâfaasını Nasreddin Çakır'a bırakıp, kendisi çevre yollarına yerleşerek Bagdad askerinin güzergâhını kesti. Çok kısa bir süre önce yanında sâdece İkhâl, Nazar ve Afif gibi birkaç kumandanı bulunan halife, otuza yakın Türk asıllı kumandanların kendisine katılması ile kuvvetlenmiş, askerinin sayısı, 12.000'i süvârî olmak üzere, 30.000'e varmıştı (*al-Kâmil*, XI, 2 v.d.; *al-Atâbakiyye*, s. 47; *Abû Şâma*, I, 79).

Musul'un kuşatması devam ederken şehir içinde halife yanlısı bir grup yakalanmış ve hemen öldür-

rılmışlardı. Bir süre sonra Halife Mustarşid, bu muhâsaranın bir netice elde edemeyeceğini anladığından Bagdad'a döndü. Atabey Zengî ise, halife ile zâhiri de olsa, dostça münâsebetler kurmanın yolunu aradı ve Bagdad'a kıymetli hediyeler yollayarak diplomatik bağlantıyı yeniden te'sis etti (İbn al-Azrak, s. 164; *al-Atâbakiyye*, s. 47). Ancak Zengî, baharda halife'ye bu muhâsara da yardımcı bulunan Hısn Keyfâ emiri Davud üzerine yürüdü. Mardin emiri Temür-Taş, Davud'a karşı Zengî'nin yanında yer aldı. Davud ile Âmid yakınlarında karşılaşan Zengî, onu ağır bir şekilde yendi (26 nisan 1134). Davud muhârebeye meydanından kaçmağa muvaffak oldu ise de, çocukları ve emirlerinden bir çoğu yakalandı. Sonra Âmid üzerine yürüyen Zengî, burayı bir süre kuşattı ise de, veziri Ziya' al-Dîn al-Kafarsüdü'nin tavsiyesiyle Musul'a döndü. Ancak yolu üzerinde Mardin'in şimal-i garbisinde bulunan al-Suvar'ı ele geçirdi ve yardımından dolayı burayı Temür-Taş'a verdi.

Selçuklu İmparatorluğu'nun garp kısmında melikler arasındaki mücâdeleler devam ederken Sultan Tuğrul ansızın öldü (24 teşrin I. 1134). Melik Mes'ûd vakit kaybetmeden, hattâ halifenin takınacağı tavrı da beklemeden Hemedan'a girdi. Mes'ûd'un bu davranışından endişe duyan Sultan Tuğrul'un kumandanları, aralarında Hille emiri Dubays de olduğu halde halife tarafına geçtiler. Ancak halife, Dubays'ın kumandanlar arasında bulunmasından şüphelendi. Diğer kumandanlar bu durumu öğrenince Dubays'ı yakalamak istediler ise de, o, Mes'ûd'un yanına kaçtı (İbn al-Cavzî, X, 41). Halife, Sultan Sencer ile Davud'un adını hutbede okuttu.

Melik Davud ile otuza yakın Türk kumandanının kendisine katılmasıyla kuvvetlenen halife, Camâl al-İkbâl'i Bagdad'a nâip olarak bıraktı ve sultanlık iddiasını sürdüren Mes'ûd üzerine yürüdü. Halifenin yanında veziri İbn al-Anbârî de bulunmaktaydı. Halife, Dimaşk'ı kuşatmakta olan Zengî'den yardım istedi. Halife'nin Zağros üzerinden Hemedan'a yürüyüşü çok yavaş oldu. Onun bu ağır hareketinden faydalanan Mes'ûd, halifenin hizmetine girmiş bulunan Türk kumandanların gönülleri kazanarak kendi tarafına almaya çalıştı. Nitekim Beg-Aba, Mes'ûd tarafına geçen ilk kumandan oldu. 24 haziran 1135'te Merâğa civârında yapılan muhârebeyi, diğer Türk kumandanların kendi tarafına geçmesi neticesinde Mes'ûd çok kolay bir şekilde kazandı. Halife, Mes'ûd kuvvetlerince esir edildi. Zengî'nin göndermiş olduğu kuvvetler ise, gecikmişti (*al-Azîmî*, s. 410 v.d.; *Zubda*, II, 250).

Mes'ûd, halife'ye iyi davranıp, hizmette kusur etmedi. Ayrıca onunla bir anlaşma yaptı. Buna göre, halife, Bagdad'a dönecek, ancak yüksek miktarda para (400.000 dinar: *al-Kâmil*, XI, 22;

700.000 dinar: İbn al-Cavzî, X, 54)'yı harp tazminatı olarak ödeyecek ve aslâ asker beslemeyecekti. Mes'ûd, Merâğa'dan Hemedân'a doğru harekete geçtiği sıralarda Büyük Sultan Sencer'den kalabalık bir elçilik hey'eti geldi. Mes'ûd, bu hey'eti karşılamak üzere karargâhından ayrıldığında halife, bir grup Bâtınî tarafından öldürüldü.

Bir rivâyete göre Bâtınîler, Sultan Sencer'in göndermiş olduğu hey'etle gelmişler ve halifenin pek de iyi korunmayan çadırına girip, onu öldürmüşlerdi (Bar Hebraeus, *ayn. esr.*, I, 260; Türk. trc. s. 369). Mustarşid'in yerine oğlu Râşid (1135-1136) halife oldu. Ancak Râşid'in halife olması, Selçukluların öteden beri Abbâsî halifeliği ile olan siyâsetine uygun düşmemekteydi. Sultan Mes'ûd, yeni halife'ye kumandanlarından Barankuş Zakavî'yi göndererek, babası Mustarşid'in savaş tazminatı olarak ödemeyi kabûl ettiği bir miktar parayı istedi. Ancak Râşid, babasının öldürüldüğünü ve hazinenin muhârebeye meydanında yağmalandığını ileri sürerek, bir ödeme yapamayacağını bildirdi. Bunun üzerine Barankuş Zakavî, halifelik sarayını arama kalkışınca, Mustarşit, onu ve Bagdad şahnesi Beg-Aba'yı şehirden çıkardı (İbn al-Cavzî, X, 54; *al-Kâmil*, XI, 22).

Yeni halife, Sultan Mes'ûd'un harekete geçeceğini görerek, civar emirlerden yardım talep etti. Musul atabeyi Zengî'ye de haber yollayarak yardıma geldiği takdirde atabeyi bulunduğu Alp-Arslan'ı, sultan ilân edeceğini bildirdi (İbn Tagrî-birdî, III/I. kıs. 20).

Halife Râşid'in bu yardım talebine ilk cevap veren Melik Davud, Azerbaycan'dan hareketle Bagdad'a geldi (14 teşrin II. 1135). Kısa bir süre sonra da Musul kuvvetlerinin başında, Atabey Zengî ile Sultan Mes'ûd'a dargın diğer Türk kumandanlar Bagdad'a vardılar. Buraya gelenler arasında sultanlığa namzed olan iki melik vardı. Halife bunlardan Melik Davud'un adını hutbeye koydu. Mes'ûd ise, Hemedân'dan hareket ile Bagdad'a gelip, şehri 51 gün kuşattı (*al-Atâbakiyye*, s. 51 v.d.). Şehir içinde âşâyışın bozulması ve Melik Davud'un endişelenip, Bagdad'ı terketmesi, buranın müdâfîlerini müşkül duruma soktu. Bagdad müdâfaasının zayıflaması ve Sultan Mes'ûd kuvvetlerinin, şehrin garp kısmını ele geçirmesi, Atabey Zengî'yi de burayı terke mecbur bıraktı. Zengî, yanında Halife Râşid olduğu halde Musul'a çekildi (14 ağustos 1136). Bagdad'a giren Sultan Mes'ûd (1134-1157), Râşid'in hilâfet merkezine dönmeyi istedi. Ancak halife, bu isteği reddetti. Sultan Mes'ûd bu durumda Büyük Sultan Sencer'e mürâcaat ederek halifenin değiştirilmesini istedi. Bu değişikliği kabûl eden Sultan Sencer, ayrıca Mes'ûd'dan eski halife Mustarşid'in yakın adamlarına da, bu değişikliğin tasdik ettirilmesini ısrarla istedi.

Sultan Mes'ûd, halife Mustarşid ile yapmış olduğu savaşta yakalayıp hapsedtiği, vezir Şaraf al-Dîn 'Alî b. Durrat, eski vezir İbn al-Anbârî, Kamâl al-Talha gibi devlet adamlarını serbest bırakarak, onları kendi tarafına kazandı (İbn al-Azrak, var. 166). Daha sonra da civar vâlleri, kadıları, bir kısım emirler ile devlet adamlarını huzurunda toplayan Sultan Mes'ûd, Râşid'in halifelik vazifelerini yerine getiremediğini belirterek değiştirilmesini istedi. Huzurda bulunan Şaraf al-Dîn Zaynabî, 'Abd Allâh b. Mustazhir'in halife olmasını teklif etti. Bunun kabûlü üzerine 'Abd Allâh b. Mustazhir, "al-Muktafi al-Amrî'llâh, unvanıyla halife ilân edildi (18 ağustos 1136).

Atabey Zengî, Râşid'i halife olarak tanımaya devam etti. Ancak Büyük Sultan Sencer ile Sultan Mes'ûd'un baskısı karşısında direnmenin mânasız olduğunu anlayarak, elçisi Kamâl al-Dîn Şahrizûrî'yi Sultan Mes'ûd'a yollayarak yeni halife'ye biat etti. Ülkesinde okuttuğu hutbeden Râşid ile Irak sultanı olarak tanıdığı Davud'un adını çıkararak yerlerine halife olarak Muktafi'nin, Sultan olarak da Sencer'den sonra Mes'ûd'un adlarını okuttu (İbn al-Azrak, var. 167b; *Zubda*, II, 260). Sultan Mes'ûd, 2.000 kişilik bir süvârî birliğini Musul'a göndererek Râşid'in kendisine teslim edilmesini istedi ise de, bu birlik Musul'a gelmeden Râşid, Atabey Zengî'nin tavsiyesiyle Azerbaycan'a doğru yola çıktı. Kısa bir süre sonra da İsfahan'da Bâtınîlerin karıştığı bir sükast sonucu öldürüldü (İbn al-Azrak, var. 167b; *al-Kâmil*, XI, 40 v.d.).

Zengî, mayıs 1137'de Fırat nehrini geçerek, Suriye'ye girdi. Kumandanlarından Salahaddin Muhammed Yagıbasan'ı önden Hıms üzerine gönderdi. Burası, Dimaşk Atabeyi Şihabeddin Mahmud'un nâibi Mu'înüddin Üner'in idâresi altında idi. Humus (Hıms) kuşatması devam ederken, Bizans imparatoru Yohannes Komnenos II., ülkesinin imparatorluk topraklarına katılmasını sağlamak maksadı ile Suriye'ye geldi. Ancak Humus, muhâsarasından bir netice alamayacağını anlayan Zengî, kuşatmayı kaldırarak Haçlıların elinde bulunan Ba'rîn (Montferrandus) üzerine yürüdü. Burası Haleb ile Humus arasındaki irtibatı sağlayan bir üs durumunda idi. Atabey Zengî'nin bu maksadını öğrenen Trablus Kontu Raymond, Kudüs kralı Fulk'den yardım istedi. Kudüs kralı yardıma gelirken âni bir baskınla karşılaştı ve Ba'rîn kalesine güçlükle sığınabildi. Raymond ve diğer bir kısım şövalye, Atabey Zengî kuvvetlerince esir edildi. Bu durum, Haçlıların Ba'rîn'e yeniden yardım göndermesine sebep oldu. Urfa Kontu Joscelin II., Ba'rîn'e yardım için yola çıktı. Bizans imparatoru Yohannes Komnenos ise, bu sıralarda Antakya'yı kuşatmaya hazırlanıyordu. Ba'rîn kalesine sığınan Haçlılar, müdâfaanın güçlüğü karşısında yardıma gelen kuvvetleri bile bekleyemeden

Atabey Zengî'ye „emân,, ile teslim oldular (*al-Kâmil*, XI, 33 v.d.; Villermus, I, 85-92). Ba'rin kuşatması sürerken Atabey Zengî'ye âit bir kısım kuvvetler de Hama'nın şimalindeki Ma'arrat al-Nu'mân ile Kafr Tab'ı Haçlılardan aldılar. Raymond'un idâresi altındaki Antakya ise, imparator Yohannes Komnenos'a kapılarını açmak zorunda kaldı.

Bizans imparatorunun Suriye'de bulunması Zengî'nin Dimaşk Atabeyliğine bağlı Humus şehrini kuşatmasına engel (eylül 1137) olamadı. Bu muhâsara devam ederken imparatorun Atabey Zengî'ye bir elçi hey'eti geldi. Atabey, gelen hey'eti iyi karşıladı ve hattâ bir müfreze ile emniyetlerini sağlayarak geri gönderdi (İbn al-Kalanîsi, s. 262).

İmparator kışı geçirmek üzere Kilikya'ya çekilmeden önce Haçlı liderleriyle bir anlaşma yaptı. Buna göre, baharda Haleb, Şeyzer, Hamâ ve Humus gibi müslümanların elinde bulunan şehirlere saldırılacak, ele geçirildiği takdirde, buralar Raymond'un idâresine bırakılacaktı. Antakya ise, Bizans'a geri verilecekti. 1138 senesinin başlarında hazırlıklara girildi ve mart ayının sonlarında imparator Antakya'ya geldi. Bizans-Haçlı kuvvetleri, ilk olarak Haleb'in şimal-i şarkisindeki Büzâ'a'ya hücum ettiler. Altı günlük bir kuşatmadan sonra Büzâ'a teslim oldu (9 nisan 1138). Ahâlisinin bir çoğu öldürüldü. 400 kadar kişi tehdit ile hristiyan olmaya zorlandı (*al-Atâbakiya*, s. 62; *Zubda*, II, 264). Atabey Zengî, Bizans-Haçlı hareketini öğrenince, Bağdad'da bulunan Irak Selçuklu sultanı Mes'ûd'dan yardım istedi. Kumandanlarından Zeyneddin Ali Küçük'ü de bir kısım kuvvetle birlikte Haleb'e göndererek bu şehrin müdâfaasını kuvvetlendirdi. Bizans-Haçlı ordusu, Büzâ'a'dan sonra Haleb'e geldi. İmparator, hazırlıksız yakalayacağını düşündüğü Haleb'de bütün tedbirlerin Atabey Zengî tarafından alınmış olduğunu görünce üç gün sürdürdüğü kuşatmayı kaldırdı (20 nisan 1138) ve Sayda'ya doğru yöneldi (İbn al-Kalanîsi, s. 265 v.d.; *al-Kâmil*, XI, 36) ve al-Asârib nisan 21'de teslim oldu. Buradan sarp kayalar üzerine inşa edilmiş Şeyzer kalesine taarruz eden Bizans-Haçlı ordusu, şehrin varoşlarına girdi. Ancak iç kale direnmeye devam etti. Yirmi günlük bir kuşatmadan sonra netice alamayacağını anlayan imparator, Şeyzer hâkimi Abu'l-Asâkir tarafından teklif edilen bir miktar parayı alarak kuşatmayı kaldırdı.

Şeyzer'in kuşatıldığı sırada Hısn Keyfâ emiri Davud, aralarındaki düşmanlığı bırakarak, oğlu Kara-Arslan kumandasında Türkmenlerden müteşekkil bir kuvveti Atabey Zengî'nin yardımına gönderdi. İmparator, Zengî ile açık bir sâhada muhârebeye girmek niyeti göstermiş ise de, Atabey Zengî, aleyhine olabilecek bir muhârebeyi kabûl etmek istememiş, Haçlı-Bizans kuvvetleri ise, sarp

yerlerde muhârebeye girmeyerek Antakya'ya çekilmiştir. Sultan Mes'ûd'un göndermiş olduğu 10.000 süvârilik Selçuklu kuvvetinin gecikmesi, imparatorun da Kilikya'ya çekilmesi üzerine Fırat nehrini geçmeden geri dönmüştür (*al-Atâbakiya*, s. 62 v.d.).

Bizans ordusunun Suriye'den çekilmesinden sonra, Atabey Zengî yeniden Dimaşk Atabeyliği topraklarına girdi. Ancak bu sefer, birkaç kere kuşattığı Humus'u, evlilik yoluyla elde etmeye çalıştı. Nitekim Dimaşk hâkimi Şihâbeddin Mahmud'un dul annesi Zümürüd Hatun ile evlenince, Humus çeyiz olarak Zengî'ye verilirken, Zengî de kızını Şihâbeddin Mahmud ile evlendirerek Baalbek'i, Dimaşk hâkimine devretti. Böylece Humus şehrini elde eden Atabey Zengî, Trablus kontluğu hâkimiyetinde bulunan Araka kalesini de ele geçirdi. Buradan Antakya Prinskepliği topraklarına girerek, kısa bir süre önce Haçlı-Bizans hareketiyle kaybettiği Büzâ'a'yı (16 eylül 1138), Kafr Tab'ı ve al-Asârib'i (7 teşrin I. 1138) Haçlıların elinden geri aldı (İbn al-Kalanîsi, s. 266 v.d.).

Dimaşk hâkimi Şihâbeddin Mahmud, kendi yakın adamları tarafından öldürüldü (23 haziran 1139). İsfahsâlâr Mu'înüddin Üner, Mahmud'un kardeşlerinden Cemâleddin Muhammed (1139-1140)'i destekleyerek Dimaşk Atabeyliğini ele geçirmesini sağladı. Mahmud'un diğer kardeşi Behramşâh ise, Zengî'ye sığındı. Ayrıca Zümürüd Hatun da Zengî'ye haber gönderip, onu Dimaşk üzerine yürümeye teşvik etti. Atabey Zengî, bu durumu iyi bir fırsat bilerek yeniden Dimaşk Atabeyliği ülkesine girdi. Baalbek'i kuşattı ve çok geçmeden de şehre girmeye muvaffak oldu (10 teşrin I. 1139). Ancak iç kaledeki 40 Türk müdâfi, on gün kadar daha direndi ise de, neticede onlar da teslim oldu (20 teşrin I. 1139). Baalbek'i ele geçiren Zengî, Dimaşk'ta almak maksadı ile Biķâ'a bölgesine girdi (teşrin II. 1139). Burada kadı Kamâl al-Dîn Şahrizûri'yi elçi olarak Cemâleddin Muhammed'e gönderip, Dimaşk'ı kendisine teslim ettiği takdirde, bütün şartlarını kabûl edeceğini bildirdi. Teklifinin reddedilmesi üzerine Dimaşk'ın 7-8 km. cenûb-i garbisinde bulunan Darayya'da karargâhını kurdu (6 kânun I. 1139). Atabey Zengî, Dimaşk'ı harap etmeden ve fazla müslüman kanı dökülmeden ele geçirmek istediği için şehrin ikmâl yollarını keserek teslimi zorlamakta idi. Bu arada elçisi Kamâl al-Dîn Şahrizûri vâsıtasıyla da şehir içinde bir kısım taraftar buldu. Bunlar, şehir kapılarını Musul kuvvetlerine içerden açacaklardı. Ancak Atabey Zengî, Dimaşk halkının müdâfaaya kararlı olduğunu anlayıp, şehir sokaklarında yapılacak bir savaşın aleyhine olacağını düşünerek kuşatmayı kaldırdı (İbn al-Kalanîsi, s. 271).

Dimaşk Atabeyi Cemâleddin Muhammed'in hastalanarak ölmesi (29 mart 1140), Dimaşk'da yeni

gelişmelere sebep oldu ve vezirliğe getirilmiş olan Mu'înüddin Üner tarafından, Muhammed'in oğlu Abak, Dimaşk hâkimi olarak ilân edildi. Zengî, Muhammed'in ölümünden sonra, ortaya çıkabilecek huzursuzluklardan faydalanabilmek maksadı ile yeniden Dimaşk üzerine yürüdü. Vezir Üner ise, Zengî'nin bu taarruzunu durdurabilmek için Kudüs kralı Fulk'dan yardım istemek zorunda kaldı. Kudüs'e elçi olarak gönderilen Usâma b. Munkiz, Fulk'a, Dimaşk'ın her ay 20.000 dinar ödemeyi ve Musul Atabeyliği hâkimiyetindeki Banyas'ı ortak bir hareket neticesi ele geçirdikleri takdirde, buranın da Kudüs krallığına verileceğinin kabûl edildiğini bildirdi. Kral, Atabey Zengî'nin kendisi içinde tehlike arzettiğini görerek Dimaşk ile anlaşma yoluna gitti. Bir ihâneti önlemek maksadı ile de karşılıklı olarak rehinelere verildi. Dimaşk ile Kudüs arasındaki bu andlaşmayı Darayya'da haber alan Zengî, Havran'a çekilerek muhtemel bir haçlı taarruzunu beklemeye başladı. Ancak bir ay süren bu bekleyişten bir netice çıkmayınca, tekrar Dimaşk'ın yakınındaki Gûta'ya döndü. Musul kuvvetleri, Gûta'da iken, kral Fulk'a yardıma gelen Antakya haçlı kuvvetleri üzerine giden Banyas emiri İbrahim Turgut, muhârebeyi ve hayatını kaybetti. Banyas kuvvetleri ise, geri çekilmek zorunda kaldı. Dimaşk önlerinde bir süre daha bekleyen Zengî, Hamâ'ya çekilince, Dimaşk ve bir kısım Haçlı kuvvetleri, birleşerek Banyas'ı kuşattılar. Atabeg Zengî'den yardım alamayacağını anlayan Banyas müdafileri, şehri teslim etmek zorunda kaldılar. Banyas andlaşma gereğince haçlılara teslim edildi (İbn al-Kalanîsi, s. 271 v.d.; Villermus, II, 105-112).

Zengî, kendisine karşı yapılan Dimaşk-Kudüs ittifakının, orta Suriye'deki atabeylik toprakları için bir tehlike arzedeceğini görerek, bir kısım Türkmenleri Baalbek'e iskân etmiştir (İbn al-Kalanîsi, s. 272). Buranın iktasını da Necmeddin Eyyûb'a veren Zengî, Musul askerinin başında ânî olarak, Dimaşk'a gelip, şehri yeniden kuşatmıştır (22 haziran 1140). İkmâl yollarının kesilmiş olması, Dimaşk'ı zor duruma düşürmüş ve İbn al-Adîm (*Zubda*, II, 274)'e göre Dimaşk'lılar Atabey Zengî'nin hâkimiyetini tanımak zorunda kalmış ve hutbede adını okumayı kabûl etmişlerdir.

Zengî, Raymond ile Joscelin II. arasındaki anlaşmazlığı görerek, askerî hareketini şimâle kaydırarak ve 1140'da Hısn Keyfâ emiri Davud'u yenerek Bahmard kalesini ele geçirdi. Kış mevsiminin gelmesi dolayısıyla Musul'a çekilen Zengî'nin baharda yeniden hazırlıklara girişmesi, Mardin hâkimi Temür-Tâş'ı endişelendirip, Zengî'nin hâkimiyetini tanıması neticesini yarattı (1141).

Şimâldeki faaliyetlerini arttıran Zengî, Urfa kontluğunun Habur'un yukarı havzasında girişmiş olduğu hareketi de yakından tâkib etmekte idi.

Urfa kontluğuna bağlı süvâri birlikleri Rakka, Nusaybin ve Âmid'e kadar sokuluyor, Mardin civârı ile Harran'ı tehdit altında tutuyorlardı. Irak Selçuklu sultanı Mes'ûd, kendisine bağlı Musul atabeyine Urfa'nın fethini emretti. Urfa'nın fethedilmesi, Musul Atabeyliğinin hâkimiyet sâhasını şimâlde genişletecek, ayrıca haçlı taarruzlarını sona erdirecekti. Hareket emrinin sultan tarafından verilmiş olması ise, atabeye gerekli asker ve ikmâlî te'mini için kolaylık sağladı.

Harran emiri Fazl Allâh b. Ca'fer, Zengî'ye haber göndererek Joscelin II.'in Urfa'dan ayrılmış olduğunu bildirdi. Zengî, vakit kaybetmeden kumandanlarından Yagıbasan'ı öncü olarak Urfa'ya gönderdi. Kendisi de Türkmenlerden te'min ettiği kuvvetleri yanına alarak, Urfa'ya gelip, şehri kuşattı. Urfa içindeki askerî birlik zayıftı. Şehrin savunması, üç piskoposun elindeydi. Zengî, kan dökülmeden teslim olmalarını şehrin idâresinden sorumlu Latin asıllı piskopos Hugne'den birkaç kez istedi ise de, teklifleri reddedildi (Abu'l-Farac, II, 378). Taarruza geçen Musul ordusu, surlarda açılan gediklerden şehre girmeye muvaffak oldu. Musul ordusunun şehre girişinin üçüncü gününde sükûnet te'min edildi. Zengî, fethettiği şehrin vâililiğine, Zeyneddin Ali Küçük'ü tâyin etti (24 kânun I. 1144). Elli seneye yakın bir zaman haçlı hâkimiyetinde kalmış, Musul-Haleb arasındaki yola hâkim ve Suriye ile şark ve Cenûb-i şarkî Anadolu arasında bir köprü teşkil eden Urfa'nın fethi, haçlılar arasında büyük bir endişe ile karşılanıp, ikinci haçlı seferinin yapılmasına sebep oldu. Buna karşılık, islâm dünyasında büyük bir zafer havası esdi ve istilâci haçlıların bütün Suriye'den sökülüp atılacağı ümidi doğdu. Halife al-Muktafi bu fetihden dolayı Zengî'ye "Zayn al-İslâm,, „al-Malik al-Manşûr,, „Naşîr al-Amîr al-Mu'minin,, gibi unvanlar verdi.

Urfa'nın fethinden sonra Zengî, Joscelin II.'in, son yer olarak elinde kalan al-Bira (Birecik)'ya gelip, burayı iki ay kadar kuşattı. Netice alabileceği bir sırada yanındaki meliklerden Ferruhşâh b. Mahmud Musul'da isyân etti. Ferruhşâh, Sultan Mahmud tarafından Dubays'in yanına verilmiş, Zengî ise, Ferruhşâh (al-Hafâci)'ı Dubays'den alarak onun talim ve terbiyesi ile meşgul olmuş idi (*al-Bundârî*, s. 205 v.d.). Zengî, Ferruhşâh'ın kardeşi Melik Alp-Arslan'ı, müsâit bir zaman bulduğu takdirde, Irak'da sultan ilân etmek niyetinde idi. Bu durumu bilen Ferruhşâh, yakın adamlarının tahriki ile, kendi hâkimiyetini te'sis için Musul'da isyân etmiş ve Zengî'nin Musul nâibi Çakar'ı öldürtmüştü. Ancak isyân kısa bir süre içinde bastırıldı. Çakar'ın yerine tâyin edilen Ali Küçük, isyancıları cezalandırıp şehirde sükûneti sağladı (*al-Kâmil*, XI, 66 v.d.; İbn al-Azrak, var. 179b).

Zengî, Musul'daki isyânı bastırdıktan sonra, Fırat nehrinin kıyısındaki ehemmiyetli bir mevkie

şahip olan Câber kalesini kuşattı. Kale, Ukaylilerden 'İzz al-Dîn 'Alî b. Sâlim'in idâresi altında olup, bu zat, Zengî'nin hâkimiyetini tanımak istemiyordu. Karadan tamamen kuşatılan kalenin nehirde de bütün ikmâl yolları kesilmiş bir halde teslimi beklenirken, Zengî kendi hizmetkârları tarafından 14 Eylül'ü 15 Eylül'e bağlayan gece, uyurken öldürüldü. Katillerin elebaşlarından olan Frenk asıllı Yarın-Kuş, Câber kalesine kaçmayı başardı (*al-Atâbakiya*, s. 74 v.dd.).

Zengî'nin dört oğlu vardı: Bunlardan en büyüğü olan Seyfeddin Gazi, babasının ölümünden sonra Musul'a, Nüreddin Mahmud ise, Haleb'e hâkim oldu. Kutbeddin Mevdûd ile Mirmirân bir süre ağabeyleri Seyfeddin Gazi'nin yanında kaldılar. Mevdûd, daha sonraları Sincar'a hâkim oldu. Seyfeddin Gazi'nin ölümünden sonra da bütün hâkimiyet Nüreddin Mahmud'un eline geçti.

Musul'a Atabey olarak tâyininden itibaren Haçlılara karşı mücadelesini devamlı olarak sürdüren Zengî, bilhassa Ba'rin ve Urfa'nın fethiyle sâdece Türklüğün değil, bütün İslâm âleminin de gururu olmuştu.

Bibliyografya: İbn al-Kalanîsî, *zayl Tarih Dimasq* (nşr. H. F. Amedroz), Leyden, 1908, s. 227 v.dd., 238-241, 245-249, 252-259, 263 v.d., 268-275, 279 v.d.; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil fi'l-tarih* (nşr. C. J. Tornberg), Leyden, 1851-1876, X, 425, 428 v.d., 447-450, 453-458, 460 v.d., 466 v.d., 470 v.d., 474-478; XI, 2 v.d., 14 v.d., 18, 20 v.dd., 22 v.d., 26 v.d., 38, 40, 61, 66 v.d., 71 v.d., 75, 108; ayn. mll., *al-Tarih al-Bahir fi Davlat al-Atâbakiya* (nşr. A. A. Tolaymat), Kahire, 1963, s. 4, 12, 15, 22 v.dd., 28-35, 38, 43, 45, 50-54, 57 v.d., 65, 71 v.d.; İbn al-Adîm, *Zubdat al-Halab fi tarih Halab* (nşr. S. Dahhân), Şam, 1954, II, 100-103, 105-110, 243, 250 v.d., 255-261, 263 v.d., 268 v.d., 271-275, 278-281, 285 v.d.; ayn. mll., *Buğyat al-Halab fi tarih Halab*, Topkapı Sarayı Kütüp., Ahmed III, nr. 2925, II, var. 375^{a-b}; III, var. 272^{a-b}, 275^a, 279^b, V, var. 315^{a-b}; VI, var. 208^{a-b}, 210^a-213^b, VII, var. 198^{a-b}; Villermus, *A History of the Deeds Done Beyond the sea* (İng. trc. E. A. Babcock ve A. C. Krey), New-York, 1943, I, 34 v.d., 43-50, 57-61, 92 v.d., 105-112, 134-137, 140-144.; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi* (952-1136) ve *Papaz Grigor'un Zeyli* (1136-1162) (trc. H. D. Andreasyan, Ankara, 1962; İbn al-Azrak, *Tarih Mayyâfârikin*, British Museum, nr. Or. 5803, Or. 6310, var. 163^b-165^a, 166^a v.d., 179^b; Abn'l-Farac, *Tarih* (trc. Ö. R. Doğrul), Ankara, 1954; İbn al-Cavzî, *Mir'at al-zamân fi tarih al-a'yan*, Topkapı Sarayı Kütüp., Ahmed III, nr. 2911-2912; al-Bundârî, *Zubdat al-nuşra va Nuhat al-usra* (trc. K. Burslan), İstanbul, 1943; İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yan*

(Kahire, 1948); M. A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi-II. imparatorluk* (Ankara, 1954; S. Runciman, *A History of the Crusaders in the East* (Cambridge, 1907); C. Alptekin, *The Reign of Zangi* (521-541=1127-1146), Erzurum, 1978. (COŞKUN ALPTEKİN.)

ZENGİBAR. Zengibar adasının baş şehri (al-Zancabâr) ve bu ada ile Şarkî Afrika sâhilinde yaşayan karışık ırkın adı (Svahili)'dir.

ZENGİBAR I. (AL-ZANCABÂR). Afrika kıyısı karşısında 6° cunup arzında aynı adı taşıyan adanın başkentidir. Şehir, adanın garp tarafında 6°, 9° cunup arzı ve 39° 15' şark tûlünde, Bagamoyo limanının şimal-i şarkisine 26 mil mesâfede bulunur. Bu sahil, bir buçuk mil uzunlukta, üçgen şeklinde, şarktan garba uzanan bir yarım ada olup, Afrika'nın en güzel koylarından biridir. Koy, üzerinde bir mezarlık bulunan dar bir berzâh ile adaya bağlanmıştır; körfezde bir yerli Gambo mahallesi bulunur. Bundan başka bir Hindli, bir de Avrupalı mahallesi vardı. Şehir, Almanya ile İngiltere arasındaki 1 temmuz 1890 andlaşmasından sonra, İngiliz bimâye idâresinin hukukî, askerî ve idârî memurlarının merkezi olmuştu. 1913 sayımında nüfûsu 45.276 idi. Ada gelişmesini, 1832'de buraya yerleşen Maskat ve Zanzibar sultanı Sayyid Sa'îd'e borçludur. Bu sultan akılcı siyâseti ile burasını, Guardafuy burnundan Delagoa körfezine kadar Şarkî Afrika'nın başlıca ticâret şehri hâline getirdi. Sultan ve halefleri şehrin imârına çok hizmet ettiler. Sa'îd, Zengibar'da ve buradan üç mil mesâfede bulunan Mtoni de kendisine birer saray yaptırdı; Sultan Barğâş, bir demiryoluyla Zengibar'a bağlanan Chukvani'de yeni bir saray inşa ettirdiği gibi, aynı şehirde başka saraylar ve Mtoni'den Zengibar'a kadar bir su şebekesi yaptırdı. Şehir, muz, limon, mango (hint kirazı), portakal, hindistan cevizi gibi meyvaları ile meşhurdur. Zengibar, iyi otomobil yolları ile, Mkokotoni, Chvaka ve Fumba'ya, 7 mil uzunluğunda bir demiryolu ile de Bububu'ya bağlanmıştır. Eastern Telegraph Company, Mombasa [b. bk.] (Mombasa) ile Zengibar arasında, Şarkî ve Cenûbî Afrika limanları ile Aden, Mısır, Hind, Çin ve Avrupa arasında irtibat sağlayan bir kablo döşemiştir. Pemba ile Zengibar arasında telsiz telgraf te'sis edilmiş; ayrıca bu iki yer telefonla birbirine bağlanmıştır. Denizden ise, bir çok liman ve ülke ile irtibat sağlanmıştır. 1931'de, kendi limanları arasında işlettiği 125.000 tonluk 316 gemi ile 69.000 tonluk 3562 daw dışında, 1.467.000 tonajda 346 Okyanus'da işleyen vapur Zengibar'a yanaşmıştır. Ticârette ilk sırayı, Arapların 1820'de ülkeye getirdikleri karanfil tanesi ile kopra (yağı çıkarılmak üzere kurutulmuş hindistan cevizi)

alır. Zengibar'ın zenginliği, bu iki şeye dayanır. Deri, meşin, karabiber, sabun, reçine gibi diğer yerli ihracat ürünleri daha az bir ehemmiyet taşır. Kıt'a içine transit olarak gönderilen ürünler, bilhassa pamuklu mâmulât balyaları, pirinç, diğer yerli ürünler ile petrol, sabun ve gıda maddelerinden ibârettir. Afrika sahilinden yapılan ithalâtı ise, İngiltere, Hindistan, Amerika ve Avrupa'ya tahsis edilen bilhassa, kopra, fildişi, deri, meşin ve reçine teşkil eder. Zengibar limanı, cenub kutbu sularındaki balina avcılarının toplanma ve buradan hareket yeri olarak büyük bir ehemmiyet taşır. Zengibar, kıt'a ile ticâret yapan ve İngiliz, Alman Portekiz ve Hindlilerin elinde bulunan bütün ticârethânelerin de merkezidir. Ahâlisi arasında bulunan Hind halkı çalışkan olup, 26.646 Afrikalı'ya karşı, 10.926 kişi ile sayı bakımından ikinci sırayı alır. ve hemen hemen hepsi Bombay'dan gelen Parslar tarafından temsil edilir. Bunlar kendilerini fikrî mesleklerle de vermiş olmakla birlikte bilhassa, tüccâr, İngiliz hizmetinde idâreci veya memurluk yapmışlardır. Müslüman halk, şâfiidir; yalnız hânedan ve akrabaları İbâdiye [b. bk.]'dendirler. Zengibar üç hristiyan misyonerliğin merkezi olup, burada 1864'te kurulan bir hastahane, bir öğretmen okulu, bir üniversite ve bir büyük kilise bulunmaktadır.

Bibliyografya: F. B. Pearce, *Zanzibar: Past and Present* (1920) *Kenya, Uganda and Zanzibar, Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office* (London, 1920), nr. 96 s. 52, 57 v.d., 72, 89 v.d.; *Colonial Reports Annual*, nr. 1587, *Annual Report on the social and economic progress of the people of Zanzibar Protectorate, 1931* (London, 1932); Ethel Younghusband, *Glimpses of East Africa and Zanzibar* (London, 1910), s. 212 v.d. resimli; W. H. Ingrams, *Chronology and geneologies of Zanzibar* (Zengibar, 1926).

(A. GROHMANN.)

ZENGİBAR II. (Svahili ahâlisi) Svahili bir isim olup, günümüzde umûmiyetle bir çoğu sâhil şehirleri ile ve doğrudan doğruya halktan, yani Zengibar'da yaşayan asıl sâhil ahâlisi ile memleketin iç kısmından getirilen köle ve Araplardan mürekkep karışık ırkı gösterir (Ingrams, s. 30; aşağıda zikredilen ana kabilelerin listesi için bk. s. 220). Bu kelime açıkça *Savâhil* (*Sâhil*'in cemi) kelimesinden gelmiş olup, eski devirden beri, Arap müellifler tarafından Afrika'nın şark kıyısını göstermek için kullanılmıştır; ancak, bu kelimenin, umûmiyetle Zanc [b. bk.] tesmiye edilen halk için ilk defa ne zaman kullanıldığı açıkça belli değildir. Strandes (s. 161) „Svahili“, adının, Portekiz kayıtlarında hiç geçmediğini bildirir. Karışık ırkın ortaya çıkışı milâdî tarihin başına kadar ve belki de ondan daha eskiye gider; gerçekten *Periplus*'un

müellifi; Arap tâcirlerinin kıyıya yerleşerek, yerli kadınlarla evlendiklerini bir vâkı'a olarak zikreder (Schoff, s. 28). İslâmiyetten sonraki yerleşmelerden en eskisi, görünüğe göre en şimalde olanıdır. Rivâyete inanılacak olursa, Pate, 69 (689)'da kurulmuştur. Svahililer umûmiyetle bu şimal bölgesini kendi aslı vatanları (*nchi ya asili*) sayar ve Lamu ile Mombasa lehçelerini bir bakıma klâsik olarak kabul ederler. Modern esâsını teşkil eden, eski manzumelerin diline *Kingozi* denilir ve bu dilin Malindi havâlisinde konuşulduğu söylenir (Steere²). Duarte Barbosa'ya göre, Kilva'nın Berberi (Mavre)'leri Arapça konuşurlardı, yeni muhacirlerle bu soyu saf bir şekilde korumuş olan Arap âileleri de aynı dili konuşmuşlardır; ancak köleliğin yayılması ve ekseriyeti olmamakla birlikte çoğu hürriyetini kazanan melezlerin artması ile, yapı bakımından gittikçe Afrikalı, fakat kelime hazinesi bakımından Arapça'nın te'siri altında bulunan bir dil teşekkül etmiştir. Bu dil, tabiatıyla bilhassa buraya yerleşmiş Araplarla sıkı bağlar kurmuş olan veya kölelerin mensup oldukları kabilelere göre yer yer değişti; ancak, bunlar biç şüphesiz tamamiyle olmamakla birlikte çoğunlukla Bantu dilini konuşurlardı. Gerçek şudur ki, Lamu geleceğine göre, Pate adasına iskân edilmiş olanların karşılaştıkları yerliler Vaboniler idi; bunlar bugüne kadar haklarında fazla birşey bilinmeyen bir avcı kabilesi olup, hâlâ Tana vadisindeki ormanlarda yaşar, Bantu dilini konuşmazlar. Ne olursa olsun her halde Svahili'de Boni dilinin izine rastlanmaz.

Yukarıda zikredilen yabancı te'sirlerden -Arap, Fars muhtemelen İslâm'dan önce, fakat hiç şüphesiz en az 975 senesinde Kilva'nın kuruluşundan itibaren (Ingrams, s. 76, 126; Hollis, s. 275, 282) ve aynı zamanda Hind ve İndonezya- önce başlı başına muayyen bir Svahili kabilesinin mevcut olmadığı bir gerçektir. Günümüzde bir Svahili, her hangi bir Arap veya başka bir yabancı soy karışmamış, saf kan bir Afrikalı olabilir.

Fizikî yapıda müsterek bir tip olmayacağı beklenebilirse de, az sayıda hâlis Arapların dışında hemen bütün Svahililer muayyen Afrikalı tipindedirler. Aynı âilede cild renginde muhtelif ayrılıklar bulunabilir, öte yandan bazısının saçı yün gibi, bazısınınki ise, kıvrık veya düzdür. Burton (s. 414 v.dd.)'ın tasviri hemen hemen bir karikatür gibi olup, onun Svahililerin karakteri hakkındaki tasviri daha da gülünçtür. Fakat o, Afrikalı olan her şeye şaşı bir gözle bakmak temayülündedir (krş. Ingrams, bölüm XLVII). Bütün Svahili halkı az bir istisnâ (hristiyanlığı kabul edenler çok nadirdir) ile sağlam itikadlı müslüman olup, umûmiyetle şâfiî mezhebinde sünnidirler; Araplar bütünü ile veya ekseriyetle İbâdiye [b. bk.]'dendir. Fakat başka yerde de olduğu gibi yarı

aydın kişiler arasında animizmin büyük ölçüde te'siri görülür. Meselâ Mombasa'da herhangi bir düşmana zarar vermek için Şehe Cundani adında marûf bir velinin mezarında adak ve kurbanlar sunulur. Ingrams, tabii olmıyan ve asla yeteri kadar açıklanmamış bulunan (anlaşılan güvenilir kaynağa dayanan) hâdiseler dolayısıyla çeşitli hurâfelere ve büyüye dayanan âdetlerden bahseder.

Svahili dili daha önce açıklandığı gibi yapısı bakımından esasında bir Afrika - bilhassa Bantu dilidir, ancak onun herhangi bir Bantu diline dayandığı söylenemez. Tana vadisindeki Pokomolar muhtemelen, ilk Pate ve Lamu muhacirlerinin en çok temasta bulunduğu bir kabile olup, bunların şivesinin Svahilinın Lamu lehçesi üzerindeki te'siri açıktır. İlk bakışta bunlar kendi rivâyetlerine göre "Nyika,, kabileleri, "Sungvaya,, 'dan cenûb-i garbiye göçtükleri sırada XVI. asra kadar şimaldeki Arap iskân sâhalarında Bantu dili konuşan yegâne kabile gibi görünür. Fakat bu yerin (vaktiyle İtalya somalisine giren) onların asıl vatanı olduğuna dâir her hangi bir vesika yoktur. Ancak bu göçten önce cenubtan veya garbtan olup, bize irtikal etmemiş başka göçlerin yapılmadığından şüphe etmek için de hiç bir sebep yoktur. Ingrams'ın, *Periplus*'daki zikri geçen yerlilerin Bantu olmadıklarına dâir iddiası pek geçerli değildir. Herşeyden önce "İngilizce konuşan halklar ta'biri" gibi "Bantu,, 'nın ırkî bir tesmiye olmadığı gözönünde tutulmalıdır.

Bantu dillerinin umûmî karakteristik husûsiyetleri şöyle hülâsa edilebilir : iltisakî yapı, ismî, sınıflama ve gramer bakımından cinsiyetin yokluğu Svahili dilinde ismî sınıflama, mühim bir aşınmaya marûz kalmıştır, bu da uzun bir inkişâfa ve kuvvetli bir yabancı te'sire delâlet eder. Meselâ Zulu, Nyaja ve Yao da pek bâriz olan "Svati tasvirler,, 'in oldukça seyrek geçmesi göze çarpar, aynı şekilde Avrupalı talebeler için büyük zorluklar arz eden ve Bantu şivelerinin iptidâî şekillerinde bulunmayan nisbet cümlesinin gelişmiş olması da göze çarpar.

Svahili kelime hazinesinde, yabancı unsurlardan Arapça ilk sırayı alır. Svahili dilinde, Arapça, Latince'nin cermen dillerinde, bilhassa İngilizce'de oynadığı rolü oynar. Tahmin edileceği gibi, bu Arapça kelimelerin çoğu, ilâhiyat ve menâsik ile ilgili ta'birlerdir : *dua*, *kusali* (*ku*-bir mastar ön eki olarak), Kusujuđu, imamu, hotuba v.b. *Sultani*, *amiri*, *dola* gibi kelimelerin olması açık bir zarûretin neticesidir; aynı şekilde Arapça'dan ithal edilmiş olan eşya isimleri arasında *sahani*=sahan, *sufuria*=madenî kap, *orofa*=evin üst katı, *Cahaiz*=yelkenli gemi ve daha bir çoğu. Bâza hallerde Arapça bir kelimenin ithali tamamıyla fuydasız görünmektedir. Meselâ, eski Svahili dilindeki *Svi* (Pokomo dilinde *nsvi*), *Samaki* (balık) yerine; *fika*, *vasili* (vâsil olmak) yerine; *uya* (krş. Zuluca *buya*) *rudi* (geri dönmek) yerine; *kale*,

zamani (çoktandır) yerine; *pantu*, *mahalli* (yer için) yerine.

Arapça'nın Svahili grameri üzerindeki te'siri edat ve bağlaçlara inhisar eder : msl. *hattâ*, *lakini*, *vala* (*hva*) *sababu*, *billa* v.b.; bunların kullanılması bir ihtiyacı karşılar ve gerçekten edebî ifâde tarzını kolaylaştırır.

Arapça kelimelerin telâffuzu tabiatıyla bilhassa iki ünsüz arasına, ünlülerin sokulması sûretiyle mühim bir şekilde değişmiştir : *rizk* yerine *riziki* gibi; zirâ Svahili de bütün heceler açıktır : *harufu* ('arf) ve *harusi* ('urs) kelimeleri dikkate değer bir durum arzeder; bunlardan, halk ağzında *ç* yerine *ç* (h) sesi getirilir; birçok kimse, daha doğru olarak bu *h*'yi kullanmaz. Başka yerlerde *ç* basit bir gırtlak sesine dönüşür veya atılır. *g* sesi Arapça'ya yakın konuşmaya özenenler dışında bâzanda *h* olarak telâffuz edilir. Arapça fiillerin seslendirilmesi (harekelenmesi), bir takım karışıklıklara sebep olur : *razağa*'dan *ruzuku*; *safara*'dan *safiri* gibi. Seidel'in işaret ettiği (s. 101) gibi, Svahili'deki Arapça fiiller, temel şekilden değil, nâkıs mazi şeklinden alınmıştır. Farsça'dan da münferit kelimeler alınmış olup, bunların bir kısmı, muhtemelen çok eski bir devirde sokulmuştur. Meselâ, *boma* tahkim edilmiş duvar; *pamba* "pamuk,, *çâbuk* 'dan *kiboko* "su aygırı,, (fakat aslında bu hayvanın derisinden yapılan kamçı). Bâzi kelimeler, muhtemelen Arapça yolu ile geçmiştir : *survali* (şalvâr); *maricani* "mercan,, *bustani* "bahçe,, gibi. Portekizce'den alınan kelimeler çok değildir : *meza* "masa,,; *igreja* 'dan türemiş olup, bugün "kale,, veya "cezaevi,, mânasında kullanılan *gereza*; *vinho* 'dan *mvinyo* ve kâğıt oyununda kullanılan birçok tâbirler. Son zamanlarda İngilizce'den bir çok kelime alınmıştır.

Arap yazısının, Svahili dilinde ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemektedir. Şimdiye kadar keşfedilen el yazmaları, ikiyüz yılı aşmamaktadır.

Bununla beraber, Taylor (Stigand, s. 94) 'a göre, 1498'den önce yazılmış olan *Inkişafi* manzumesi gerçekte uzun bir kültür gelişmesinin mahsûlü olup, şifâhî nakle dayanmaz. Arap yazısı, bilhassa Zengibar ve Mombasa'nın şimalindeki şehirlerde geniş bir şekilde muhaberâtta kullanılır. Ancak ruhban ve devlet okullarında öğretilen Latin alfabesi Arapça'nın yerini alacak derecede yayılmaktadır. Bununla beraber gerçekte, bu alfabe Svahili dilindeki sesleri vermeye daha elverişlidir.

Svahili edebiyatı. (asrın ilk çeyreğinde Avrupalıların teşviki ile meydana getirilmiş olan eserler müstesnâ) şiire inhisar eder. Liongo Fumo'ya atfedilen lirik parçalar, orijinal sayıldıkları takdirde en geç XIII. asra kadar gider. C. G. Büttner tarafından toplanan bir çok manzumedan üçü, kendisi tarafından *Anthologie*'de, biri ise, ölümünden sonra Meinhof tarafından ZK (II, 1911/1912)'de yayınlanmıştır. W. E. Tay-

lor'un topladığı malzeme henüz yayınlanamamıştır. Lamu'da, Muhammed b. Abû Bakar b. 'Omar (Kijuma) ve Mombasa'da Bvana Silimu'nun yeni eserlerinde görüldüğü gibi şiir san'atına hâlâ önem verilmektedir. Başlangıçta Araplardan alınmış olan arûz vezni, dilin bünyesindeki seslerin zenginliğine uygun olarak değiştirilmiştir.

Bu arada şuurulu bir edebiyat san'atı yanında Cenûbî Avrupa'nın ile mukayese edilebilecek canlı bir halk edebiyatının varlığı da unutulmamalıdır. Bu halk şarkılarının nümûneleri Zache, Velten ve başkaları tarafından toplanmıştır.

Bibliyografya : bk. mad. *mombasa*; ayrıca : Ingrams, *Zanzibar, its History and its People* (London, 1931); Strandes, *Die Portugiesenzeit von Deutsch-und Englisch-Ostafrika* (Berlin, 1899); Schoff, *Periplus of the Erythraean Sea* (London, 1912), §. 16, s. 28 ve 96, 99; Steere, *Handbook of Swahili* (London, 1884); ayn. mll., *East African Tribes and Languages, Journal Anthropol. Inst.*, I, CXLIII-CLIV (1871); Hollis, *Notes on the History of Vumba, East Africa, J R A S*, 1900 (MS., Bd. III); Burton, *Zanzibar* (London, 1872); Seidel, *Das arabische Element im Suaheli, Z. afr. u. oz. Spr.*, 1895, s. 97; W. E. Taylor, Stigand'da, *Dialect in Swahili*, Cambridge, 1915 (*Introduction*, s. 80 v.dd.); ayn. mll., *African Aphorisms* (London, 1891); Büttner, *Anthologie der Suaheli-Litteratur* (Berlin, 1894), Velten; *Prosa und Poesie der Suaheli* (Berlin, 1907); bk. *Z. afr. oz. Spr.*, 1897, s. 131, 250; Meinhof, *ZK*, 1911-1912; Werner, *The Swahili Saga of Liongo Fumo, Bull. School of Or. Studies*, IV, 247; ayn. mll., *A Traditional Poem attributed to Liongo Fumo, Meinhof-Festschrift*, 1927; ayn. mll., *Native Poetry in East Africa*, I, 1928. (ALICE WERNER.)

ZENGİBAR DENİZİ. BAHR AL-ZANC, Araplar tarafından Hind Okyanusu'nun garp kısmına verilen ad. Bu deniz, Afrika'nın, Aden Körfezi, yâni Halic al-bahr'dan Sofâla ve Arapların en uc sınır olarak bildikleri Madagaskar'a kadar uzanan kıyısı yalar. Bu isim (Bahır al-Zanc) Bilâd al-Zanc veya Zengibar (Zencler ülkesi) adı verilen komşu kıyıda gelmektedir. Zanc adı, Araplar tarafından açık bir şekilde Berberî ve Habeşlerden ayırdedilen Bantu zencileri için kullanılmıştır. Bu ad çok eskidir; Batlamyus, *ζώνης* (veya *ζώνης*) *ἀρχαία* ve Kosmas Indicopleustes *τό καλούμενον Ζώνιον* (ancak Herzfeld'in, *Palkuli*, I, Berlin, 1924, s. 119)'de, Sâsânî Narsi'nin kitabesinde *Jandafrik şâh* okuyuşu artık kabûl edilmemektedir (krş. W. B. Henning, *Studies presented to V. Minorsky, BSOAS*, XIV/3, 515). Adın kendisi, Farsça *Zang*, *Zangi* (Zerdüşti Pehlevî dilinde *Zangik* "Zenci,,)'den çıkmış gibi açıklanmakta ise de, muhtemelen mahallî bir menşee sâhiptir. Bu ad şimdi, Zengibar

adası ile Zambezi nehrinin Zangue adını taşıyan bir kolu için kullanılmaktadır. Zanc kıyısı ile denizi hakkındaki kayıtlar, yetersiz ve kısmen de çelişkilidir. Deniz, korkutucu ve tehlikeli idi. Arap seyyahlarından Mas'ûdî ve İbn Battûta, tek başlarına burasını gezmişler ise de, onlar denizden çok, ülke ve halkından bahsetmektedirler. Bâzan balinalardan ve balina avından bahs edilir ve balina için kullanılan kelime (*vâl*, *uvâl*), şekil bakımından Şimâlî Avrupa dillerinde kullanılan söze benzemektedir (Sulaymân le Marchand, Arapça metin, nşr. Langlès, s. 4, 138-141; Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans etc.*, Paris, 1845; trc. G. Ferrand, *Voyages du marchand arabe Sulaymân*, Paris, 1922, s. 30, 132 v.d.; krş. al-Mas'ûdî, *Murûc*, I, 234, 334). Arapların, sâhilin gerçekten, bûsbütün farklı bir istikamet içinde gittiğini tahayyül ettikleri açıktır. W. Tomaschek, *Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Mohtî* (Viyana, 1899) adlı eserinde, haritacılık ile ilgili kavramlarını yeniden te'sis etmiştir. Arap coğrafyacıları tarafından Zanc denizi ile Zanc ülkesi hakkındaki kısa yazılar L. Marcel Devic (*Le pays des Zendjs ou la côte Orientale d'Afrique au Moyen Age*, Paris, 1883) tarafından bir araya getirilmiştir (Ayrıca bk. *Hudûd al-'Âlam*, s. 471 v.dd.). Cenûbî Arabistan, şimâl-i garbî Hind ile Afrika'nın şark kıyısı arasındaki eski münâsebetler Hind Okyanusu'nun bu kısmı üzerindeki belirli zamanlara bağlı olan muson rüzgârlarına göre düzenlenmiş idi. Daha fazla bilgi için bk. madd., HIND DENİZİ ve ZENGİBAR.

(C. H. BECKER. [D. M. DUNLOP.])

ZENİTH. [ZENİT: Bk. SEMT.]

ZENTA. SENTA (eskiden Macarca Szenta, Osmanlı menbâlarında muhtelif şekillerde Sente, Zenta, Zenta ve nihâyet Çente; Sırp-Hırvatça Senta). Bugün Yugoslavya'nın Voyvodina muhtar eyâletinin Başka bölgesinde, bir şehir olup, Tuna'nın başlıca kollarından Tisa'nın sağ tarafında, nehir alüvyonlarının meydana getirdiği, katı bir terasta yer almaktadır.

Zenta, sanâyi ve tarımda oldukça gelişmiş bir merkez durumundadır. Şehirde pamuk ve kenevir zirâatine bağlı dokuma tezgâhları, süt endüstrisi, mobilya ve deri sanâyi ile oto ve makina aksâmi fabrikası kurulmuş bulunmaktadır. Burası, Tisa üzerindeki yeni köprü ile Başka ve Banat'ı birbirine bağladığı gibi, aynı zamanda demiryollarının kavşak noktasıdır. Zenta'da, içinde Atom-Biyoloji Enstitüsü bulunan bir işçiler üniversitesi vardır.

Zenta hakkında ilk kayıtlar 1216 senesine kadar uzanmaktadır. 1516'da serbest şehir statüsünü kazanan Zenta, Mohaç seferi ile Osmanlı Devleti idâresine girdi. Bu tarihten sonra Segedin sancağına bağlı bir nâhiye olarak kaldı, Zenta'yı ziyaret eden

Evliya Çelebi, şehrin kalesini "bir küçüçük palan-gadır" diye tasvir ile ayrıca, kiliseden çevrilme bir camii, birkaç dükkân ve bahçelerinin bulunduğunu ilâve eder (bk. *Seyahât-nâme*, VIII, 363). Zenta'da nüfusun ekseriyetini Macarlar teşkil etmektedir. 1892 tarihine göre nüfus 25.725 olup, bunun 23.013'ü Macar asıllıdır (Jerelfalussy József, *A magyar Korona országinak Helységnevtára*, Budapest, 1892, s. 6061). Zamanla artış gösteren nüfus, 1913'te 29.666 (*A magyar Szent Korona országának Helységnevtára*, Budapest, 1913, s. 1328)'ya, 1944'te 32.147'ye yükselmiş ise de, 1961'de 25.062'ye düşmüştür.

Zenta, Osmanlı tarihinin seyrini değiştirebilecek kadar mühim bir mağlûbiyet sahne olmuştur. Bu tarihe kadar Osmanlı menbâlarında zikredilmeyen Zenta, mağlûbiyeti müteâkip bilhassa Avrupalı tarihçilerce büyük bir ehemmiyet kazanmıştır.

Mustafa II. tahta geçer-geçmez, Viyana hezi-metinden beri Avusturya karşısında görülen acze bir son vermek üzere bizzat askerinin başında olarak sefere karar vermiş idi. Cülûsunu tâkip eden gün-lerde Sakız'ın istirdâdı, Kırım kuvvetlerinin Lehistan topraklarında muvaffakiyet kazanması ve Osmanlı donanmasının Venedik donanmasını Mora sularında mağlûbiyete uğratması, pâdişâhın cesâretini arttırmış bulunuyordu. Mustafa II., birinci Avusturya se-ferinde bâzı mühim kaleleri fethetme muvaffak oldu. Pâdişâh, Temişvar topraklarına devamlı taarruz eden Avusturya ordusuna karşı kat'î bir zafer kazanmak niyetiyle, 1696 baharında tekrar sefere çıktı. Türk ordusu Olasch mevkiinde büyük bir galibiyet kazandı. İmparatorun sulh teklifi pâdişâh tarafından reddedildi [bk. mad. MUSTAFA II.].

Kazandığı muvaffakiyetler üzerine pâdişâh, Avus-turya'ya karşı üçüncü bir sefere karar verdi. Edirne sarayında arz kapısı önüne tuğlar dikilerek (20 ramazan 1108=13 nisan 1697), Niş ile Belgrad arasındaki ormanların haydutlardan temizlenmesi işi Rumeli beylerbeyi Cafer Paşa'ya havâle edildi. Asker, 18 haziranda biraz gecikerek yola çıktı. Bir müddet sonra da Bihke kalesini muhâsara etmekte olan düşmanın hezimetini haberi geldi. Hersek sanca-ğında muhâsara altında bulunan Puçtil ve Novasin kaleleri önünden Venediklilerin çekilmek zorunda kaldıkları haberi ordugâhta memnunluk yarattı. Ordu, 11 ağustosta Belgrad sahrasına vardı. Belgrad'da önce sadrâzamın, sonra pâdişâhın huzurunda hareketin ne tarafa yapılacağı hakkında müzâkere açıldı (24 muharrem 1109=12 ağustos 1697). Bu arada Tökeli İmre'nin Erdel ve orta Macar kıralığına tâyini düşünüldüğü gibi, Temişvar muhâ-fızı Cafer Paşa da, Belgrad'a davet edilmişti. Harp meclislerinde Pançova tarafına geçilip Temişvar istikametine ilerleyerek Tisa'dan karşıya geçilmesi veya Sava'dan Zemun'a geçip Varadin [b. bk.] kalesinin muhâsarası şıkları müzâkere edildi. Sad-râzam Elmas Mehmed Paşa'ya muhâlif olan harp

meclisi ve şeyhülislâm Feyzullah Efendi [b. bk.], orduyu yanlış ve tehlikeli istikamet olan Temişvar cihetine sevk etmekte fikir birliği yaptılar (Defter-dar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyat*, nşr. Abdülkadir Özcan, Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 54, s. 814 v.d.). Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa (*Nusret-nâme*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5983, var. 369^a) ise, sadrâzamın asker azlığından ve geç kalın-masından dolayı Temişvar cihetini tercih ettiğini ve hattâ bu yüzden vüzerayı tehdit ile fikrini kabul ettirdiğini bildirmektedir. Diğer taraftan Elmas Meh-med Paşa'nın kolay bir muvaffakiyet kazanmasını istemeyen meclis, pâdişâhın desteklemeyi menfaatleri bakımından uygun gördüler. Buna mukabil serhad ahvâlini iyi bilen Belgrad muhâfızı Amca-zâde Hü-seyin Paşa, Zemun yakasını tercih, Avusturyalıların Belgrad ve Erdel'e taarruzlarında üs olarak kullandıkları Varadin kalesinin muhâsara edilmesini iste-yerek, Temişvar tarafının bataklıklarla dolu olduğunu, düşmanın su geçitlerinde fırsat kolladığını, hattâ gerekirse ric'atın dahi mümkün olamayacağını beyan etti [bk. mad. HÜSEYİN PAŞA, AMCA-ZÂDE]. Amca-zâde ayrıca Varadin'in muhâsara edilmesi hâlinde donanma tarafından iâşenin de kolay olacağını belirtti. Onun, bu fikirleri, hakkındaki muhâlefeti kuvvetlendirdi (Anonim, *Tevârih-i âl-i Osmân*, Berlin, Staatsbibliothek, nr. Hs. 216, var. 138^a). Nihai karar için henüz ordugâha gelmemiş olan Temişvar muhâfızı Cafer Paşa'nın beklenmesine karar verildi. Müteâkip toplantıda Koca Cafer Paşa, Pançova istikametine gidilmesini, Titel kalesi hiza-sında Tisa'dan geçilmesini, Titel'in zabtından sonra Segedin, Göle ve Yanova kalelerinin alınmasını ve nihâyet Tökeli'yi istihdam ettikten sonra Varadin üzerine gidilmesini tavsiye etti. Amca-zâde Hüseyin Paşa ile Anadolu beylerbeyi Mısırlı-zâde İbrahim Paşa'nın muhtemel tehlikeleri bir kere daha hatırlatmaları dikkate alınmayıp, Cafer Paşa'nın teklifi kabul edildi (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *ayn. esr.*, var. 369b-370^a). Pâdişâhın Cafer Paşa'ya itimadı fazla olup ona „baba" diye hitap ederdi. Hattâ, Cafer Paşa'nın bu muhabbetten dolayı, Temişvar'da yaptırdığı binaları pâdişâha göstermek için askeri bu cihete sevkettiği de söz konusudur. Rivâyete göre mecliste bulunanlar bir emr-i vâki karşısında kalmışlar ve itirâza cesâret edememişlerdi (bk. Orhan F. Köprülü, *İlm-i nücûma âid bir risâletin tarihî kaynağı olarak ehemmiyeti*, TD, II, 318).

Bundan sonra asker Pançova'ya geçirildi; 110 parçalık bir ince donanma da Tisa suyunu doğru hareket etti. Tameş ve Bega suları binbir güçlük-geçildi. Avusturya ordusu Tisa'nın mukabil tarafında Titel kalesinde yedi-sekiz bin asker bırakıp geri çekildi. Tisa üzerine köprü kurma faaliyetleri baş-lamış iken, yeniçeri serdengeçtileri, tüfeng-endâz ve piyâdegân karşıya geçip Titel'i zabt etti. Kaleye

asker konulması münâsip görülmeyp yıkıldı (Raşid, *Tarih*, II, 410). Avusturya başkumandanı Prens Eugène de Savoie, Türk ordusunun hareketini casusları vasıtasıyla öğrendiği gibi, sadrâzam ile muhâlifleri arasındaki çekişmeye de vâkıf idi (Def-terdar Sarı Mehmed Paşa, *ayn. esr.*, s. 816 v.d.). Sadrâzam, tekrarlanan meşverette düşman üzerine âni bir hücum için müsâade alamayınca Osmanlı ordusu lehine olan fırsat kaçırıldı. Hücumda mü-tereddit olan Prens Eugène, Varadin önüne çekilip tabur kurdu. Tabura taarruzun tehlikeli olacağı ve Zemun yakasına geçmek için köprü kurulmasına düşmanın fırsat vermeyeceği hesaplanarak, Başka ovası ile Segedin yâhırlarının vurulması ve askerinin Tisa'yı Zenta'dan geçmesi kararı sadrâzâmın rı-zâsı hilâfına alındı. Düşmanın âni baskın yapacağı dedikodusu askerinin disiplinini bozmuştu (Raşid, *ayn. esr.*, göst. yer.). 500 kişilik bir kuvvetle kale ve varoşları ele geçirilen ve bir haydut yatağı olan Zenta'da Türk köylerinden gasbedilmiş bol miktarda eşya bulundu. Bu arada Tisa üzerine sür'atle köprü kurulmasına başlandı. 83 araba tonbâzı üzerine kurulan köprü, devamlı çalışma ile iki günde tamam-landı. Pâdişâh, otağ-ı hümayûn ve iç halkı, hazine-i âmire ile karşıya geçirildi. Daha sonra yeniçeriler, silâhdarlar, cebehâne ile cebeciler 7 kolonborna, 12 şâhi, 3 havan topu ve topçular karşı kıyıya ulaştırıldı. Şehbaz Giray ile askerleri de karşıya geçenler arasında idi. Sadrâzam ile yeniçeri ağası ve diğer ordu erkânı, düzeni sağlamak üzere henüz karşıya geçmemişlerdi. Bu sırada Prens Eugène'in Zenta'ya doğru sür'atle ilerlediği öğrenildi. Bunun üzerine eyâletleri kuvvetleriyle Anadolu beylerbeyi Mısırlı-zâde İbrahim Paşa, Diyarbekir beylerbeyi Kavukçu İbrahim Paşa ve diğerleri düşman üzerine gittilerse de âciz kalarak geri döndüler. Sadrâzam bir yandan sür'atle askeri karşıya geçirmeye çalışırken, bir yan-dan da eyâlet askerleri ile yayalardan ibâret 7.000 kişilik bir kuvveti metrise soktu. Bu faaliyetler sıra-sında düşmanın baskın yaptığı haberi üzerine köprü-yü geçmeğe çalışan askerlerden 2.000 kadarı boğuldu. Panîği bahane eden sadrâzamın, askere sert davran-ması üzüntü ve ümitsizlik yarattı. Bu arada Prens Eugène esas ordunun karşıya geçtiğini istihbar edince, henüz nehri geçmemiş olan birliklere taarruzla Os-manlı kuvvetlerini dağıttı. Sadrâzam bu sırada ya asker tarafından [bk. I A, mad. MEHMET PAŞA, ELMAS] veya muhtemelen düşman tarafından şehid edildi (Anonim, *Tevârih-i âl-i Osmân*, var. 142^a). Köprü-nün ortası parçalandığı için, karşıya geçme imkânı bulamayan asker, çarpışa çarpışa eridi (24 safer 1109=11 eylül 1697). Birçok ordu erkânı da şehit-ler arasında idi (bâzılarının yeniçeriler tarafından öldürüldüğü hk. bk. J. V. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1838, XII, 423). Kuşluk vakti başlayan savaş gün batışında bitmişti. Bu

feci manzarayı karşıdan seyreden pâdişâh herhangi bir taarruzdan korunmak için Temişvar'a müte-veccihen yola çıktı ve iki günde buraya vardı. Te-mişvar'ı asker bakımından takviye ve Belgrad muhâfızı Amca-zâde Hüseyin Paşa'yı sadârete tâ-yin ile Belgrad tarihiyle Edirne'ye avdet etti.

Zenta baskınında Türk ordusunun takriben sekizde biri olan 7-8.000 kişi kadar şehit verilmiştir (bu miktarın 30.000 olduğuna dair bk. Zinkeisen, *G O R*, 155; V. Hammer, *ayn. esr.*, göst. yer.) Bu baskında kaybedilen Türk kumandanları arasında şunları zikredebiliriz. Anadolu beylerbeyi Mısırlı-zâde İbrahim Paşa, Temişvar muhâfızı Koca Cafer Paşa, Yeniçeri ağası Mahmud Paşa, Adana vâlisi Fazlı Paşa, Rumeli beylerbeyi Küçük Cafer Paşa, Diyarbekir beylerbeyi İbrahim Paşa ile bâzı sancak beyleri ve mutasarrıflar (Raşid, *ayn. esr.*, 413 v.d.). Osmanlı ordusu bu muhârebeye 74 şâhi top, 3 çift darben ve 500'ü mütecâviz zahire arabasını düşmana terketmiştir (mühr-i hümayûnun da, zâyî olduğu bu muhârebeye Osmanlı kayıplarının teferruatı için bk. Zinkeisen, *G O R*, V, 155 v.d.; İ. H. Uzun-çarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, 582; Dimitrie Can-temir, *Historian of south east European and Oriental Civilizations*, "extracts from *The History of the Ottoman Empire*", Edited by Alexandru Dutu and Paul Cernovodeanu, Bucharest, 1973). Ancak Avus-turya ordusunun da uğradığı büyük zayıt Prens Eugène'e Osmanlı ordusunu tâkip imkânı verme-miştir.

Zenta mağlûbiyetinde kaynaklar bir kısım tümerâyı ve sadrâzamı ithamda müteffektirler. Ancak ağır toplarla mücehhez ordunun, zor ve tehlikeli yollarda zaman kaybetmesinde pâdişâhın da hissesi bulun-maktadır. Zîrâ seferin, ince donanmanın da iştirâkı ile Varadin'e yapılması düşünülmüş iken, pâdişâh, harp meclislerinde belli bir hedef tâyin edilememesine müdâhalede bulunmamıştı (Silâhdar Fındıklılı Meh-med Ağa, *ayn. esr.*, var. 268b-269^a). Su geçişlerinde ondan ziyâde köprü kurulması ile otağ-ı hümayûnun hareketi, askerinin yürüyüşünü dâima güçleştirmiş ve onları tâkatsiz bırakmıştı. Ayrıca, Zenta'da köprü-nün müdâfaası için metrislerin tahkiminde Segedin cihetine top konulmaması, tecrübeli bir kumandan olan Prens Eugène'e bir fırsat daha vermişti. Di-ğer taraftan 1683'ten beri devam eden savaşlar ve son yıllarda sık sık vuku bulan saltanat tebeddülleri mâlî müzâyakayı arttırmıştı. Bunun neticesinde Mustafa II.'nin cülûsundan beri asker tedârikinde büyük güçlükler çekilmekteydi. Devlet, vilâyet âyanlarından asker talep ettiği gibi, İstanbul ve Edirne bostancı ocaklarından da asker alınmasına karar vermişti (Anonim, *Tevârih-i âl-i Osmân*, var. 140b; Raşid, *ayn. esr.*, var. 413).

Zenta hezimetini, Viyana muhâsarasını tâkip eden yıllarda Osmanlı Devleti'ne karşı kurulmuş olan „mukaddes ittifak"ın başarısı kabul edilmiş ve

Avrupa'da büyük bir heyecan yaratmıştır. Avusturya, Lehistan, Venedik ve Rusya'nın açtığı dört cephe, Osmanlı orduları zaman zaman muvaffakiyetler kazanmış olmasına rağmen, toprak kayıplarının önüne geçememişti. Böylece artık kaybedilen toprakların kurtarılması ümidi kalmadığı gibi, mevcudu muhafaza endişesi de başlamıştı. Osmanlı idârecileri sulha meyletmış bulunuyorlardı. Diğer taraftan oldukça büyük kayıplara uğramış bulunan Avusturya da, sulh taraftarı idi [bk. *IA*, mad. KARLOFÇA]. Bu tarihten sonra h. 1109 senesi, Osmanlı vekayinâmecileri tarafından „Sente senesi” olarak anılmağa başlanmıştır.

Bibliyografya: Gy. Dudas, *A Zentai csata*, Babadka, 1885; J. Perneczky, *A Zentai hadjarat 1697*, Budapest, 1896; F. Ugrácz, *Zentai üthözek*, Szeged, 1816; Yenő Fábr, *Szenta a török uralom alatt*, Senta, 1967; *Feldzüge des Prinzen Eugen von Savoyen*, Herausgeg. von dem K. K. Kriegsarchiv I. serie II (*Feldzüge gegen die Türken 1697-1698*, bearbeitet von Angeli), Viena, 1876; Alexander Lernet-Holenia, *Prinz Eugen, Der Retter von Wien* (Hamburg/Wien), 1961; Max Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen. Vienna: Verlag für Geschichte und Politik*, 1963, I; Lavender Cassels, *The Struggle for the Ottoman Empire 1717-1740*, London, 1966; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, III, 480 v.d.; *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb, 1965, VII, 182; *Mala Enciklopedija Prosveta*, „Opsta enciklopedija” 3. baskı Beograd, 1978, mad. Senta; *EI*, mad. ZENTA.

(MÜCTEBA İLGÜREL.)

ZERENC. İran'ın şarkında Zereh (Hâmûn) gölüne dökülen Hilmend (Etymandros, Haetumat) nehrinin sağ kenarında Sistan bölgesinin Orta-çağlarda merkezi olan tarihi bir şehir dir. En eski devirlerde Hilmend nehrinin Hâmûn gölüne döküldüğü sāha Zaranka (değişik şekilleri Zaranga, Sarangae, Zarargiana) veya Drangiana diye biliniyordu. Ahamenilerden Darius'un Persepolis'teki muhtelif kitâbelerinde imparatorluğa tâbi memleketler arasında geçen bu isim, Herodot (III, 93, 117; VII, 67), Arrianos (III, 21²; 25⁸; VII, 6³), Charaxlı İsidoros (s. 17) ve Strabo (XI, 10¹)'da da memleket ve kavim adı olarak zikredilir. Avesta dilinde kelimenin başındaki „z”, harfinin (*zrayah-*), eski Farsça'da „d”, (*darayah-*) şeklini aldığı ve „deniz, büyük göl, büyük nehir”, mânalarına geldiği, kat'iyetle olmasa da pek çok kimse tarafından ifâde edilmiş (Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*, mad. *Drangai*; Bartholomae, *Altiranische Wörterbuch*, mad. *zranha*; *IA*, mad. SİSTAN) olan bu memleket, Zerdüştükte mühim bir mevkî işgal ettiği gibi, eski İran'ın destânî kahramanlarından Rüstern'in vatanı olarak da şöhret kazanmıştır.

İsim, daha sonraları islâmî devirlerde de şehir adı olarak devam etti. Şehrin adı ve müessesinin, Rüstern'in babası Zâl ile alakalı olduğuna dair bir rivâyet mevcuttur. Buna göre, Zâl'in saçının sarı olması ve Sistan halkının kendisine *Zerûreng* demelerinden dolayı, şehre de bu ad verilmiş, zamanla iki harfin telâffuzdan kalkması ile Zereng şeklini almış (*Târih-i Sîstân*, nşr. Meliku's-Suârâ-yı Bahâr, s. 22 v.d.; Melik Şah Huseyn-i Sîstânî, *İhyâ al-mülûk*, nşr. Menuçehr Sutudeh, s. 17), Arapça'da ise, Zerenc olmuştur.

Arap coğrafya eserlerinden bâzılarında (msl. bk. İştahîrî, s. 242; İbn Havkâl, s. 417), harâheleri milâdî X. asırda bile görülebilen Sistan'ın islâmî yetten evvelki devirlerde mühim şehirlerinden olup, Sistan'dan Kirman'a giderken üç menzil mesâfedeki Râm Şahrîstan şehrinin, vaktiyle kenarından akan Hilmend nehrinin yatağını değiştirip, eskisini besleyemez hâle gelmesinden dolayı ahâlisinin burayı terk ederek, Zerenc'i te'sis ettikleri kaydedilmektedir.

Zerenc, Sâsânîler devrinde büyük bir şehir idi. Halife Ömer zamanında, Sâsânî imparatorluğuna ağır darbeler indirilip, Nihâvend savaşında (642) Yazdigird III. ağır bir mağlûbiyete uğratıldıktan sonra, Araplar İran'ı istilâya girişmişler ve 23 (643/644)'te Âşim b. Âmr'u ile Abd Allah b. Amir idâresindeki bir Arap ordusu, Sistan'a gelerek Zerenc'i kuşatmıştır (Tabari, I, 2705; İbn al-Aşir, Beyrut, 1965, III, 44). Harac ödemek şartı ile varılan anlaşmayı müteakıf, 30 (650/651)'da Abd Allah b. Âmir, al-Rabî' b. Ziyâd al-Hârişî'yi Sistan bölgesine gönderdi. al-Rabî', Kirman'dan hareket ederek çölü aşmak sûretiyle Sistan'a gelmiş, Zâlik ve Karkûya gibi kasabaları ele geçirip, bâzı fetihlerde bulunduktan sonra, Zerenc'i de muhâsara etmişti. Ahâlisi müslümanlara kârı savaşmakla berâber, şehrin merzubânı Aperviz, amân dilemek zorunda kalmış, islâm halifesine senelik 1.000.000 dirhem harac ödemek ve 1.000 köle göndermek şartı ile muâhede imzalanmıştı (Balâzürî, s. 392; *Târih-i Sîstân*, s. 82; İbn al-Aşir, III, 128). al-Rabî', Zerenc'de iki buçuk yıl kaldıktan sonra, yerine başkasını bırakarak ayrılmış, ancak ahâlinin yeni vâliyi şehirden çıkarmaları üzerine, Basra vâlisi İbn Âmir, Abd al-Rahmân b. Samura'ya Sistan'a göndermişti. Abd al-Rahmân, Zerenc'e gelerek merzubânını kendi bayram günlerinde ele geçirmiş ve onunla daha önceki muâhedenin iki misli şartları hâvi yeni bir muâhede imzalamıştı (göst. yer.). Abd al-Rahmân, Zerenc ile Kandehâr arasındaki sâhaları ele geçirdiği gibi Ruhhac ile Dâvar arasındaki bölgeleri de hükmü altına aldı. Ancak bundan sonra başlayan Halife Ali ile Muâviye arasındaki mücadele şarkta da te'sirini gösterdi ve Zâbulistan'daki dağlı kabilelerin ayaklanmalarına imkân verdi. Halife Ali'nin öldürülmesini (661)

fırsat bilen Sistan şahları tekrar harekete geçerek, Arapları uğraştırmaya başladılar ise de, Muâviye'nin iktidârı ele alması üzerine Sistan'a ikinci defa gönderilen Abd al-Rahmân b. Samura vâsıtası ile bölgede sükûn yeniden te'sis edildiği gibi, o, fetihlerini Kâbil'e kadar uzattı (Balâzürî, s. 396; İbn al-Aşir, III, 436). Ziyâd b. Abîhi'nin Muâviye tarafından Basra vâililiğine tâyni ve onun da Abd al-Rahmân gibi kudretli bir vâliyi Sistan'dan almasından sonra, bölgede karışıklıklar yeniden başladı. Üstelik az sonra buna Araplar arasındaki mücadeleler de eklendi. Ordu kumandanları eski âdete uyularak fethettikleri bölgenin idâresi ile taltif olunuyorlardı. Bundan dolayı kabileler arasında diğerinden daha önce yerleşmek maksadı ile fetih rekâbeti de vardı. İşte şimdi şarkta fetihlere iştirak eden Kays'lılar, Bakr'liler ve Tamîm'liler arasında ilk fetihlere âit olan hak dolayısı ile mücadeleler başlamış, bilhassa Yazid I.'in ölümünden sonra, bu kabile düşmanlıkları daha da artmıştı. Bundan istifade ile Zunbil (veya Rutbil) unvânını taşıyan Kâbil şahı ayaklanarak, Zerenc'de oturan Sistan vâlisi Yazid b. Ziyâd'ı mağlûb, kardeşi Abû Ubayda'ya de esir etti. Bunun üzerine Yazid'in yerine Huza'a'dan Talha al-Talâhat tâyn edildi. Talha, Zunbil ile sulh aktedip, fidye vermek sûretiyle Abû Ubayda'ya kurtardı (61=690). Fakat az sonra Talha ölüp, yerine bıraktığı Bakr boyundan olan kimseye Tamîm'liler itâat etmeyince, Araplar arasında mücadeleler başlamış, bunun üzerine Zunbil tekrar harekete geçmişti (Balâzürî, s. 397; İbn al-Aşir, IV, 97 v.d.). Araplar bu isyanı bastırmakla birlikte, şarktaki ayaklanmaların bir türlü sonu gelmedi ve Zunbiller, Emevîlerin son zamanlarında, vermekle mükellef oldukları haracı da göndermez oldular.

Abbâsîler zamanında da vaziyet pek değişmedi. al-Manşûr, halife olduktan sonra Ma'n b. Za'ida'ya Sistan vâililiğine tâyn etti (151=768). O, Zunbil'e mektup göndererek, vaktiyle Haccâc zamanındaki muâhede şartlarına göre ödenmesi icâb eden haracı yeniden talep etmiş, Zunbil de, develer, Türk çadırları, köleler ve yiyecek maddeleri göndermişti. Buna rağmen Ma'n bir bahane bularak Zunbil'in memleketine hücum ile büyük tahribatta bulunmuş ve pek çok insan öldürmüştü (Balâzürî, s. 401; İbn al-Aşir, V, 606; *Târih-i Sîstân*, s. 143 v.d.).

al-Ma'mun zamanında şarkta Hâricî ayaklanmalarının büyümesi üzerine, kendisi de aslen Horasanlı olan Tahir b. al-Husayn, Horasan vâililiğine tâyn edilmiş (206=821), lâkin onun ertesi sene ölüp, yerine oğullarından Talha tâyn edilmekle Horasan'da Abbâsîler'e tâbi irsî bir hânedan ortaya çıkmış, Sistan'ın kaderi de tamamen Horasan'a bağlanmıştı. Tâhirîler zamanında Sistan pek çok Hâricî ayaklanmasına sahne oldu. Bun-

lardan bilhassa Hamza b. Abd Allah'ın isyanı Abbâsîleri epeyce meşgul etmiş, Zerenc'i ele geçiren Hamza, buradaki vâlileri kovduğu gibi, Abbâsîler adına vergi toplamayı da yasaklamıştı (*Târih-i Sîstân*, s. 156 v.d.). Uzun mücadelelerden sonra (795-828) Hamza'nın ölümüne rağmen, devlet merkezine ve ana yollara uzak bulunan Sistan, Hâricîler için dâima emin bir yer olarak kaldı.

Uzun zaman devam eden Hâricî isyanları yanında, 220 (835) senesinde, bölgeyi sulayan ve Zerenc'in de kenarından geçen Helمند nehrinin bir sene müddetle kuruması pek çok insanın ölümüne yol açmıştı (*Târih-i Sîstân*, s. 186). Önce kuraklık ve ardından 227 (841/842)'deki soğuk, ağaçları da kurutmuştu (*ayn. esr.*, s. 190). Ancak az sonra vâli olarak Zerenc'e gelen İbrâhim al-Kavsi'nin, burada arâzi satın alıp, şehirde imar faaliyetlerinde bulunarak, mezheb ve kabile farkı gözetmeyip, âdil davranması ile sükûn iade edilmiş oldu (*ayn. esr.*, s. 197).

Bizzat Sistanlı olup, Zerenc'e bir fersah mesâfedeki Kârîn (veya Karneyn)'de doğan, bakırcılık ile meşgul iken, ayyârlığa başlayıp, zamanla Sistan'ı ele geçiren Ya'kûb b. al-Lays'in te'sis ettiği Saffârîler hânedânı zamanında, şehir her bakımdan büyük bir gelişme gösterdi. Milâdî IX. asırda şehrin çevresi 4 mil olarak kaydedilmektedir (G. Le Strange, *The Lands...*, s. 335). X. asırda İştahîrî (s. 239 v.d.) ve İbn Havkâl (s. 414 v.d.) tarafından nakledilen daha mufassal mâlûmâta sâhibiz. O zamanda artık şehir kalabalık bir nüfûsa sâhip olduğu gibi, iyi tahkim edilmişti. Şehrîstan (iç kale) ve rabaz (varoş)'ı mevcut olup, her ikisi de surlarla çevrili bulunuyordu. Şehrîstan'ın, birbirine çok az mesâfede olup, Fars'a açılan Babu'l-Cadid ve Babu'l-Afîk Horasan'a açılan Karkûya, Bust'a doğru açılan Nişak ve en ma'mur olup, pazarların içinden geçerek cenûba doğru bahçeler ve köylere doğru uzanan yol üzerinde Ta'am adlarında, hepsi de demirden mâmul beş kapısı mevcuttu. Rabaz'da ise, onüç kapı bulunuyordu.

Şehirdeki binalar balçıktandı. iklimi rutûbetli olması dolayısıyla, ağaç malzemenin çürümeye tehlikesi bulunduğundan balçık tercih edilmişti. Mescidü'l-Câmi (Ulu Câmi), şehir içinde Fars kapısı yakınlarında inşa edilmiş, hapishâne de ona bitiştilmişti. Hükûmet konağı (Dârül-imâre) da eskiden hapishâne ile bitişik ve Mescidü'l-Câmi'nin arkasında iken, daha sonraları şehir hâricine Ta'am ve Fars kapıları arasında bir yere nakledilmişti. Yine bu iki kapı arasında Saffârîlerden, biri Ya'kûb ve ötekisi kardeşi Âmr b. al-Lays'e âit olmak üzere iki konak vardı; bunlardan Ya'kûb tarafından inşa ettirileni hükûmet konağı olarak kullanılmıştır. Karkûya ile Nişak kapıları arasında yer alan ve Âmr tarafından yaptırılan, onun hazinelerinin saklandığı Erk de şehir dâhilinde idi. Oldukça

mâmur bulunan iç şehrin pazarları Mescidü'l-Câmi'nin etrafını tamamen çevirmiş olduğu gibi, Rabaz'da da mâmur pazarları vardı. 'Amr tarafından ayrıca bir pazar inşâ ettirilmiş olup, günde 1.000 dirhem geliri olan bu pazarın kazancı Mescidü'l-Câmi, Bimâristân ve Kâ'be'ye vakfedilmişti. İç şehrin Fars kapısından Rabaz'ın Minâ kapısına kadar takriben yarım fersah mesâfe ile birbirine bitişik dükkânlardan ibâret başka bir pazar yeri vardı.

Şehirde su oldukça boldu. Bu su iç şehre Afiş, Cadid ve Ta'am kapılarından giriyordu. Bu üç kapıdan giren su, bir değirmeni döndürecek miktarda idi. Mescidü'l-Câmi'nin yakınında iki büyük su havuzu bulunuyor, burada biriken su yer altından döşenen künklerle evlere dağılıyordu. Bundan dolayı bütün evlerde akarsu ve bahçe mevcuttu.

Bölge arâzisi düzlük olup, hurma ağaçları vardı. Umûmiyetle kışın kar yağmamakla beraber, 440 (1048/1049)'ta yağan kar hurma ağaçlarını kurutmuştu (*Târih-i Sîstân*, s. 360). Devamlı esen bir rüzgârı dolayısıyla da XIX. ve XX. asırdaki seyyahların da gördüğü yel değirmenleri inşâ edilmişti. Lâkin kumları sürükleyen rüzgâr yerleşme yerleri ve bilhassa ekili arâzi için büyük bir tehlike teşkil ediyordu. Bunu bertaraf etmek için ahâlinin başvurduğu çâreler, kaynaklarda etraflıca anlatılır.

Zerenc, 2 zilhicce 298 (1 ağustos 911)'de Sâmânî kumandanlarından Husayn b. 'Alî tarafından işgal edildi. Ancak ahâlî iki sene kadar sonra Hâricîlerden Mavlâ al-Sandalî diye tanınan Muhammed b. Hurmuz'un idâresinde Saffârîler adına isyan ile Sâmânîleri şehirden çıkardılar ise de (*Târih-i Sîstân*, s. 298; İbn al-Aşîr, VIII, 70), az sonra Sâmânî hâkimiyeti yeniden teessüs etti. Safer 393 (kânun I. 1002)'te Gazneliler adına hutbe okunması ile şehirde Türk hâkimiyeti de başlamış oldu. Selçuklu hâkimiyeti ise, Ertaş'ın gelerek, Musa Beygu adına hutbe okutması ile, rebûlâhür 432 (kânun I. 1040)'de başladı (*ayn. esr.*, s. 366). Moğul istilâsı esnâsında Hârezmşâhlar ordusunda Sistanlıların da yer almasına rağmen, memleketleri Moğul tahribâtından kurtulamamıştı. 619 (1222)'da Sistan'da ilk defa görülen Moğullar (Cüzcânî *Tabakât-ı Nâsirî*, nşr. Abdulhay Habibi, Kâbil 1343, II, 128), müteakiben 625 (1227/1228), 630 (1232/1233) ve 632 (1234/1235)'de de bölgeye gelip, Zerenc'de büyük tahribatta bulundular (B. Finster, *Sîstân zur Zeit timuridischer Herrschaft*, AMINF, 1976, IX, 208). Bu tahribattan sonra Saffârîlerden Naşr al-Dîn, 659 (1261)'da Hülagu'nun nezdine giderek, ondan Sistan hâkimliğini te'min ile, senelerdenberi harab bir halde bulunan Zerenc kalası ve surlarını tâmir ettirdiği gibi (*Târih-i Sîstân*, s. 400; *İhyâ al-mulûk* s. 79), şehir (*Dârü'l-mülk*)'de medreseler, câmiler, pazarlar, hamam ve diğer hayır eserleri inşâ edildi (*İhyâ al-mulûk* s. 82). Moğul tahribâtının izleri kısa zamanda

giderilmiş olmalı ki, Hamd Allah Muştavî, Zerenc'in sulak, bağlık-bahçelik, meyvesi bol bir şehir olduğunu kaydeder (*Nuzhat al-kulûb*, nşr. M. Dabir Siyâkî, s. 174).

İlhanlı Devleti'nin parçalanmasından sonra, esâsen mevcûdiyetlerini dâima muhâfaza etmiş bulunan Sistan'ın mahallî hâkimleri, tekrar sahneye çıkmışlar ve kendi aralarında mücadeleye girişmişlerdi. İşte bu mücadeleler esnâsında Timur, ilk defa olarak Sistan'da görünüp (765=1363/1364), Sistan şahlarından 'İzz al-Dîn'e yardımda bulundu. Ancak bundan 20 sene sonra Sistan, bizzat Timur tarafından istilâ edildi. 1381'de Horasan'ı ele geçiren Timur, 1383 senesinde Sistan'a gelerek Zerenc'i muhâsara etti. Bu kuşatmanın gittikçe uzaması üzerine, ulemânın araya girmesi ile Malik Kuşb al-Dîn teslim oldu ise de, Timur onu tevkif ettirdiği gibi, işgal edilen şehri tahrip ve ahâlisini katletti (*İhyâ al-mulûk* s. 104; Şâmî, s. 91 v.d.; Yazdî, I, 368 v.d.). Ovayı sulayan Bend-i Rüstem de yıkıldı. Timur'un ayrılmasından bir sene sonra, Şah Giyâş al-Dîn, Timur'dan habersiz İsfizâr'dan gelip, etrafa dağılmış bulunan şehir ahâlisini toplayarak, Zerenc'i imâra çalıştı ise de, Timur'un buraya ordu göndermesi üzerine kaçmak zorunda kaldı (*İhyâ al-mulûk*, s. 105). 788 (1386)'de Timur, Sistan hâkimliğini Şahşahân'a verdi ve o da Zerenc'i yeniden ihyâ ve inşâyâ başlayıp, tahrip edilen bendleri de tâmir ettirdi (*ayn. esr.*, s. 106).

Timur'un ölümünden sonra imparatorluğu dâhilinde zuhur eden karışıklıklar ve mirzâlar arasındaki mücadelelerden istifâdeye kalkışan Sistan şahları, istiklâl sevdasına kapıldıkları gibi, kendilerine ilticâ eden Timur'un torunu Ebû Bekr'i de saklamışlardı. Ancak onların bu gibi hareketleri, 800 (1397/1398)'den beri Horasan ve Sistan hâkimisi bulunan Timur'un oğlu Şâhruh'un Sistan şahları üzerine yürütmesine sebep oldu (811=1408/1409). Şâhruh, Farah, Dâvar, Ok ve Lâş gibi kaleleri fethettikten sonra Zerenc'e geldi. Muhâsaranın uzaması üzerine Sistan asıllı olup, Şâhruh'un hizmetinde bulunan Mir Şâkî, şehrin teslim olması için bölgenin tahrib, Hilmend nehri üzerindeki su bendlerinin de, yıkılmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Hâyank bendi ve daha bazı bendler tahrip edilip, Hilmend nehrinin şark yakası sular altında kaldı (*ayn. esr.*, s. 113 v.d.). Su baskınından dolayı şehre üç ay müddetle ancak kayıklarla gidilip gelinebildi. Buna rağmen Şâhruh bölgeyi yine eski sâhiblerine bıraktı ve bunlardan Şah 'Alî, 822 (1419)'de Zerenc'i tekrar imâra başlayarak, bir medrese inşâ ettirip, kanallar açtırdı (*ayn. esr.*, s. 122). Lâkin kumların tehdidi yüzünden o, Hilmend nehrinin kenârında Bark denilen mevkiide 826 (1423)'da yeni bir şehir te'sis ederek, Tebriz'den ustalar ve bir miktar malzeme getirtmek sûretiyle devlethâne, câmi, medreseler, han-kâhlar, kervan-

saray, pazar, hamam ve sair binâlar inşâsına girişti (*ayn. esr.*, s. 123, 126).

Timur'lu hükümdârı Şâhruh'un ölümünden sonra (1477), Sistan şahları vergi ödemeyip, istiklâl sevdasına kapılınca, Ebû'l-Kâsım Babür, 859 (1455)'da beylerinden Halîl Hindûke'yi göndererek, burayı bir kere daha tahrip ettirdi (İsfizârî, *Ravzat al-cannât*, I, 330; II, 180; B. Finster, *ayn. esr.*, s. 213). XVI. asırda şehir bir ara Özbekler'in tasarrufuna geçmiş ise de (*İhyâ al-mulûk* s. 142), az sonra başlayan Safevî hâkimiyeti uzun müddet devam etti. Safevîler devrinde Hilmend nehrinin kenârındaki eski meskûn mahallerin imârı ve yeni kalelerin inşâsından söz edilmekte (*ayn. esr.*, s. 154 v.d.) ise de, şehir, zamanla adı bile unutulmak üzere ortadan kalktı. Harâbelerinin Nâd-'Alî ile Zâhidân'ın Cihânâbâd ve Şehristan kasabaları arasında olduğu ifade edilmektedir (G. Le Strange, *The Lands...*, s. 335; Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*, mad. *Drangai*; Barthold, *Tezkire-i Coğrafiya-yi Tarih-i İran*, s. 120).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. EI, mad. ZARANDJ; IA, mad. SİSTAN ve G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (s. 335,1 ve 338,1) gibi eserlerde esas kaynaklardan başka, bazı seyahatnâmelerin adları da verilmiştir. Bunların hâricinde ayrıca bk. G. P. Tate, *Seistan. A memoir on the History, Topography, Ruins and People* (Kalküta, 1910-1912); C. E. Bosworth, *Sistan under the Arabs, from the Islamic conquest to the rise of the Saffarids* (30-250/651-864), Roma 1968.

(İSMAIL AKA.)

ZERNÜCİ. AL-ZARNÜCİ, BURHÂN AL-DİN, Arap filozofu olup, künyesi bilinmemektedir. Yaşadığı zaman ise, ancak takribi olarak tâyin edilebilmektedir. Ahlward Berlin Kataloğu (nr. III)'nda kayıtlı Maḥmūd b. Sulaymân al-Kaffavî (ölm. 990=1562)'nin *A'lâm al-Ahyâr min Fuḥahâ mazhab al-Nu'mân al-Muhtâr*'ında al-Zarnüci'yi, Hanefîlerin 21. tabakasında göstermekte, buna göre yaşadığı zamanı 620 (1223) olarak tahmin etmektedir. Bu tahmine, Eduard van Dyck'in "*İktifâ al-Ḳanâ bi-mâ huva maḥbû*" (Kahire, 1896, s. 190)'da, Kâtip Çelebî (nr. 3134)'ye uygun olarak bu filozofu, *Hidâya fi furû al-Fikḥ* müellifi Burhân al-Dîn 'Alî b. Abî Bakr al-Fargâni al-Marghinâni [b. bk.]'nin talebesi olarak kaydetmesi de buna uygun düşmektedir. al-Marghinâni, 593 (1197)'te vefat etti. al-Zarnüci, onu gerçekten *Ta'lim al-muta'allim* adlı eserinde birkaç defa zikretmekte ve hayır dua ile anmaktadır. Ayrıca bu eserde, zikredilmiş olup, yaşadıkları tarihler tâyin edilebilen selâhiyetli kişiler de Ahlward'ın tahminini te'yid etmektedirler. Böylece al-Zarnüci, 592 (1196)'de vefat eden Fahr al-İslâm al-Hasan b. Maṣṣūr al-

Fargâni Kâzihân [bk. mad. KADİ HAN FAH-REDDİN]'i kendi hocası olarak zikreder. Başka bir yerde Şayḥ Zâhir al-Dîn al-Hasan b. 'Alî al-Marghinâni'nin, onun önünde şiirler okuduğunu bildirir. Brockelmann (*GAL*, I, 379) herhalde onu çok daha sonra göstermektedir. Zîrâ onun babası 506 (1112) senesinde vefat etmişti ve yukarıda zikredilen Kâzihân, onun talebesi idi (yk. bk.: cild, III, 304, nr. 11). Ayrıca o, al-Şayḥ Fahr al-Dîn al-Kâşânî'den bir hikâye dinlediğini ileri sürmektedir. Hiç şüphesiz bununla Abû Bakr Maṣ'ūd b. Ahmed kasdedilmiştir. Nihâyet o (*GAL*, I, 429'a göre), 560 (1165)'larda yaşayan Rukn al-Dîn Muhammed b. 'Alî Bakr al-İmâm Hâhar-zâda kendisine bir şey naklettiğini yazar. Bütün bu tarihler gözönünde tutulursa, müellifin yaşadığı zamanın, Ahlward'ın verdiği tarihten biraz daha önceye, eserinin telif tarihi de her halde 593'ten sonraya alınabilir.

al-Zarnüci'nin bize intikal eden, bilinen tek eseri *Ta'lim al-muta'allim Tarih al-Ta'allum*'u olup, talebeye, ilim adamlarının ahlâkî davranışlarını öğreten küçük bir rehberdir. Tabii olarak kitabın bütünü, hemen hemen sâdece eskiden yaşamış kimselerin vecizeleri ihtivâ etmekte olup, bunlar ustalıklı bir şekilde seçilmiş ve hoş gi-decek tarzda sunulmuştur. Bu sebepten de eser çok yayılmıştır. Bu eserin muhtasar olması onun çok yayılmış olmasından ileri gelir (tafsilat için bk. *GAL*, I, 462). Mevzu her hangi belli bir mezheple hemen hemen hiç ilgili olmadığı halde, müellifin hicrî birinci asra âit olanlar dışında zikrettiği kişilerin hepsinin istisnâsız Hanefî olmaları dikkat çekicidir. Bu kitabın İbn İsmâ'il tarafından yapılan şerhi 1311'de Kahire'de basılmıştır.

Bibliyografya: Metin içinde zikredilmiştir. (M. PLESSNER.)

ZERRÊ. AL-ZARRA, *Zarr* kelimesinin müfredi olan *zerre*, saçmak, yaymak, dağıtmak mânâsına gelmekle beraber, daha ziyade, çok küçük ve son derece ufak bir nesneyi ifade için kullanılır. Nitekim yüz adedi bir arpa ağırlığında olan ve çabucak etrafa dağılıp yayılan çok küçük karıncalara ve havada uçan toz habbeciklerine *zerre* denilir (Bk. *Kâmûs trc.*, II, 342). *Kur'ân*'da altı âyette zikredilen *zerre* kelimesi Allah'ın sıfatlarının kemâlini ifade eder. Nitekim "Allah şüphesiz zerre kadar zulmetmez, zerre kadar iyilik olsa, onu kat kat artırır ve yapana büyük ecir verir." (IV, 140) âyetiyle Allah'ın adalet sıfatının ne kadar kâmil olduğu anlatılmakta "... yerde ve gökte hiç bir *zerre* Rabbinden gizli değildir. Bundan daha küçüğü veya daha büyüğü şüphesiz apaçık Kitab'tadır.", (X, 61) ve "... Gözlerde ve yerde zerre kadar olanlar bile onun ilminin dışında değildir. Bundan daha küçüğü

ve daha büyük (hiçbir şey) müstesnâ olmamak üzere muhakkak apaçık bir Kitab (Levh-i mahfuz) 'tadır., (XXXIV, 3), âyetleriyle de Allah'ın ilmiyle var olan her şeyi mükemmel bir şekilde ihâta ettiği ifade edilmektedir. "Ey Muhammed! De ki, Allah'ı bırakıp da göklerde ve yerde zerre kadar bir şeye sâhip olmadığı, her ikisinde de bir ortaklığı bulunmadığı ve hiçbirisi Allah'a yardımcı olmadığı halde tanı olduklarını ileri sürdüklerinizi yardıma çağırırsanız" (XXXIV, 22), âyetiyle ise, Allah'ın kudret ve azameti karşısında her varlığın ne kadar âciz olduğu zerre kelimesiyle anlatılmaktadır. "Kim zerre kadar iyilik yapmışsa, onun sevabını görecektir. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa, onun cezasını görecektir" (IXC, 7-8), âyetlerinde de ilâhi adaletin ne derece hassas olduğu, en basit bir şeyin veya olayın karşılıksız kalmayacağı gerçeği yine zerre tâbirıyla anlatılmaktadır.

Felsefe istilâhı olarak zerre'nin en doğru karşılığı atom kelimesidir. Fakat, islâm tarihindeki tercümeler döneminde atomu ifade etmek üzere zerre yerine, tek cevher mânâsında "al-Cavhar al-Fard", ve bu tâbirin izahı mâhiyetinde, bölünmeyen parça mânâsına gelmek üzere "al-Cuz 'allazi lâyata Cazzâ", târihi benimsenmiş ve o tarihlerden beri de, felsefe ve kelâm eserlerinde atom kelimesi dâima bu tâbirlerle ifade edilmiştir.

Bilindiği gibi, varlığın atomlardan meydana geldiği fikri, ilk defa Levkippus ve Demokritos gibi antik Yunan filozoflarınca ortaya atılmış; Yunan felsefe ve ilminin Arapça'ya tercüme edilmesiyle de müslümanlar bu gibi fikirlerle tanışarak kendi kültür dünyalarında bunların tartışmasını yapmışlardır. Nitekim Aristocu geleneğe bağlı olan islâm Meşâîleri ile İshrâkî filozoflar bu görüşe şiddetle karşı çıktılar. Fakat, tabiat felsefesinin islâm dünyasındaki kurucusu sayılan Abû Bakr al-Râzî (ölm. 313=925) atomizmi benimsedi. Onun felsefi sisteminde, beş ezeli prensipten biri olan "heyûlâ", varlığın yapı taşları mesâbesindeki atomlardan ibârettir. Dolayısıyla dört unsur (toprak, su, hava, ateş), atomların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Maddenin ezeliyetine ve âlemin kademi fikrine dayanan bu görüş, islâmdaki yoktan yaratma akidesiyle bağdaşmadığı için islâm dünyasında gelenek kuramamıştır.

Diğer taraftan gerek Ehl-i sünnet, gerek mu'tezile kelâmcıları (İbrâhîm al-Nazzâm hâriç), âlemin atomlardan meydana geldiği fikrini, fizikten metafiziğe geçmek için, başka bir ifadeyle Allah'ın varlığını ve âlemin yaratılmış olduğunu isbat etmek üzere kullandılar. Kelâmcılar atomizmi kabûl etmekle, zarfî olarak boşluk (halâ) fikrini de kabûle mecbur olmuşlardır. Çünkü madde (cisim) Cavhar-i fard'lerden meydana geldiğine göre, bunların maddeyi meydana getirmek üzere hareket etmeleri için bir boş mekânın (halâ) bu-

lunması zarûreti vardır. Kelâmcılar bu konudaki görüşlerini şuna istinad ettiriyorlardı. Madde, hareket eden atomların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Hareket eden şey, değişikliğe uğrar; değişikliğe uğrayan bir şey hâdis ("sonradan yaratılmış,,) 'tir, hâdim olamaz, öyleyse atomlar da sonradan yaratılmıştır. Bu istidlâlin mantikî neticesi olarak da her yaratılmış olanın bir yaratıcısı vardır. Sebepler zinciri sonsuza kadar sürüp gidemeyeceğine göre, bir ilk yaratıcıda son bulması gerekir. İşte bu ilk yaratıcı Allah'tır.

Görüldüğü gibi atomcu Yunan filozoflarıyla islâm kelâmcılarının atomculuğu, gaye itibarıyla birbirinden çok farklıdır. Kelâmcılara göre, Allah'tan başka herşeyin varlığı ârizî ve hâdis 'tir; her yönüyle madde, bütün zerreleriyle âlem, ilâhî kudretin bir eseridir. Halbuki Yunan atomculuğunda madde ve hareket ezeldir.

Bibliyografya: al-Aş'arî, *Maqâlât al-İslâmiyyîn* (Kahire, 1950), I-II; Taftâzânî, *Şarh al-Ahkâ'id* (İstanbul, 1304); De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Y. Kutluay), Ankara, 1960; M. Şemseddin, *Mütekelîmîn ve Atom Nazariyesi*, *Dârul-funûn İlahiyât fakültesi mecmuası*, İstanbul, 1925, sayı I, s. 58-119. (MAHMUD KAYA.)

ZER MAHBÛB. [Bk. ZER-İ MAHBÛB.]

ZER-İ MAHBÛB. Bir nevî Osmanlı sikkesi olup, "sevilen altın,, mânâsına gelir. Mustafa II. (1106-1115=1695-1703) zamanında çıkarılmıştır. Aslında bu ad, Mısır'da basılan şerifi altınına sonradan verilmiştir. Şöyleki: İstanbul ve Kahire'de basılan şerifi altınları arasında vezin ve ayar bakımından büyük bir fark olduğu halde, her ikisinin râyicileri eşit idi. İstanbul altınlarını tüccar ve sarraflar toplayarak Mısır ve başka yerlere götürüp, aralarındaki ayar farklarından istifade ediyorlardı. Bu durum, tedâvüldeki ayar yüksek olan İstanbul altınlarının piyasada azalmasına, değeri düşük Mısır altınlarının çoğalmasına yol açmıştır. Bunu önlemek gayesiyle, 26 ramazan 1108 (1696)'de 23 ve milyem hesabı ile binde 970 ayarında ve 300 akçeye râyîç olmak üzere, *Cedid Eşrefî* altınları çıkarıldı. Bu altınların ön yüzünde: سلطان البرين و خاقان البحرين ابن السلطان Arka yüzünde: محمد خان المظفر دائماً tuğrası, bunun altında da, ١١٠٦ سنة في قسطنطينة ya-zısı okunmaktadır.

Bu zamana gelinceye kadar, pâdişâhın tuğrası yalnız gümüş sikkeler üzerine hakkedilirken, bundan böyle altın meskûkâta da basıldığı görüldü. Buna *yeni tuğralı*, *Cedid eşrefî* ve halk arasında *tuğralı* altın da denilmiştir. İzmir ve Edirne'de bu yeni sikkeleri basmak için darphâneler kuruldu. Vergi tahsilâtı da, bu yeni basılan altınlarla yapılacaktı. Adı geçen bu yeni altınlar, Mısır'da basılınca, *eşrefî* adı yerine, *zer-i mahbûb* adını aldılar.

Ahmed III. saltanatında (1115-1143=1703-1730), 1128 (1715)'de İstanbul'da yarım miskal, yani 12 krat (2,60 gr.) ağırlığında ve eski yaldız altınlarından daha hâlis 24 (milyem hesabı ile binde 1.000) ayarında ve 18 mm. çapında altın sikke basıldı. Buna da *İstanbul zer-i mahbûb* u denildi. Bunların *eşrefî* altınlarından tek farkı, arka yüzündeki darp yerinin "Kostantiniye,, değil, "İslâmbol,, yazılı olması idi. Yabancı tarihçiler ve bu arada M. Belin İstanbul'da, ilk *zer-i mahbûb* 'ların, 1145 (1732) yılında Hekim-oğlu Ali Paşa'nın sadâreti zamanında çıkarıldığını ileri sürüyorlarsa da, bu rivâyetin yanlış olduğu, elimizde bulunan sikkelerle sâbittir. Bu devirde çıkarılan *zer-i mahbûb* 'ların yarımlikları da vardır.

Mahmud I. zamanında (1143-1168=1730-1754) basılan *zer-i mahbûb* 'lar, şekil ve vezin bakımından evvelki pâdişâhların sikkelerine benzerse de, ayarları binde 952'ye indirilmişti. 1148 (1735) senesinde, bâzı sikkelerin râyici az olduğundan, şikâyet üzerine, hükûmet tarafından adı geçen *zer-i mahbûb* 'ların altın değerine yapım masrafı eklenerek 110 para değer biçildi.

Osman III. (1168-1171=1754-1757) devrinde basılan *zer-i mahbûb* 'lar vezin ve ayar bakımından Mahmud I. zamanında basılanların aynıdır.

Mustafa III. zamanında (1171-1187=1757-1774) *zer-i mahbûb* 'un vezin ve şekli eskisi gibi ise de, ayarları 906'ya indirilmiştir. Zamanımızda bu altına *Sultan Mustafa* altını denilmektedir. 1184 (1770)'e kadar *zer-i mahbûb* 110 paraya, yani 330 akçeye ve fındık altınları da eski fiatına, bir aralık 5 para zammı ile 155 paraya, muâmele görmekte idi. Altın sikkeler yavaş yavaş piyasadan çekildi. Bu yüzden halkın alış veriş beyaz akçeye kaldığı için, her şeyin fiyatı yükseldi. Bunun üzerine altının fiyatına zam yapıldı ve 110 paraya geçen *zer-i mahbûb* 120 paraya, 155'e muâmele görmekte olan fındık altını ise, 160 paraya yükseltildi (Vâsîf, *Maâsin al-âsâr ve Haqqâ'ik al-ahbâr*, İstanbul, 1219, II, 143; Hasan Ferid, *Naqd ve i'tibar-i mâlî*, I, *Meskûkât*, İstanbul, 1330, s. 208). Yine Mustafa III. zamanında, Mısır'da basılan *zer-i mahbûb* 'un bir kısmında: سلطان البرين yerine ضارب النضر ve arka yüzüne, tuğra yerine sultanın adı düz ibâre ile yazılmıştır. Yine bu devirde, ilk defa, Tunus'da değişik süslü *zer-i mahbûb* basıldığı görüldü.

Abdülhamid I. zamanında (1187-1203=1774-1789) basılan *zer-i mahbûb* 'lar, şekil, vezin ve ayar bakımından Sultan Mustafa zamanındakilerin aynıdır. Bu devirde altın sikkelerin ayarlarının eskilerinden daha aşağı olmasına dikkat edilmiş olup, râyicileri hayli yüksektir. İstanbul *zer-i mahbûb* 'larının ayarı 21 (milyem hesabı ile binde 906) 'dır. İstanbul *zer-i mahbûb* 'unun evvelce râyici 120 para iken, bu defa 140 paraya, Mısır *zer-i*

mahbûb 'u ise, 120 paraya geçmeye başladı (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 184; evâhir-ı, rebiülâhır sene 1202 tarihli hüküm). Yine bu sırada ilk defa Trablusgarb'ta ve ayrıca Mısır'da tuğra yerine düz yazılı tek ve çifte *zer-i mahbûb* basıldı.

Selim III. zamanında (1203-1222=1789-1807) çıkarılan *zer-i mahbûb* 'ların ayarı 17 (milyem hesabı ile binde 748) 'ye kadar inmiştir. İstanbul'da basılan *zer-i mahbûb* 'ların tek, yarım ve çeyreği, Mısır'da basılanların ise, üçlüğü, çiftesi ve çeyreği vardır.

Mustafa IV. zamanında (1807-1808) basılan *zer-i mahbûb* 'ların vezni 2,35 gr. olup, ayarı eskilerinden biraz noksandır. Tedâyüldeki râyicileri ise, 1203 senesi muharrem ve safer ayının başında Divân-ı hümayûn'dan Şam vâli ve kadısına gönderilen hatt-ı hümayûnlardan anlaşıldığına göre, İstanbul *zer-i mahbûb* 'u 5 kuruş, yarımı 100 para, Mısır *zer-i mahbûb* 'u 4 kuruştur (BA, *Mühimme defteri*, nr. 204, s. 83, 113). Bu dönemde, İstanbul *zer-i mahbûb* 'u üzerindeki "İslâmbol,, kelimesinin, yerini "Kostantiniye,, almıştır. Bu hâl Abdülmecid zamanına kadar sürmüştür.

Mahmud II. devrinde (1223-1255=1808-1839) basılan İstanbul *zer-i mahbûb* 'u, tip bakımından iki çeşit olup biri cülûsundan altıncı senesine kadar, diğeri ise, yedinci senesinden on ikinci senesine kadar basılmıştır. Bu altınların ayarı milyem hesabı ile binde 800 olup, yarım ve çeyrekleri vardır.

Mahmud II. 'un cülûsunun ikinci yılında (1224=1809) dışta altının râyici yavaş yavaş yükselmekte, buna karşılık Darphâne'de eski fiyatı ile muâmele gördüğü için, devlet zarar etmekte idi. Bu sebepten İstanbul *zer-i mahbûb* 'u 6,5 krş., yarımı 3 krş. Mısır *zer-i mahbûb* 'u 5,5 krş. ve yarımı ise, 110 para değerinde idi (Şani-zâde Mehmed Atâullah, *Tarih*, İstanbul, 1290, I, 243; Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1309, IX, 120; Ahmed Cevad, *Tarih-i Askerî-i Osmânî*, İstanbul, 1299, I, 68).

1235 (1819) yılı receb ayı başında, Şam vâlisi Süleyman Paşa'ya yazılan bir emirde, İstanbul *zer-i mahbûb* altını için 8 ve Mısır altını için de, 7 krş. râyîç biçildi (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 238, s. 133). Trablusgarb ve Cezayir'de kesilen *sultânîler* ve *zer-i mahbûb* 'ların ayar ve vezinleri tam olup, İstanbul meskûkât târifelerinde tâyin olunan râyicileri de 12 krş. gibi oldukça yüksek bir seviyede tutulmuştur.

Yine Mahmud II. zamanında basılan bir *zer-i mahbûb* altını için, Darphâne eminliğinde bulunmuş olan Düz-oğulları zamanında, yapım masrafı olarak 225 krş., ayar ve perdah için 120 akçe, demirciye ise, 140 akçe ödenmiştir (İstanbul Topkapı Saray Müzesi Arşivi, 6363 numaralı vesika).

Abdülmecid (1839-1861) 'in cülûsunun dördüncü

ve beşinci senelerinde, daha süslü olarak eski tarzda 15,5 mm. çapında ve 0,85 gr. ağırlığında zer-i mahbûb'ların yarımı basıldı.

1260 (1844)'daki tashih-i meskûkâtın sonra, zer-i mahbûb sikkeleri tedâvülden kaldırılmıştır.

Bibliyografiya: Sâmî, *Tarih* (İstanbul, 1198), I, 54, 70; Râşid, *Tarih* (İstanbul, 1282), II, IV; Stanley Lane-Poole, *The Coins of the Turks in the British Museum* (London, 1883); İsmâil Galib, *Takvim-i meskûkât-ı Osmâniye* (İstanbul, 1307), s. 302 v.d.; Süleyman Sûdî, *Usûl-i meskûkât-ı Osmâniye ve Ecnebiye* (İstanbul, 1311); M. Belin, *Türkiye İktisâdî Tarihi hakkında tetkikler* (trc. M. Ziya), İstanbul, 1931, s. 216; P. Anastase-Marie de St-Elie, *An-Nuqud al-Arabiyyeh Wa ilm an Nummiyat* (Kahire, 1939); Ekrem Kolerkiş, *Osmanlı İmparatorluğunda Para* (Ankara, 1958); Nuri Pere, *Osmanlılarda madenî paralar* (İstanbul, 1968); Cüneyt Ölçer, *Sultan Mahmud II. zamanında darb edilen Osmanlı madenî paraları* (İstanbul, 1970); ayn. mll., *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı madenî paraları* (İstanbul, 1978); İbrahim-Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri teşhirdeki islâmî sikkeler kataloğu* (İstanbul, 1974), II.

(İBAHİM ARTUK.)

ZEY. DÂV (Umûmiyetle Zav v.b. türlü yazılır), Kızıldeniz ve başka yerlerde kullanılan bir Arap kayığı. Kelime, muhtemelen *Davnic* (-Sandal, cem'i: *Davânic*) ile iştikak bakımından ilgili olup, İran menşeli olarak görünür.

Bibliyografiya: Yule ve Burnell, *Hobson-Jobson*², madd. DHOW, DOW.

T. H.

ZEVİLE, ZAVİLA. Şimâlî Afrika'da bulunan iki şehir ismi.

1. Zavilat al-Mahdiya (al-Bakri'ye göre Zuvayla) Fâtîmîlerden 'Ubayd Allâh al-Mahdî (ölm. 14 rebülevvel 322) tarafından, Mahdiya'ya bir ok menzili mesâfede, şehir varoşlarında kurulmuştur. al-İdrîsî'ye göre bu iki şehir bir arada tek bir şehir oluşturuyordu. Şehrin güzel çarşıları ve binaları vardı; burada pek çok tüccar oturur ve gündüzleri Mahdiya'ya işlerine giderlerdi. Bir sur, şehrin denize bakan kısmı dahil her tarafını çevirmektedir. Kara tarafı da ayrıca derin bir bende ile tahkim edilmişti. Şehrin, al-Mu'izz b. Bâdis Şaraf al-Davla tarafından (ölm. 1 şevval 453) yaptırılan suru 2 mil uzunluğunda olup 50 (veya 100) ton ağırlığında ve 30 karış yüksekliğinde 61 bs çeken çivilerle raptedilmiş demir kapıları vardı.

Şehrin civârında köyçükler, köşkler ve şehirde oturup, zirâat ve hayvancılıkla meşgul olan insanlara âit çiftlikler bulunuyordu. Başlıca mahsul arpa ve zeytin idi. Elde edilen yağ şarka gönderilirdi.

2. Zavilat al-Südân (al-İdrîsî'ye göre Zâvila),

Fazzân'ın başşehri olup, Vaddân'ın şimal istikâmetinde, 10 günlük bir mesâfede Afrika eyâletiyle birleşen Bilâd al-Südân hudûdundadır. Çöl'ün ortasında, mühim bir yol kavşağında bulunan şehir, surla çevrilmemişti. Bir câmii, hamamları, çarşıları, palmiye ormanları ve develerle sulanan mısır tarlaları vardı. Burada yaşayan müslümanlar İbâdî idiler. Horasan, Kûfe ve Basra'dan birçok tüccar buraya gelirdi. İhracaatı, esir ve deri idi. Şehir 'Amr b. al-'Âş'ın bir generali olan 'Uğba b. Nâfi' tarafından fethedilmişti. Şâir Di'bil b. 'Alî al-Huza'î burada medfundur.

Bibliyografiya: 1: Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), II, 961; al-İdrîsî, *Nuzhat al-muştâk* (Fr. trc. de Jaubert), I, 258 v.d.; al-Bakri, *Kitâb al-Muğrib fi Zikr Bilâd Ifrikiya wa'l-Mağrib* (nşr. G. de Slane, 2. tabı), Cezayir, 1911, s. 29 v.d.; al-İştâhri, *BGA*, I, 40, 44, 46; İbn Havkal, *BGA*, II, 66; al-Mukaddasi, *BGA*, III, 246.

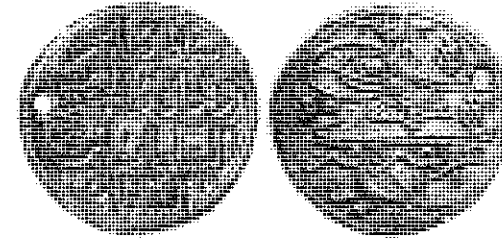
2: al-Ya'kûbî, *BGA*, 345; al-İdrîsî, *Nuzhat al-Muştâk* (Fr. trc. de Jaubert), I, 115; Yâkût, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), II, 960 v.d.; III, 890; IV, 911.

(A. GROHMANN.)

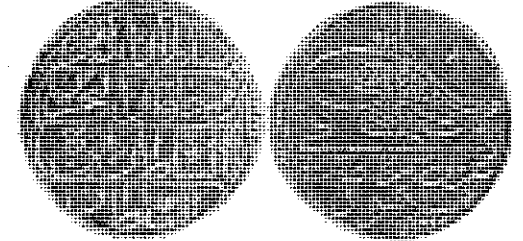
ZEYÂNİLER (BANU ZAYÂN veya BANI ZİYÂN, her iki şekli de kullanılır. Ayrıca *Zayyân*'a da rastlanır). XIII. asırdan XVI. asra kadar merkezi Mağrib'de hüküm sürmüş olan Tlemsen hükümdarlarının mensup olduğu bir Berberi hânedânı. Asâletlerinin İdrîs'den geldiğine dair iddiaları münâkaşa mevzuudur (krş. *Hist. des Berbères*, trc. de Slane, III, 328; burada Yağmurâsan'a atfedilen kelimeler). Tarihçilerce bunlara aynı zamanda 'Abd al-Vâdî'ler ismi de verilir [krş. mad. ABDÜLVÂDİLER.]. Bunun sebebi 'Abd al-Vâd [b. bk.] ve Zayân'ın, Tlemsen kırallarının cedleri olmalarıdır. Mâmafih zaman bakımından ikisinin arasında asırlar vardır. Meselâ 'Abd al-Vâd, müslümanlıktan önce, diğeri ise, Yağmurâsan'ın babası olup, VII. (XIII.) asır sonlarında yaşamıştır.

Yağmurâsan (hânedânın ilk müstakil hükümdarı: 633=236'dan itibaren)'dan sonra oğlu Abû Sa'îd 'Osmân I.'den başlayarak dört oğlu arka arkaya hükümdar olmuş, bu sûretle 737 (1337)'ye kadar Yağmurâsan'ın ahfâdî iktidarda kalmıştır. Bundan sonra Tlemsen hükümdarlığı, 737'den 749 (1337-1348)'a ve 753'ten 760 (1352-1359)'a kadar iki def'a Merînîler tarafından zapt ve istilâ edilmiştir.

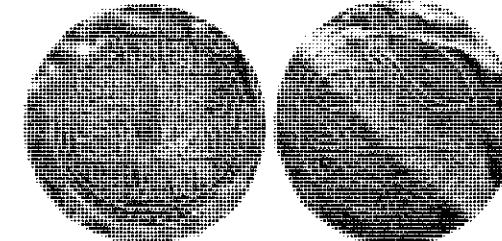
Zayânî'lerin yeniden iktidâra gelişleri (749=1348), Abû Sa'îd 'Osmân II. ve Abû Şâbit kardeşleri tahta çıkartmıştır. Fakat hânedânı, eski mevkîne yükselten, yeğenleri Abû Hammû I. (kardeşlerinden Abû Ya'kûb Yûsuf'un oğlu)'dur. Hânedan, 760 (1359)'ta eski seviyesine ulaşmış ve ahfâdî, 962 (1554)'deki Türk hâkimiyetine kadar saltanat sürmüştür.



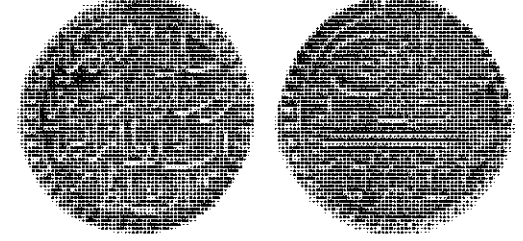
Ahmed III. (1115 İslâmbol)



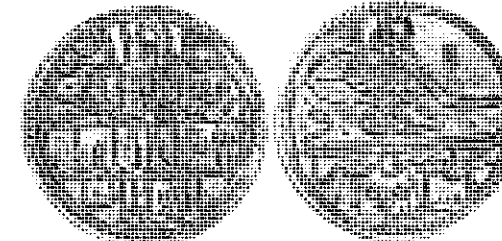
Osman III. (1168 İslâmbol)



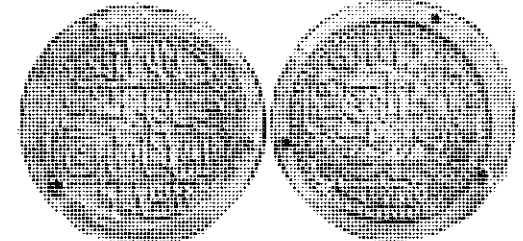
Osman III. (1168 Mısır)



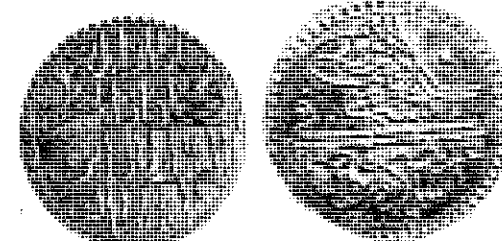
Mustafa III. (1171 İslâmbol)



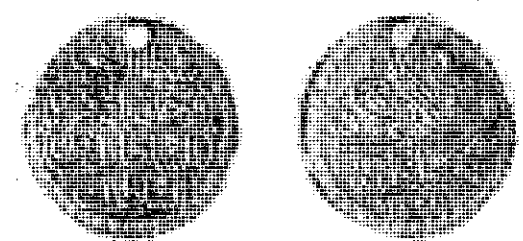
Abdülhamid I. (1187 İslâmbol)



Abdülhamid I. (1187 Mısır)



Selim III. (1203 İslâmbol)



Mahmud II. (1223 Kostantiniye)

Bu hânedânın iki hükümdar kolu arasındaki tek neseb farkı, birincisinin, büyük oğlu 'Osmân I. yoluyla doğrudan doğruya Yağmurâsan'dan, ikincisinin ise, küçük oğlu 'Abd al-Rahmân'dan gelmiş olmasıdır.

Yalnız genç sülâlenin hükümdarlarının (794=1348'den itibaren) Banî Zayân ismini aldıklarına dair Bargès (*Tlemcen, ancienne capitale*, s. 194 ve *Hist. des B. Zéyan*, giriş, s. XLI)'in iddialarına inanmak için hiç bir sebep yoktur. Esâsen bu iddiayı tevsik eden bir vesika da bulunmamaktadır. Hepsî doğrudan doğruya Yağmurâsan'ın ahfâdî olmak hasebiyle Zayânî'lerden oldukları gibi, 'Abd al-Vâdî'lerdendirler. Zîrâ her iki tarafın ecdâdî arasında, 'Abd al-Vâd ve Zayân bulunmaktadır.

Bu hükümdarların Fas Merînîler [b. bk.]'i ile olan yakınlıklarına gelince, islâm seçere yazarlarının 'Abd al-Vâd'in büyük babası Vazân'ı, Merînîlerin ecdâdî olan Marîn b. Vurtâcin'in ecdâdî arasına koymasından ileri gelmektedir (krş. bilhassa İbn Haldûn, *Hist. des Berb.*, II, 240; trc. IV, 25; *al-Zâhîrat al-sanîya*, s. 10).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. İbn al-Ahmar, *Ravzat al-Nisrin fi Davlat Banî Marîn* (nşr. ve trc. Gh. Bouali ve G. Marçais), Paris, 1917; *Histoire des Banu Zayân de Tlemcen* (trc. Dozy, J. A., seri 4, III, 382-416) ile birlikte; *al-Zâhîrat al-sanîya*, *Chronique anonyme des Mérinides* (nşr. Muh. Ben Cheneb), Cezayir, 1921; Alfred Bel, *Tlemcen et ses environs*², Toulouse, ts.; ayrıca bk. madd. ABDÜLVÂD, ABDÜLVÂDİLER.

(ALFRED BEL.)

ZEYBEK. Merkezi Aydın ili olmak üzere Çanakkale'den Antalya'ya kadar uzanan Garbî Anadolu'da özellikle dağlık yerlerde yaşayan "iyi savaşı" olarak tanınan Türklere verilen addır. Osmanlı Türkçe'sinde görülen bu kelime için Hüseyin Kâzım Kadri (*Büyük Türk Lugatı*) "Aydın ve Bursa vilâyetleri halkına verilen ünvan, bâzan arkadaş ve kardeş gibi hitab yerinde kullanılır." demektedir. Zeybek'in İzmir yörelerindeki bir kabîle adı olarak gösterilmesi gerçekte bağdaşmamaktadır [bk. *EI*, mad. ZEYBEK]. Zeybek topluluklarının başkanlarına "efe", yardımcılara da "kızan" adı verilmiştir.

Zeybek kelimesinin, akıllılık mânâsına gelen sağ, kelimesiyle sağlam mânâsına gelen bek, kelimesinin birleşmesinden ortaya çıkan "sağbek" in zamanla Zeybek şeklini aldığı ve bunun da akıllı, anlayışlı, sağlam adam mânâsına geldiği ileri sürülürse de (H. Hilmi Bayındır, *Tarihte Zeybeklik ve Musiki*) başka bir görüşe göre de, kelimenin aslının *saybak* olup, zamanla inceliş Zeybek şeklini aldığı ve bunun da bir halk rütbesi olduğu söylenir (M. Rağıp Gazimihal, *Musiki sözlüğü*, mad. *Zeybek*, s. 274.).

Bugünkü söylenişle zeybek kelimesinin Türkçe olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylenemez ise de, bu adı kullananların hemen hepsinin Türk oluşu, bu kelimenin de Türkçe olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nitekim, Macar folklorcusu Kunoş, son iki yüzyılda zeybeklere yataklık eden Bozdağ yaylasındaki halkın oyunlarından söz ederken "Bu yağz çehreli insanlar, Türk kahramanlık gelenegini bütün ihtişamıyla yaşatmaktadır," diyerek, zeybeklerin Türk ve zeybek oyunlarının da Türk'lere âit olduğunu doğrulamaktadır (krş. Khloros, *Türkçe-Rumca Lugat*, İstanbul, 1889).

Bir içtimâî müessesе olarak görünen "zeybeklik", asırlar boyu bâzan bir esnaf birliği, bâzan maiyet muhafız alayı gibi iş görmüş, son olarak da Kurtuluş Savaşı'nda efelerin kumandasında alaylar meydana getirerek savaşa katılmış ve bu arada bâzı isyanları da bastırmışlardır. Bunlar arasında "Demirci Alayı" zikredilebilir. Yörük Ali Efe, Demirci Mehmed Efe gibi ünlü zeybeklerin, kurtuluş ordusu içinde büyük saygı gördüğü Miralay Refet Bey'in, Demirci Mehmed Efe'nin kumandanlığını kabul etmesinden anlaşılmaktadır (Atatürk, *Nutuk*, II, 452).

Zeybeklerin kendilerine has kıyâfetleri vardır. XIX. asırda Anadolu'yu gezen seyyahlar, bunların çekici buldukları kıyâfetlerinden uzun uzun söz etmişlerdir. Bunlara göre bu giyim tarzı şöyledir: başta kırmızı fes ve üzerinde bükülerek sarılmış üstü çiçekli, kenarı işlenmiş yemeni, sırtta: en içte dik yakalı çubuklu zıbın, mintan, onun üzerine mor çuhadan çapraz düğmeli, siyah kaytan işlemeli camadan, camadanın üzerine kolları kopçalı cepken veya sallama denilen bir camadan daha; altta: camadanın çuhasından, dizkapağına kadar inen, ağı iki metre genişliğinde, paça ağızları ve cep kenarları siyah kaytanla işlemeli şalvar; belde kasıkla göğüs arasında içi dolgulu örme kuşak üzerine dolanmış bir şal, şal kuşak üzerine üç sıra kayışla bağlanan göğsü memeye kadar örten siyah veya kırmızı deriden yapılmış silahlık, onun üzerine ön tarafa sokulmuş üstü sim işlemeli bir mendil veya çevre; aşağıda diz kapağında tozluk, yün çorap ve yemeni bulunur. Bu giyim-kuşam şeklinin 1838-1894 ve 1905 yıllarında aralıklı olarak yasak edildiği görülmüştür. Zeybeklerin 1877 yılının sonuna kadar devam eden asil, mert, iyilik ve yardım sever ruhlarını inciten, onları devlete karşı ayaklandıran hâdiselerden biri de bu kıyâfet yasağıdır. Resmî kıyâfeti kâhül etmeyen zeybeklerin isyanı Edremit, Balıkesir, Bergama, Bayındır ve Aydın da kanla bastırılmıştır. Buna rağmen kıyâfetlerini yine de muhafaza etmişlerdir.

Zeybek oyunları, en zengin yöresi Aydın ve Muğla olmak üzere Garbî Anadolu ile Orta Anadolu'nun şark ve şimâl kesimlerine kadar yayılmış dokuz zamanlı aksak ölçülü müzikle oynanan,

yiğitlik, dürtülük, mertlik ve kendine güven duygularını anlatan ünlü Türk halk oyunları türlerindendir. Zeybek oyunları tek oynandığı gibi, ikili, dörtlü ve altı kişiden başlamak üzere daha büyük topluluklarla da oynanabilir. Eskiden yalnızca erkeklerle has bir oyundu. Ancak daha hızlı ve hafif şeklini kadınlar da kendi aralarında oynarlardı. Bugün ise, zeybek oyunları kadın-erkek karışık olarak birçok il, ilçe ve köylerde oynanmaktadır. Toplu oynanan zeybek oyunlarının en yaygını *bengi* oyunu olup, buna alay havası da denir. Zeybek oyunları açık ve kalabalık yerlerde davul ve zurna; kapalı ve birkaç kişilik grup içinde bağlama ve darbuka (küp, dümbek) eşliğinde oynanır. Ağır zeybekler (Zeybek havaları, zeybek oyunları) "heykelleşme" tâbir olunabilecek kadar ağırbaşlı, asil ve temkinli tavırlarla oynanır.

Zeybek havaları (Zeybek müziği), Türk halk müziğinin bileşik usüller grubunda yer alan üç tane iki, bir tane üçten meydana gelen 9 zamanlı usülle kurulmuşlardır. Umûmiyetle üç başta veya sonda olmak üzere 3 2 2 2 veya 2 2 2 3 şeklinde tartılırlar. Sözlü zeybek havaları olduğu gibi, sözsüz olanları da vardır. Klâsik Türk müziği bestecileri de Zeybek havalarını benimsemiş ve bu biçimde eserler bestelemişlerdir (*Merhum Tamburi Cemil bey külliyyatı*, ikinci tab'ı, s. 36).

Zeybek oyunları değişik şekilleriyle yurdumuzun birçok yöresinde oynanmaktadır: Afyonkarahisar'da zabbak, yürütme, karşılıklı efe oyunu; Ankara'da Ankara zeybeği, Karaşar zeybeği, Antalya'da Alyazma, Gökteyildiz, Cölhisar, Hasanbey, Gahardıç, Serik, Kıvarak zeybekleri, Aydın'da Aydın, harmandalı, ortaklar zeybekleri; Balıkesir'de, bengi, güvende, dörtlü, Edremit, Gönen zeybekleri; Bilecik'te: keklik, Söğüt yerli zeybeği, Bitlis'te: toplu olarak oynanan zeybek adlı oyun; Bolu'da: Gerece, Sepetçioglu; Burdur'da: Ağır Aydın, alyazma, Avşar beyleri; Bergama: Çakıcı, Kabadıç, karinom, sarhoş, serenler; Bursa'da: Anadolu, kurşunlu, sahne, üvendirme ve zeybek horo; Çanakkale'de: bengi, Çifte zeybek, harmandalı, Sepetçioglu; Çankırı'da: Mahi, Sepetçioglu; Çorum'da: Sepetçioglu, yerli zeybek; Denizli'de: Ağır Tavas, Bulanık, Buldan düz, dokuzlu, Kınık, Eski Tavas; Elazığ'da: Zeybek; Eskişehir'de: bengi, sallama, beyler ve Eskişehir zeybekleri; İçel'de: Gerali, Kıbrıs, portakal, Silifke zeybeği; Isparta'da: asi zeybek, Ferahi, kesik, sarhoş, serenler, teke zorlatması; İzmir'de: Ağır zeybek, arpaşlı, bengi, Çakıcı dağlı, gündoğdu, harmandalı, ikiparmak, kocaarap, yalabuk; Kars'ta: zeybek; Kastamonu'da: Sepetçioglu; Kırşehir'de: Sepetçioglu; Zeybek Osman: Konya'da: zeybek; Kütahya'da: bengi, Tavas zeybeği, dönme hamamı, Gerali, harmandalı; Manisa'da: Sarızeybek, harmandalı; Maraş'ta: zeybek; Muğ-

la'da: Beşkaza, ayva dibi, alı da verin, Kerimoğlu, Kocaarap, Soğuk kuyu; Muş'ta: zeybek; Sakarya'da: Geyve zeybeği, Korudere zeybeği, Pamukova zeybeği; Sinop'ta: Sepetçioglu; Van'da: zeybek adı altında oynanan oyunlar hep zeybek oyunlarının değişik karakterde biçimlenmesinden doğmuştur.

Bibliyografiya: Osman Bayatlı, *Ege'de zeybek oyunları ve havaları* İzmir, 1943; Metin And, *Türk köylü dansları*, İstanbul, 1964; Hüseyin Hilmi Bayındır, *Tarihte Zeybeklik ve Musiki*; Şerif Baykurt, *Türk halk oyunları*, Ankara, 1969; Cafer Topçuoğlu, *Arpaşlı-Aydın zeybeği-Bengi-Dağlı-Harmandalı-Kozak zeybeği-Soma zeybeği-Yalabık zeybeği*; Mahmut Ragıp Gazimihal, *Musiki sözlüğü* mad. Zeybek; Cahit Obruk, *Türk Halk dansları, ortak yanları, yapısal özellikleri*; I. Uluslararası Türk Folklor Kongreleri Bildirileri, XIII, 246; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, mad. Zeybek, Ankara, 1943; Halil Öğultürk, *Türk Halk oyunlarından zeybek oyunları*, I. Uluslararası Türk folklor kongresi bildirileri, III, 271; Tuncer Baykara, *Zeybekler-Zeybek elbisesi giyme yasağı*, *Belgelerle Türk tarihi dergisi*, İstanbul, 1969, sayı 22, s. 59 v.dd.; Sadi Yaver Ataman, *Zeybeklerin soyu ve zeybek oyunları*, *Musiki Mecmuası*, 1970, XXIII, nr. 259 s. 10 v.dd.; Mahmud Ragıp Gazimihal, "Zeybek sözü, Fikir", 1947, sayı 2, 20-23; ayn. mll., *Türkistan'da zeybek helimeleri*, *Türk folklor Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1956, IV, sayı 89 s. 1420 v.dd.; ayn. mll., *Yüzyıllar boyunca zeybekler*, *Folklor Postası dergisi* (şubat, 1946), sayı 14; ayn. mll., *Zeybek oyunları*, *Müzik Görüşleri dergisi* (şubat, 1953), IV, 8; ayn. mll., *Zeybeklerin Soyuna, Folklor Postası dergisi*, 1946, II, 18; George Keppel, *Narrative of a Journey across the Balcan...*, London, 1831, II, 124 (: tarih), 253, 263, 265, 316, 322, 339 (: kıyafetleri); Lord Arundell, *Discoveries in Asia Minor* (London, 1834) II, 212 v.dd.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, III, 349 v.dd., göze çarpan hususiyetleri ile zeybek giyiminin teferruatı. Zeybek Resimleri: Keppel, *ayn. esr.*, I. kitabın başındaki renkli resimli sayfa; Eugen V. Philippovich, *Nikolaus v. Philippovich, das leben und Wirken eines österreichischen offziens*, Viyana ve Tullungen, 1913, s. 26 (yanlış başlık, "ein Vornhmer aus Kleinasien").

H. Ritter, *Karagös, Türkische Schattenspiele*, Hanover, 1924'teki zeybek tiplerinden 48 nolu resim, daha fazla *bibl.*, W. Heffening (*Isl.*, XIII, 251) tarafından verilmiştir; J. H. Mordtmann, *Vier Vorträge Über Vorderasien und die Türkei*, Berlin, 1917, s. 101. (MEHMET AVNİ ÖZBEK.)

ZEYD. [Bk. ZEYDİYE.]

ZEYD B. AMR. ZAYD B. AMR B. NUFAYLİ, Mekke'li olup, Kureyş kabilesindendir. İslâmdan önce Allâh'a inannuş, Hanif (Müslim) 'lerden

biri dir. Peygamber, 35 yaşları civarında henüz kendisine peygamberlik gelmemişken, Zayd öldü. putperestlik ayrılmış, ancak hristiyan veya yahudi olmamıştı. Kız çocuklarının öldürülmesine karşıydı ve Allah adı söylenmeden kurban edilmiş hayvanların etlerini yememede direnir, kendisini Mekke'nin tek gerçek inanan kişisi ve İbrâhim Dini'nin tek mensubu sayardı. 'Omar b. al-Hattâb'ın bir kuzeniydi ve Safiyya bint al-Hazramî ve Fatma bint Ba'ca ile evliydi. Hakkındaki rivayetleri nakletmiş olan Sa'îd b. Zayd adlı bir oğlu vardı.

Dini sebeblerle âilesi tarafından işkenceye mâruz kaldığından, gerçek inancı aramak için yollara düşmüş, Musul'a kadar gitmiş ve Suriye'ye de uğramıştır. Mayfa'a'da, al-Balka'da bilgin bir keşiş (Bahîra'nın bir eşi mi?) ona Mekke'de gerçek bir Peygamber'in ortaya çıkacağını önceden haber verdi. Zayd acele ile geriye döndü; ancak Lahm kabilesinin oturduğu topraklardan geçerken tecâvüze uğrayıp öldürüldü. Bir başka habere göre, Zayd bizzat Peygamber'in ortaya çıkacağını ve tâkib edeceği yolu önceden haber vermişti. İbn İshâk, Zayd'e isnâd edilen, ancak mevsûkiyeti şüpheli şiiirler zikreder.

Zayd her ne kadar islâmiyetten önce ölmüşse de, hadislerde gerçek bir mü'min olarak görünür. Peygamber, onun cennette olduğunu bildirmiş ve kendisine duâ edilmesine izin vermiştir.

Bibliyografiya: Caetani, *Annali dell'Islâm, muk.*, § 164, 180, v.dd., nr. 2., 186 v.d.; İbn Sa'd (nşr. Sachau), I/1, 105; İbn İshâk (nşr. Wüstenfeld), s. 143-146, 149.

(V. VACCA.)

ZEYD b. HÂRİSE. ZAYD b. HÂRİŞA b. ŞURAHBİL b. KA'B b. ABD AL-ÜZZÂ b. İMRİPUL-KAYS AL-KALBİ (585-629). İbn Hişâm, Zayd'in dedesinin adının Şurâhil olduğunu söylüyor. Zayd, oğlu Usâma'den dolayı "Abû Usâma", künyesiyle de anılır. Zayd hristiyan dönmelemin çok, yahudi nüfûzunun da fazla olduğu Dumat al-Candal bölgesine yerleşmiş olan Kalb kabilesine mensuptu. Zayd'in annesi, Tayy kabilesinden Sa'îd b. Şa'laba b. Abd Amir idi.

Onu, Hadîca'nın yeğeni Hâkim b. Hızâm b. Huvaylid, başka birkaç köle ile birlikte Suriye'den veya Hicâz'daki Sük Hâbâşa'den satın almıştı. Hâkim, Zayd'i, halası Hadîca bint Huvaylid'e vermiş; o da, Peygamber'e hediye olarak vermiş, Peygamber'de onu azad etmişti.

Zayd'in babası Hârişa, oğlunu, fide vererek geri götürmek için Mekke'ye gelip, Peygamber'le görüştü. Peygamber de Hârişa'nın, oğlunu götürmesine müsaade etti ise de, Zayd, babasıyla gitmek istemedi; bunun üzerine Peygamber Zayd'i evlad edindi ve Zayd de bundan böyle "İbn Muhammed", diye anılmaya başladı. Peygamber'den on onbeş yaş kadar küçük olan Zayd, Peygamber'in

Mekke dışına yaptığı ticâret seferlerine de katılıyordu. Mekke'de islâmı ilk kabul eden azadlı köle Zayd oldu.

Peygamber islâmı yaymak için Taîf'e gittiğinde Zayd'i de götürmüştü. Buradan ayrılırken Zayd, Taîf şehrinin ayak takımı tarafından taşlanan Peygamber'i korumak için vücûdunu siper etmişti.

Mekke'li müslümanlarla Medine'ye göç eden Zayd, orada Ensâr ile Muhâcirîn'un kardeşleştirilmesinde, Zayd de Hamza b. Abd al-Muttalib ile kardeş olmuştur.

Zayd, hicretin birinci yılında, Peygamber'in zevcesi Savda'yı ve kızları Umm Kûşum Âmina ile Fatîma'yı Medine'ye getirmek üzere Mekke'ye gönderildi.

Peygamber 623 ağustosunda "Badr üla", denen gazveye gittiğinde, Medine'de yerine Zayd'i bıraktı. 15 mart 624 günü Mekkelilerle yapılan "Büyük Bedir" savaşı'na katılan Zayd savaşın sona ermesi üzerine, Peygamber tarafından müjdecî olarak Medine'ye yollandı.

Zayd'in kumandan olarak katıldığı seferler şunlardır: 1) 624 sonlarında veya 625 başlarında, içlerinde Şafvân b. Umayya, Huvaytib b. Abd al-Üzzâ ve Peygamber'in damadı Abu'l-Âş b. Rabî' gibi meşhur Mekkelilerin bulunduğu bir Kureyş kervanını vurmak üzere yüz kişilik bir birlikle Necid bölgesindeki Karada adlı yere gönderildi ve birçok mal ve esirle döndü. 2) 626 veya 627 yılında, Medine'ye takriben 6 km. uzaklıktaki Hamûm veya Camûha adlı yerde bulunan Sulaym kabilesi üzerine gönderilen Zayd, birçok esirler ve ganimetlerle döndü. 3) Yine bu sıralarda onbeş kişilik bir birliğin başında olarak Medine'ye takriben 58 km. uzaklıktaki al-Taraf bölgesine gidererek ganimetlerle döndü. 4) Zât ul-Kura bölgesinde bulunan Hısmâ'ya, içlerinde Peygamber'in yakın dostu ve ticâret yaptığı sıralardaki ortağı olan Dihya b. Halifat al-Kalbî'nin de bulunduğu beşyüz kişi ile gönderildi. Burada Cuzâm kabilesinin bir kolu oturuyordu. Bunların başkanı Hunayd b. 'Avz al-Zal'i, Peygamber'in elçi olarak Suriye'ye gönderdiği Dihya'yi dönüşünde soymuştu. Zayd başkanlığındaki birlik bunları ansızın basıp, Hunayd'i, oğlunu ve başka birçok kişiyi öldürdüğü gibi, çok esir ve ganimet de ele geçirdi. 5) 627 yılında Vâdî'l-Kura köylerinde oturan Biza'a, Cuhayna, Uzra ve Balî kabileleri üzerine yollandı. Yapılan şiddetli savaşta bir çok müslüman kişi şehid olduğu gibi, Zayd de ağır yaralandı. 6) Kezâ aynı yılda ve yine Vâdî'l-Kura bölgesinde oturan ve başkanları Umm Kırfa bint Rabî'a b. Zayd adında bir kadın olan Fazâra [b. bk.] kabilesi üzerine gönderildi. Umm Kırfa ve birçok adamları öldürüldü, kızı Cârîya bint Mâlik b. Huzayfa esir edilip, Medine'ye getirildi. 7) Zayd, eylül 629'da üç bin kişilik bir ordunun başında Peygamber'in

gönderdiği elçiyi öldüren Cassânîler üzerine sevk edildi. Ancak, çok üstün sayıda Cassânî birlikleri ile karşılaştı. Yapılan savaşta Zayd öldürüldü ve bundan sonra kumandayı birbiri arkasından ele alan Ca'far b. Abî Tâlib ve Abd Allah b. Ravâha da öldürüldü. Kumandayı ele alan Halid b. Valid, geceden yararlanarak müslümanları Medine'ye getirmeye muvaffak oldu.

Cesur bir muharip olan Zayd b. Hârisa öldürüldüğü sırada takriben 55 yaşlarında idi. Peygamber, Zayd'i Mekke'de 'Ubayd b. 'Amr b. Hilâl al-Hazracî ile evlendiği Habeşli cariyesi Burka'yı, kocası ölünce Zayd b. Hârisa ile evlendirmiş ve Zayd'in bu kadından Usâma adlı bir oğlu olmuştu. Peygamber, daha sonra Zayd'i, halası Umayya'nın kızı Berre (Zeyneb) bint Caş ile evlendirdi ise de, gerek Zeyneb gerek kardeşi 'Abd Allâh b. Caş, azadlı bir köle olduğu için Zayd'i istemiyorlardı. Bu sebeple, bir yıl sonra Zayd onu boşamak zorunda kaldı. Nisan 627'de Peygamber onunla evlendi.

Zeyneb'i boşadıktan sonra Umm Kulşum bint 'Ukba b. Abî Mu'ayt ile evlenen Zayd'in bu kadından Zayd ve Ruqayya adında iki çocuğu oldu. Zayd, Umm Kulşum'u da boşayıp, önce Durra bint, Abî Lahab, sonra da Hind bint al-'Avvâm ile evlendi.

Zayd, Kur'an'da XXXIII, 5 âyeti "evlatlıkları babalarına nisbet edin," hükmü gelinceye kadar "İbn Rasûl Allâh," diye anılmıştır. Zayd, esmer, kısa boylu ve yassı burunlu idi.

Bibliyografiya: İbn Hişâm (Kahire, 1955), bk. *Fihrist*; İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. E. Sachau), bk. *Fihrist*; Tabarî, *Tarih* (nşr. M. J. de Goeje), bk. *Fihrist*; Türk. trc. Zâkir Kadirî Ugan, II/1, kısım, 124 v.d., 323, 375 v.dd.; II/2, kısım, 601-604, 642-646, 674, 684, 865-875; İbn Vâzih al-Ya'kûbî (nşr. Houtsma), bk. *Fihrist*; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), bk. *Fihrist*; Zubayr b. Bakkâr, *Nasab Kurays ve ahbârîha* (Kahire, 1961), s. 355, 361; Mas'ûdî, *Murûc al-Zahab* (nşr. C. Barbier de Meynard), IV, 137; VIII, 159; İbn Hâzım, *Camhara* (Kahire, 1962), s. 115; İbn al-Hacar al-'Askalânî, *al-İşâba* (Kahire, 1939); mad. *Zayd b. Hârisa*; İbn 'Abd al-Barr *al-İstî'âb* (Kahire, 1939); mad. *Zayd b. Hârisa*; Kaşalânî, *Mavâhib-i Ladunniya* (Türk. trc. Şâir Abdülbaki), İstanbul, 1315, s. 50, 71, 98, 134 v.dd., 231; Müneccim Başî, *Şahâ'if al-Ahbâr*, İstanbul, 1285, I, 116, v.d., 126.

(NESET ÇAĞATAY.)

ZEYD B. SÂBİT. ZAYD B. ŞÂBİT, AL-ZAHÎ-HÂK B. ZAYD B. LAVZÂN B. 'AMR B. 'ABD MANÂF 'AVF B. GANM B. MÂLİK B. NACCÂR AL-ANSÂRÎ AL-HAZRACÎ (611-665). Peygamber'in ashâbından biri olup, Ensâr arasında Hazrec kabilesinin bir kolu olan Neccâr Oğullarına mensuptur.

Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in annesi

Salma da bu kabileden olduğundan, onun uzaktan akrabasıdır. Eski kaynaklar, Zayd'in doğum ve ölüm tarihlerinde (611-655) birleşirler. Zayd'in annesi Navâr bint Mâlik b. Mu'âviya b. 'Adî b. 'Amr b. Ganm b. 'Adî b. al-Naccâr'dır. Babası ise, 616'da Avs ve Hazrec kabileleri arasında vuku bulan Bu'âs savaşında öldürülmüştü. Zayd, bu sırada beş yaşında idi.

Öte yandan Zayd, 624 martunda yapılan Bedir Savaşı'na henüz küçük yaşta olduğu için katılmadığı gibi, Uhud Savaşı sırasında (625), ondört yaşlarında idi.

Zayd'in künyesi, Abû Sa'îd veya Abû Sâbit, yahut da Abû 'Abd al-Rahmân idi. Zayd, daha küçük yaşta iken okuma yazma öğrendiği ve ayrıca Peygamber'in de akrabası olduğu için, Peygamber'e daha Hicret'in ilk yıllarında vahiy kâtipliği yapmıştır.

Zayd b. Sâbit, üstün zekâsı, sağlam hâfızası, dürüstlüğü ve kişiliği ile de hemen Peygamber'in dikkatini çekmiş ve kendisine önemli görevler verilmiştir. Komşu hükümdar, emîr ve Arap kabile reislerine yazılan mektupların çoğu Zayd'in kaleminden çıkmıştır. Nitekim dört halifenin adlarından sonra sıralanan ilk ünlü hukukçular (fakihler) arasında onun adı da yer alır.

Zayd, komşu ülkelerden gelen mektupları tercüme etmek ve gerektiğinde cevap yazmak için, Peygamber'in emri ile, İbrânice ve Süryânice'yi de öğrenmişti. Peygamber, iyi miras bölüştürücü olduğu için, savaşlarda alınan ganimetlerin taksimine Zayd'i me'mur etmiştir.

Zayd b. Sâbit, zamanının ilimlerine iyi vakıf olması ve fıkıhtaki yetkisi ile, Peygamber devrinde ve islâm devletinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Türlü konularda dikkate değer fetvâlar vermiş olan Zayd, Ensâr'ın en iyi konuşanlarındandı. Ayrıca Kur'an üzerindeki vukufu da bilinmektedir. O, bunu hiç şüphesiz on yıldan çok bir süredeki vahiy kâtipliğine borçludur. Kur'an'daki bu sûre ve âyetler de onun tarafından tertip edilmiştir. Bu meziyetleri dolayısıyla ilk üç halifeye (Ebû Bekir, Ömer ve Osman) de kâtiplik etmiştir. Ömer, devletin mâliye işlerinde de söz sâhibi olan Zayd'i, hacca gittikçe Medine'de kendisine vekil bırakırdı.

Halife Ömer, Zayd b. Sâbit başkanlığında, 'Abdullâh b. Zubayr, Sa'îd b. 'Âş ve 'Abd al-Rahmân b. Hâris'den oluşan hey'ete Kur'an'ı yeniden gözden geçirterek hazırlanan metni Peygamber'in karısı Hafsa'ya emânet bıraktı. Ömer'in öldürülmesinden sonra, yerine geçen Osman bu Kur'an nüshasını yeniden gözden geçirmek üzere kurduğu komisyonun başına yine Zayd'i getirdi. Bu komisyonun, işini ne kadar dikkatle yerine getirdiği, gözden geçirilen Kur'an metninin sonradan hiç bir itiraza uğramamış olmasından anlaşılmaktadır.

Zayd, Halife Osman zamanında kadılık ve divân başkanlığı, zekât âmilliği ve vâililik gibi vazifeler de yaptı.

'Alî b. Abî Tâlib'in halife seçilmesinde Zayd, ona biat etmeyen kişiler arasında yer aldı ise de, Ali'nin Medine'den Kûfe şehrine gidişinde Zayd hâlâ Medine'de divân başkanı idi. O, bu görevi, Muaviye'nin halifelığının ilk yıllarına, yani Medine'deki ölümüne (665) kadar devam ettirdi.

Bibliyografiya: İbn Hişâm, *Sira* (nşr. Wüstenfeld); İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. Sachau), II/1, 117 v.dd.; Tabarî, *Tarih* (nşr. de Goeje), I, 2937, 3058, 3070, 3072; II, 836; al-Ya'kûbî (nşr. Houtsma), bk. *fihrist*; İbn al-Aşîr, *Usd al-Gâba*, II, 221 v.dd.; Mas'ûdî, *Murûc*; İbn-i Hâzım, *Camhara*; İbn al-Hacar al-'Askalânî, *al-İşâba*, nr. 2865; ayn. mll., *Tahzîb al-tahzîb* (Haydarâbâd, 1325), III, 399 v.d.; Navâvî, *Tahzîb al-Asmâ'* (nşr. Wüstenfeld), s. 259 v.d.; ayrıca bk. [EI, mad. ZAYD B. SÂBİT.].

(NESET ÇAĞATAY.)

ZEYDİYE, AL-ZAYDİYA. İsnâ 'Aşariya [b. bk.] ve Sab'iya [b. bk.]'den, Zayd b. 'Alî'yi tanımları ile ayrılan faâl ve siyâsî bir şî'a zümresi. Bunlar Zayd b. 'Alî'nin vefatından sonra, 'Alî taraftarı birçok isyâna katıldılarsa da, aslâ bir birlik vücûda getiremediler. Sapık fırkalara dâir eser yazan müellifler, imamların ilahlaştırılması ve Mehdi inancına bağlı savaşçı faaliyeti birleştiren Abu'l-Carûd'dan, Zeydiliği basit bir şilikten ibâret olan Salama b. Kuhayl'e kadar sekiz ayrı görüş sayarlar. Aynı şey kelâm için de vârittir. Zeydiler, ancak imâmet müddeileri olan 'Alî taraftarları, ruhânî idâreyi bizzat üstlendikleri zaman bir birlik teşkil etmişlerdir. Tahkik edilebildiği kadarıyla bu, şu iki zâtın eseridir: 1. 250 (864) yılları civarında Hazer Denizi'nin cendubunda bir Zeydî devleti te'sis eden al-Hasan b. Zayd ve 2. al-Kâsim al-Rassi, İbn İbrâhîm Tabâtabâ b. İsmâ'il (ölm. 246=860) al-Dibâc b. İbrâhîm b. al-Hasan b. al-Hasan b. 'Alî b. Abî Tâlib al-Hasan b. Zayd'in eserleri, siyâsî bakımdan başarılı olmayan al-Kâsim'a âit kayıtlarla bilindiği halde, son zamanlarda ortaya çıkan adı, daha çok hristiyanlara (Di Matteo, *RSO*, 1921-1923, IX, 301, 364) ve İbn Mu'kaffa' (bk. M. Guidi, *La Lotta tra l'islâm il manicheismo*, Rome, 1927) 'ya karşı münâkaşaları dolayısıyla zikredilir. Rivâyeler ve İbn al-Mu'kaffa' 'ya karşı yazıları için al-Kâsim tarafından kurulan, halefleri tarafından inkişaf ettirilen ve günümüze kadar gelebilen tek Zeydî mezhep, kelâmda mütezilidir; ahlâkta ise, Murcie mezhebi görüşlerine muhâlif olup, tasavvufa karşı sert bir tavra sâhiptir; gerçekten günümüz Zeydî devletinde tarikatlar yasak edilmiştir. Zeydiyye'nin ibâdetinde diğer şiiilerle bazı ortak husûsiyetleri vardır. Ezanda "amellerin en hayırlısına gel!",

cenâze namazında beş defa tekbir; meshetmeği, namazda fâsık bir imâma uymayı, müslüman olmayan biri tarafından kesilmiş bir hayvan eti yemeyi reddetme gibi. Onlar âile hukukunda Zeydiler dışındakilerle evlenmeyi yasaklarlar; diğer taraftan *müt'a* [b. bk.]'ya müsâade etmezler. Hemen hemen bütün müslümanlar onların hasımları oldukları için, ahkâm nazariyatında imâma itâati reddeden *buğat* 'a karşı idi; fakat ayrıca mütezile ile sünîler arasında fark olduğu için, Zeydiler kendilerini onlara karşı gerçek mü'min sayıyorlar; savaşlarını islâmiyetteki meşrû cihad gibi telâkkî ediyorlardı. Asıl Zeydîlerin dağılıp, yayılmalarının bir neticesi olarak, şer'i mes'elelerde böyle bir fırka için esâs teşkil etmeyen farklı görüşler bulmaktayız. Bunlar daha sonraki müellifler tarafından bir sapıklık ithamı olmadan, *ihtilâf al-fikih* içinde sâde bir hazla kaydedilmiştir; bazı münferit Zeydîlerin, münferit sünîlerle diğer Zeydî ve sünîlere karşı muhtelif ittihatlar içinde bulundukları görülmektedir. Öyleki Zeydî fırkası, tatbikatta diğer dört mezhebin yanında beşinci bir mezhep olarak yer almıştır. Zaydî Abu'l-Hasan 'Abd Allâh b. Miftâh, *al-Muntaza' al-Muhtâr min al-Gayş al-Midrâr* (Kahire, 1328) 'nda bunun canlı bir tasvirini verir. Bugün Zeydî devleti daha büyük bir birlik elde etmiştir. Bu, Ahmed b. Yahyâ al-Murtaza'nın *al-Azhâr fi fikih al-'Imma al-aḥḥâ* (GAL, II, 187, 6, 1) 'i ile *al-Ravâz al-nazîr* 'in (bk. *bibl.*) resmî metinler olarak kullanılması ile tahakkuk etmiştir.

İmâm'la ilgili esas şartlar: a. Hasan ve Hüseyin taraftarları arasında herhangi bir fark olmadan, tevâris yoluyla geçme bahis mevzuu olmaksızın Ehl-i beyte mensubiyet; b. gerektiğinde hücum ve müdâfaa için kılıca haşırma kabiliyeti; bu bakımdan ne bir çocuk, ne de saklı bir Mehdi düşünülebilir; c. lüzumlu bilgi: asırlar boyunca imamlardan kalan eserlerin büyük hacmi, bu şartın nasıl sür'atle gerçekleştiğini göstermektedir. Ortada hânedâna mensup bir rivâyet bulunmadığı, ferdi başarı neticede karar âmili olduğu için, eksiği olmayan imâm seçerelerine sâhip değiliz. Diğer taraftan, imâmsız bir asır bulunabileceği gibi, tam aksine aynı zamanda birkaç imâm da olmakta, yani bir ve tek imâma karşı birçok görüşlere rastlanmaktadır. İmâma karşı çıkan, selefini yerinden uzaklaştırabilirse, bunun azli ve ferâğıta meşrû kabul edilir; şayet tekrar eski hâle dönmek mümkünse, dönebilir. İmâmet için lüzumlu evsaf bütünüyle yoksa, imâm tam imâm kabul edilmez; bu durumda sâdece cihad ve ilim imâmı görülmektedir. İktidârları sâdece Zeydî dâvasını canlı tutmağa yeten önderler *dâ'i*, *muhtasib*, *muhtaşid* gibi isimler alırlar. Kimin halife olacağına dâir mübhemiyet, daha sonraları devlet hâline gelmiş olan Zeydiyye'yi, ilk şiiilerle münâsebet içinde görmek isteyenler arasında da ortaya çıkmıştır. Yemen'deki Zeydî devletin müessesinden

bize kadar gelen listede 1. 'Alî, 2. al-Hasan, 3. al-Husayn, 4. Zayd b. 'Alî ve oğlu, 5. Yahyâ; daha sonra üç kardeş, 6. Muhammed b. 'Abd Allâh [b. bk.], 7. İbrâhîm [b. bk.], sonra da 8. al-Husayn b. 'Alî b. al-Hasan için al-Fahh 'ta savaştıktan sonra ortaya çıkan, 9. Yahyâ, sonra Abu 'l-Sarâyâ ile birlikte ayaklanmış olan, 10. Muhammed b. İbrâhîm Tabâtabâ ve 11. onun kardeşi al-Kâsim al-Rassî. Daha sonraki listelerde 10 yeni isim daha vardır. Bunlar arasında imâmet nazariyesi bakımından en dikkate şayanı olan İdris [b. bk.]'tir. 6., 7. ve 9. 'lar imâmetin şartlarını hâiz iseler de, bunlar Mağrib'te sünî olarak kalabilen bir devlet tes'is etmiştir.

Zeydîlerin siyâsî ihtirasları iki yerde tahakkuk etti: al-Hasan b. Zayd'den sonra 320 (1126)'lere kadar, Hazer Denizi civarında muhtelif aralıklarla, bâzan da birbirlerine karşı olarak 20 imâm ve dâ'i ortaya çıkmıştır. O zamandan beri Zeydîler, orada Nuh-tevîlerin küçük bir fırkası hâline geldiler. Yemen'deki Zeydî devletinin müessisi, al-Kâsim al-Rassî'nin torunu al-Hâdî ila 'l-Hakîk Yahyâ b. al-Husayn olmuştur. Zeydîye zaman zaman hareket noktası olan Şa'da'ya kadar geri atılmakla birlikte, Yemen'in bütün krallıklarında yaşamaya devam etti. Daha h. IV. asrın başlarında, al-Hâdî'nin oğlu ve ikinci halefi olan al-Nâşir Ahmed'in ölümünde ve daha sonraki yıllarda mezkûr Ahmed'in çocukları ve torunları tarafından küçük teşebbüslerde bulunulmuştur; esâsen bunlar al-Hâdî'den değil fakat al-Kâsim'dan gelen yakınları olup aralarında 'Ayyânî de vardır. Yine bunlardan biri de velûd müellif imâm al-Mahdî al-Husayn b. al-Manşûr al-Kâsim'dır; onun 404 (1013)'teki vefatı, geçici olarak beklenen bir Mehdi görüşünü benimseyen farklı bir grubun doğmasına zemin hazırlamıştır. Hazer Denizi civarındaki Zeydîler arasında, dâvette bulunduğundan al-Daylamî nisbesini alan al-Nâşir Abu 'l-Fath b. al-Husayn, 447 (1055)'ye doğru Sulayhîlere karşı yapılan savaşta öldü. O, Zayd b. 'Alî'nin neslinden; bu bakımdan onu Yemen imamları olan al-Rassî'lere bağlı olarak göstermek hatâlıdır. 533 (1138) yılına kadar kendisine bir halef çıkmadı; bu, ortaya çıkan (566 [1170]'ya kadar kalan) al-Hâdî âilesinden al-Mutavakkil Ahmed b. Sulaymân, Necran'a kadar uzayan askeri seferlerinden başka Mutarriflerin zındık düşüncelerine karşı edebî bir faaliyet de sürdürdü. Abu 'l-Barakât b. Muhammed b. al-Kâsim al-Rassî neslinden al-Mahdî Ahmed b. al-Husayn'in on senelik bir imâmetten sonra bizzat kendi halkı tarafından öldürülmesi (656=1258), VII. (XIII.) asır kargaşalarının bir delilidir. al-Mahdî İbrâhîm b. Tâc al-Dîn Ahmed, Hasan soyundan gelen tamamen yabancı bir âile olan al-Sarâcî'ye mensup Yahyâ b. Muhammed'in rakibi olup, al-Hâdî âilesinden gelen Restîlilerden al-Mu'ayyad Dâvûd'un tâkibi sırasında tehlikeli bir biçimde Hâvlân'a çekilirken,

bir bulut sayesinde kurtulduğu için al-Gamâma diye meşhur olan al-Mutavakkil al-Mutahhar b. Yahyâ al-Muzallal, Ta'iz'de Resûlîlerden al-Muza'ffar Yûsuf'un hâpishânesinde vefat etti. İmâmetin onun oğlu al-Mahdî Muhammed ile torunu al-Mutahhar'a intikâli birçok yabancı tarafından engellendi; bu arada onikinci İmâm 'Alî Rîzâ'nın haleflerinden al-Mu'ayyad Yahyâ b. Hamza hatırlatılabilir; bunun te'lifâtının sayfaları hayatının günleri kadardır. Birkaç günlük imâmeti olan al-Mahdî Ahmed b. Yahyâ b. al-Murtaza (ölm. 836=1432), te'lif bakımından ondan daha az velûd değildir. Bu arada birçok imâm, hem birbirleriyle, hem de Zamâr ve San'a'daki Tâhirîlerle ihtilâfa düşüklerinden, kendi torunu al-Mutavakkil Yahyâ Şaraf al-Dîn, Mısırlı Memlûklerin müstevlî kumandanlarından çekinerek bir müddet Sula'da kaldı (933=1527). Oğlu al-Mutahhar, Tihâme'ye kadar kaybettiği bütün yerleri bir süre için yeniden ele geçirebildi. Bu arada Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti burada yerleşmiş ve torunu İstanbul'da bir hâpishâne vefat etmiştir. 1004 (1595) yılında al-Hâdî âilesinin diğer bir kolundan gelen ve kendisini al-Ahnûm'da yedi sene imâm olarak kabûl ettiren al-Nâşir al-Hasan b. 'Alî de aynı âkibete uğradı.

Aynı senenin sonlarına doğru al-Hâdî âilesinden al-Manşûr al-Kâsim b. Muhammed cihad ilânından itibaren vefatına kadar (1029=1620) giriştiği muvaffakiyetli mücadeleleri ile Zeydîlerin tarihinde yeni bir sayfa açtı; oğlu al-Mu'ayyad Muhammed (ölm. 1054=1644) devrinde Osmanlılar Yemen'i terktiler (1045=1635). Umûmiyetle o zamandan beri, gerçek Zeydî de olsalar, asırlar sonra ortaya çıkan ve al-Kâsim'in nesline bağlı olan imamlar belirdi; bunlar, aralarında sık sık ortaya çıkan ve muhtelif Arap kabilelerinin birbirlerine karşı son kozlarını oynadıkları iç savaşlarla meşgul oldular. Meselâ al-Mu'ayyad Muhammed b. İsmâ'il b. Kâsim (ölm. 1097=1686)'in yakınları tarafından zehirletilmesi aynı sebebe dayanır. al-Mahdî 'Abbâs b. al-Manşûr al-Husayn (ölm. 1189=1775) devrinde devlet yeniden bir düzene sokuldu; bugünkü San'a onun yapıcı faaliyetini göstermektedir. Her ne kadar yeteneksiz olan oğlu al-Manşûr 'Alî (ölm. 1224=1809) devrinde Vehhâbîler, Tihâme'ye kadar ilerlediler ise de, torunu al-Mutavakkil Ahmed, Tihâme, Mekke şeriflerinin eline geçerken San'a'da tekrar asâyişi sağlamış ve bir hazine dâiresi ile bir kütüphane te'sis edebilmişti. Bunun torunu olan ve bizzat Zeydîlerce de beğenilmeyen al-Manşûr 'Alî b. al-Mahdî 'Abd Allâh (ölm. 1251=1835'ten sonra), C. J. Cruttenden tarafından da bir ayyaş olarak tasvîr edilmiştir (J R G S, 1838, VIII, 284). Onun diğer sâhalarda asla âciz olmayan torunu Muhammed b. Yahyâ, bir rakib imâm tarafından tehdit edilince, Tihâme'den Türkleri çağırdı ve bunlar 1264 (1847)'te San'a'ya girdi-

lerse de, halk bunlara karşı ayaklanarak şehirden çıkardı. Kabilelerin itâatsizlikleri ve Karmatîlerin haskınları umûmî bozgunu artırdı. Azledilmiş ve fakat esâsen aralarında birbirlerine düşman olan üç imâm, al-Mutavakkil Muhsin b. Ahmed'e karşı bir araya geldiklerinden, 16 safer 1289 (25 nisan 1812)'da San'a'ya Türklere yeniden verdiler. Bundan böyle Muhsin'in oğlu Muhammed, orada Türklerin tasvibi ile imâm olmak istediğinden, Hüseyin âilesine mensup olan ve yukarıda VIII. (XIV.) asırda zikredilen Yahyâ b. Hamza'nın neslinden olan al-Hâdî Şaraf al-Dîn Muhammed, 1296'dan 1307 (1879-1890)'ye kadar al-Ahnûm ve Şa'da'da müstakil bir imâmlığı elinde tuttu. Daha sonra al-Manşûr Muhammed b. Yahyâ Hamid al-Dîn, Şa'da ve al-Ahnûm'dan itibaren birçok muhârebeler ve aynı zamanda Türklerle yaptığı müzâkerelerle, Yemen'in diğer kısımlarında Zeydîlerin kendi ahkâmına göre yaşamalarını sağladı. Oğlu al-Mutavakkil Yahyâ, 20 rebûlevvel 1322 (4 haziran 1904)'de daha kuvvetli olarak ortaya çıktı. Çağırılan kabileler Türk müstahkem mevkiilerine saldırdılar; San'a 1904'te alındı ve bir harp ile yeniden ele geçirildi. Yahyâ, Türkiye'nin Trablusgarp harbinden sonra, içindeki sıkıntılardan yararlanamadı ise de, safer 1337 (teşrin II. 1918)'de San'a'ya aldı: 1341 (1923)'de, Tihâme'yi Asirli İdrîsîlerden almak üzere başarılı bir savaş açtı. Milletlerarası dünya siyâsetinde bir mevki elde etti. Onun yeni genişleme temâyülü, herşeyden önce Menaha Karmatîleri gibi Necran Karmatîlerini de karşısına çıkardı. Asrımızın başlarında Yahyâ, imâmlığı birçok sâhalarda olduğu gibi muhitinin gerçek Zeydîyesine kadar ilk Yahyâ al-Hâdî'yi hatırlatmakta idi. O imâmet nazariyesinin inkişafını da arzuladığı gibi, kendisini, neslinin 26.'sı olarak sayıyordu; fakat daha iç bölünme ve karşı imamlar da dikkate alıncı, onun takriben 100 olarak da kabûl edilebilen cedleri arasında, al-Manşûr b. Muhammed bir imâmıydı: Büyükbabası Yahyâ Hamid al-Dîn, vezir olup, diğer büyük âlimler ve ileri gelen zevat ile San'a'da hapse atılmıştır. Daha gerilere gidilecek olursa 7. cedit Muhammed ve 8. cedit al-Husayn meşhurdur; bunların her ikisi de âlim, müfessir ve fakih olarak bilinirler. 9. Dedesi mezkûr Türk al-Manşûr al-Kâsim (ölm. 1029=1620) yeniden imâm oldu. Ayrıca VII. (XIII.), asırda 16. cedit, al-Husayn al-Aşgar, imâm olarak ortaya çıkmıştır; sonra yine fakat itirâza uğramış halde imamlar IV. (X.) asırda 22. ced al-Kâsim, 23. dâ'i Yûsuf, 24. ced Yahyâ ortaya çıktılar, 25. tam imâm olan al-Nâşir Ahmed, 26. al-Hâdî Yahyâ'dır.

Bibliyografya: Esas kaynaklar için krş. *Der İslâm* (1910), I., 354-368 (1911), II., 49-78; al-Husayn b. Ahmed al-Haymî al-San'ânî, *al-Ravâz al-nâzir* (Macmu'a al-Fîkh al-hâbir [4 cild, Kahire, 1347-1349]'deki açıklamalarla

birlikte serh). Avrupa'da bulunan yüzlerce Zeydîye yazmaları koleksiyonlarından Viyana MSS kataloğundakiler henüz çıkmadığı gibi, bunlardan, Milano'da olanlar ile ilgili olarak E. Griffini tarafından yapılan katalog (R. S. O., 1808, c. II. içinde) halen bitirilmedi. Ayrıca krş. madd. Şan'a, Utrûş, al-Manşûr Bi'llâh al-Kâsim (iki imâm), al-Mahdî Li-Dîn Allâh Ahmed (üç imâm), Zayd b. 'Alî ve orada gösterilen *bibliyografya*: bilhassa son zikredilen hakkında bk. C. van Arendonk ve E. Griffini: *Ash'ari, Maqalat al-Islamiyyin*, nşr. Ritter, bk. fihrist; *Shahrastani*, nşr. Cureton, s. 115-121; İbn Hâzım, *al-Fasl fi'l-Milal* (Kahire, 1325), IV., 179-188 ve bu konuda I. Friedländer (J. A. O. S. içinde), 1907, XXVIII., 1-80 ve 1909, XXIX., 1-183; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912; ayn. mll., *Kultus der Zaiditen*, Strassburg, 1912; Amin al-Rayhânî, *Mulûk al-'Arab*, Beyrut, 1924, s. 69-196; M. Guidi, *Gli scrittori Zayditi e l'esegesi coranica Mu'tazilita*, Roma, 1925; A. S. Tritton, *The rise of the Imams of Sanaa* (Oxford 1925); 'Abd al-Vâsi' b. Yahyâ al-Vâsi' al-Yamanî, *Ta'rih al-Yaman* (Kahire, 1346); Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ Zubâra al-Hasanî al-Yamanî, *al-San'ânî, Nail al-Vaṭar min Tarâcim Ricâl al-Yaman fi'l-Karn al-Sâlis* 'aşar, Kahire, 1348). (R. STROTHMANN.)

ZEYLÂ, ZAYLA: Somali devleti'nin Aden Körfezi sâhilinde bir limandır. Somali'nin Aden Körfezi'ndeki tek mühim limanı olan bu yer, suların yükseldiği sırada kara ile irtibatı tamamiyle kesilen ince uzun bir dil üstünde bulunmaktadır. Eskiden mühim bir ticâret merkezi ve Arabistanla esir ticâretinde kullanılan en büyük ihrâcat limanlarından biri olan bu şehirde, şimdi XIV. asır ortalarından Şayh İbrâhîm'in mezarı ve onun garbında Hind hükümdarları tarafından yaptırılmış kale ve bugün harâbe hâlinde yalnız zemin katı ile birinci katı kalmış olan Şarmakay 'Alî Sarayı ve bir câmi gibi çok mütevâzi bâzı bina kalıntıları mevcuttur. Yalnız bir ikisi ikâmet edilir durumda bulunan eski Arap evlerinin harâbelerinin yanısıra, dik dörtgen biçiminde samandan yapılmış yüzlerce kulûbe bulunmaktadır. 40-50 dönümlük bir sâhayı kaplayan şehrin beşte biri taştan yapılmıştır. Eskiden şehrin etrafı taş bir duvar ile çevrilmiş olup, duvarın yıkıntılarıyla yaptırılan bu limana Arap yelkenlileri ancak suların yükseldiği sırada yanaşabiliyorlardı. Liman girişinde, gümrük dâiresi ve muhafız binası olduğu gibi, müstemleke zamanında İngiliz devlet mümessilinin ikâmetgâhı da bulunuyordu; bunun cenûb-i garbısında ise, artık bir harâbeye dönmüş olan misyoner hey'etinin kaldığı dâire vardı. Şehrin etrafını aralarında kendisi için husûsî bir ihtifâlin yapıldığı Şayh Dinî Sa'd al-Dîn'in de yer aldığı velî mezarları çevirir. Takriben 7.000

civârında olan ahâlisi Hâmi ve Sâmi nesle mensup-tur. Zeylâ'nun etrafındaki mercan kayalıklarında mebzul miktarda bulunan inci istiridyeleri yerli halk için kârlı bir sanâyi kolu teşkil eder. Zeylâlı tüccarlar Zeylâ'dan ve karşı sâhildeki Arap kıyısından gelen inci avcılarına para yardımıyla bulunurlar. Elde edilen mahsul hatırı sayılacak bir seviyededir. Zeylâ, Harar ile demiryolu bağlantısı bulunan Cibuti'nin takriben 35 mil şimal-i garbisinde, teessüsüne kadar, Habeşistan kahve ticaretinin limanı idi; fakat giderek bu ticaret çok azalmıştır. Başlıca ihrâcat maddeleri, bilhassa Yemen'e sevk edilen küçük baş hayvan ve deridir.

Eski devirlerde Zeylâ'nun yerinde Analite'ler vardı. Habeş krallığının kuruluşundan sonra bu yerin ehemmiyeti gittikçe artmış ve Hindistanla doğrudan doğruya münâsebet kurulmuştur. Arap coğrafyacılarından İştâhri, İbn Havkâl ve al-Mukaddasi, Zeylâ'yı Habeşistan'ın Yemen ve Hicâz ile olan ticaretinin limanı olarak târif ediyorlar. Yemen pazarlarında, İran idâresinde büyük bir inkişâf göstermiş bulunan deri sanâyiinde külliyetli miktarda kullanılan keçi derisi, Zeylâ'nun başlıca ihrâcat maddesi idi.

İbn Batûta şehri ziyaret ettiği sıralarda burası "Adal krallığının merkezi sayılıyordu. [Zeylâ, Cenûbî Arabistan krallığı (Himyer)'nin Aden Körfezi'ndeki sâhil şehirleri ile kurduğu ticârî münâsebetler neticesinde, Arap müstemlekesi durumuna gelen bölgenin en mühim şehri oldu. Daha sonra ise, Makdişu [b.bk.] ile birlikte, iki küçük devlet hâline geldi. Şehirde Arap kültürü hızla yayılmaya başladı. İslâm devletleri ile sürdürdüğü ticârî münâsebetler dolayısıyla, XIV. asrın sonlarına kadar müreffeh bir devri yaşadı [krş. mad. SOMALI].

XIV. asrın başlarında Harar emirliğine dâhil olan Zeylâ, 732 (1332)'de Habeşistan kralı Amda Sion'un hücumuna uğradı ve Talag civârında vuku bulan çarpışmada Zeylâ emiri öldürüldü [krş. I A, mad. ADAL; EI², mad. HABESH].

Zeylâ'da ikamet eden emirler, Harar emirleri arasında sayılmakta idiler. Makrizî, Habeşistan'ın başlıca şehirlerinden saydığı Zeylâ'nın 1425-1432 yılları arasında, Avfât, Davâro, Arâbabnî (Ären?) Şarhâ, Bâli, Dârâ ve Hodyâ adlarında yedi prensliğe ayrıldığını söyler. Mevcudiyeti çok daha eskilere uzanan Zeylâ Devleti'nin ilk hükümdârı muhtemelen "Omar Valâşma (1260?)'dr. Ancak devlet tam olarak Hakk al-Dîn (1365-1374) tarafından kurulmuş ve Avfât sultanlığından çıkmıştır [bk. I A, mad. HABESHİSTAN]. 1511 yılına kadar Zeylâ, aynı zamanda Harar emirliğinin de merkezi olmuştur [krş. I A, mad. HARAR].

Osmanlı Devleti'nden önce ve Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında Sudan ve Habeşistan'a mahsus esir ticaretinin başlıca limanı olan Zeylâ, Arkiko ile birlikte altın ihrâcatının da mühim bir iş-

kelesini teşkil etmekte idi. 1515'te Hindistan vâililiğine tâyin edilen Lopo Soares, 1517'de 37 gemiden mürekkep bir Portekiz donanması ile Kızıldeniz'e girip, Cidde yakınlarında Selman Reis ile çarpıştıktan sonra, şehirden atılan top ateşi karşısında geri çekilmek zorunda kaldı ve intikam kastı ile dönüş yolu üzerinde bulunan Zeylâ'yı geniş ölçüde tahrip etti. Osmanlı Devleti, Zebid'te tam bir hâkimiyet kurduktan sonra, şark ticaretinin ehemmiyeti ve ülkede bulunan müslüman ahâli dolayısıyla, Habeşistanla yakından ilgilenmeye başlamıştı. Bu sırada merkezi Harar olan müslüman devleti, Zeylâ'dan Habeş dağlarına kadar uzanan arâziye sâhip bulunuyordu. 1506'da devletin başına geçen Ahmed b. İbrahim, Habeşistan'a karşı giriştiği bir seferden sonra, Zeylâ'dan Massava'ya kadar olan sâhil arâzisini tamamen ele geçirmiş, devletin merkezini de Zeylâ'dan Harar'a nakletmişti (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti, Habeş eyaleti*, İstanbul, 1974, s. 3, 7, 14, 23, 44; ayn. mll., XVI. asrın ilk yarısında Kızıldeniz sâhillerinde Osmanlılar, T D, İstanbul, 1962, XII/16, 1-24; [krş. mad. HARAR].

Osmanlılar devrinde Zeylâ, ilk olarak 964 (1559) tarihinde, Özdemir Paşa tarafından zaptedildi. Onun ölümü ile yerine tâyin edilen oğlu Osman Paşa tarafından teşkil edilen Habeş eyaleti dâhilinde bir sancak olarak yer alan Zeylâ, zaman zaman yerli aşiretlerin nüfûzu altında da kalıyordu. Nûr b. Vazir'in Habeş müslümanlarına askerî bir disiplin kazandırıp, Habeş melikine açtığı seferde bâzı başarılar elde etmesinden ve Fatagor bölgesini zaptından sonra harekete geçen Galla aşiretleri Harar'ı tahrip edince, Zeylâ siyâsî ve ticârî bakımdan büyük zararlara uğradı (C. Orhonlu, ayn. esr., s. 44, 70; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 891 v.d.; [I A, mad. HARAR; EI², mad. HABESH]).

XVII. asrda Osmanlıların Habeş eyaleti, mâlî bakımdan bir gerileme içine girince, Zeylâ ile diğer sâhil şehirlerini eline geçiren Habeşistan kralı, bölgede geçici bir hâkimiyet kurdu. XVIII. asrın sonlarında, Arap, Somali ve Afar tüccarları Zeylâ'da büyük ticârî faaliyet göstermeye başladılar. Afar ve Somali toprakları arasında rakipsiz bir iskele olan Zeylâ, Cidde, Basra Körfezi ve Hindistan arasında çalışan bu tüccarlara mühim ölçüde ticaret kolaylığı sağlıyordu. Ancak Kızıldeniz ticaretinde baş gösteren gerileme buraya da tesir etti. Nihâyet Tâcura'dan Shoa'ya doğrudan doğruya bir ticaret yolunun açılması, Zeylâ'daki refah devrinin sonu oldu (Cengiz Orhonlu, ayn. esr., s. 82, 136, v.d. [krş. EI², mad. HABESH]). 1848'de Moha [b.bk.]'nin hâkimiyetine giren Ali Şarmakay, Zeylâ'ya da hâkim oldu.

Bu asrın ikinci yarısında Süveyş kanalının açılmasından sonra, İngilizler, Zeylâ ve civârının rakip bir devletin eline geçmemesi için Mısır hidivliğini,

bölgede hâkimiyet kurmak husûsunda tahrike başladılar. Bu yüzden Hidiv İsmail Paşa'nın, Rauf Paşa kumandasında sevkettiği askerler, 1875'te Zeylâ'ya yerleştiler. Rauf Paşa daha sonra, Zeylâ'dan Harar üzerine yürüdü ve Gordafuy burnuna kadar olan yerleri Mısır hidivliğine bağladı. 1877'de Kızıldeniz'de tam bir nüfuz kuran İngilizler, Zeylâ ve Bâbülmendep üzerindeki Osmanlı haklarını kabûl ederken, onun Zeylâ ile Ras Hafun arasında yaşayan aşiretlere müdahalesine mâni oldular. (C. Orhonlu, ayn. esr., s. 159 v.d. [I A, madd. İSMAIL PAŞA, HARAR]).

1874 yılında Zeylâ, Yemen vilâyetinin bir sancağı idi. Şehrin idâresi 15.000 altın karşılığında Mısır hidivliğine devredilmişti. Bu tarihlerde devletin, Zeylâ ve civârındaki şehirlerle alakası da iyice zayıflamıştı. Zeylâ'ya askerî yardım yapılmadığı için civardaki aşiretler şehre büyük zararlar veriyorlardı. Hattâ Osmanlı yardımının gecikmesi üzerine, Aden hükümdârının sevkettiği bâzı birlikler, âsî aşiretlerin saldırılarını kırmış, devlet ise, Zeylâ'dan Ras Hafun'a kadar uzanan arâzinin idâresini fi'len Mısır'a bırakmak zorunda kalmıştı. Mısır'ın donanması bulunmadığından Harar emîrinin büyük oğlu, Harar ve Zeylâ'yı ele geçirip, Mısır askerlerini buradan uzaklaştırdı. Bunun üzerine, Harar'da bulunan az sayıdaki Osmanlı askerleri Zeylâ'ya gelerek yeniden Osmanlı idâresini te'sis ettiler (1884). Şehrin idâresi, Mısır'ın itirâzı üzerine Yemen vilâyetine bağlandı. 1890'da Zeylâ'nın on yıllık vergisi için Osmanlı Devleti istikraz yapılmasını kararlaştırmıştı. Bu yüzden Zeylâ'yı Yemen'den ayırarak merkeze bağlayan devlet 1891'de İngilizlerin geçici olarak şehre girmesine mâni olamadı. Bu arada İngilizler, bu asrın sonlarında İtalyanların Habeşistan üzerindeki emellerini desteklemekten de geri durmadılar. Birinci Cihan Harbi'ne girilinceye kadar, bu topraklarda Osmanlı, İngiliz, İtalyan ve Habeşistan askerleri dâimî bir çekişme içinde oldular. Zeylâ'da askerleri bulunan Osmanlı Devleti, müttefiki Almanya ile birlikte kral Lic Yasu'yu kendi saflarına çekmek için Zeylâ'dan Belhar'a kadar 120 km. 'lik sâhil şeridini, Habeşistan'a vermeye râzı oldu. Fakat boş durmayan İngilizler, Osmanlı Devleti'nin buradaki müslümanları da cihâda çağırmasından endişelenecek, Fransa ile birlikte Lic Yasu'yu tahtından uzaklaştırdılar. Böylece 1916'da Zeylâ'daki Osmanlı hâkimiyeti fi'len sona erdi (Cengiz Orhonlu, ayn. esr., s. 151-156, 171 v.d. [EI², mad. HABESH]).

İngiltere idâresinde Hind Dairesi Ofisi'nin tasarrufunda kalan Zeylâ, daha sonra yabancılar Dairesi Ofisi'ne bağlandı. Asrımızın başında 5.000 nüfûsu bulunan (Ş. Sâmi, *Kamûsü'l-alâm*, İstanbul, 1311, IV, 2442) şehirde, hâlen 5.500 kişi yaşamaktadır.

Bibliyografya: al-İştâhri, BGA, I, 36; İbn Havkâl, BGA, II, 41; al-Mukaddasi, BGA, III, 102, 242; al-Hamdânî, *Şifât Cazîrat al-ʿArab* (nşr. D. H. Müller), Leyden, 1884-1891, s. 57; Yâkût, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), II, 966; A. Sprenger, *Die Post-und Reiserouten des Orients* (Abh. K. M., III/3), Leipzig, 1864, s. 150; Ralph E. Drake-Brockman, *British Somaliland* (London, 1912), s. 1-30, 264, 270 (Zeylâ'nın resimleri için bk. s. 18, 20, 22, 24, 26, 30). (A. GROHMANN.)

[Bu madde VÂHİD ÇABUK tarafından geniş ölçüde tâdil ve ikmâl edilmiştir].

ZEYNEB. [Bk. MURÂBITLAR.]

ZEYNEB BINT CAHŞ. ZAYNAB BINT CAHŞ, RİPÂB AL-ASADİYA (592?-643?). Peygamber'in yedinci zevcesidir. Asıl adı Barra olup, Peygamber'le evlendikten sonra, onun tarafından kendisine Zeyneb adı verilmiştir.

Künyesi "Umm al-Hakam,, olan Zeyneb, Medine'ye ilk hicret edenler arasında yer alır. Zeyneb'in, annesi Peygamber'in halası olan "Umayma bint "Abd al-Muṭṭalib" tir.

Peygamber, Zeyneb'i, âzadlı kölesi ve evlatlığı Zayd b. Hârîşa [b. bk.] ile evlendirmek istedi. Ancak başlangıçta, Zayd âzadlı bir köle olduğu için, Zeyneb'in erkek kardeşleri bu evlenmeye karşı çıktılar ise de, Peygamber kararında ısrar etti. Zeyneb, düşünüp karar vermek için mühlet isteyince, Kur'an, XXXIII, 36. âyet nâzil oldu. Onun, bu âyetin hükmüne uyarak Zayd'le evlenmeyi kabûl etmesi üzerine, Peygamber tarafından kendisine ağırlık olarak altın, gümüş, bir baş örtüsü, bir çadır, bir gömlek, buğday ve hurma gönderildi.

Ancak, isteksiz bir evlilik yapan Zeyneb, bir yıldan biraz fazla evli kaldı ve kocası tarafından boşandı. Daha sonra Peygamber, Zeyneb ile evlenmeyi düşündü ise de, Câhiliye çağında, evladlığının karısı ile evlenmenin haram sayılması dolayısıyla, bu isteğini, ancak *Aḥzab* sûre (XXXIII) 'sinin 37./38. âyetlerinin nâzil olmasından sonra gerçekleştirdi ve ağırlık olarak Zeyneb'e 400 gümüş dirhem verdi.

Bu evlenme, 5 zilkade (=nisan 627)'de vuku buldu. Düğünden sonra birkaç kişinin geç vakte kadar oturması, bundan da Peygamber'in rahatsız olması üzerine, Kur'an'ın XXXIII, 53. âyeti nâzil oldu.

Peygamber'in bu evliliği ile ilgili olarak nâzil olan âyetlerle şu hukûkî hükümler ortaya çıkmıştır: 1. Peygamber'in ve dolayısıyla müslümanların hangi akrabalarının kızları ile evlenebilecekleri, 2. Müslümanların ancak dört kadınla evlenebileceklerine izin verildiği halde, Peygamber'in, daha çok kadınla evlenebileceği, 3. İslâmdan önceki devirlerde Hicâz bölgesinde haram sayılan evladlıkların dul kalan eşleri ile, evlat edinen ki-

şinin evlenebileceği, 4. Peygamberlerin evlerine ancak dâvetli iken ve çağrıldıkları zamanlarda gidilebileceği, gidildiğinde de uzun süre oturulamıyacağı, 5. Mü'minlerin, Peygamber'in karıları ile ancak perde arkasından görülebilecekleri, 6. Evlad edinilen kişilerin, evlad edinenin adıyla değil, kendi öz babalarının adları ile anılmaları.

Evlenmesi için nâzil olan bir âyetle evlendiğinden dolayı övünen Zeyneb, hayırseverliği ile meşhurdur. Hayber seferine Peygamber'le birlikte gitti.

Halife Ömer, Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine, ashâba ve diğer müslümanlara maaş bağlarken, öteki eşleri gibi, Zeyneb'e de 12.000 dirhem maaş bağladı (20=641).

Peygamber'den sonra, eşleri arasında ilk olarak Zeyneb öldü (643). Cenaze namazını halife Ömer kıldırdı ve Medine'nin meşhur Bakî mezarlığına gömüldü.

Güzel bir kadın olan Zeyneb'in, Zayd'den ve Peygamber'den hiç çocuğu olmadı. Kendisinden onbir hadîs rivâyet edilmiştir; bunlardan ikisi Buhârî ve Müslim'de, diğer dokuzu ise, öteki dört hadîs mecmuasında yer almışlardır.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sıra* (nşr. Wüstenfeld); İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. Sachau), VIII, 71-82; Tabarî, *Tarih* (nşr. de Goeje), bk. *fihrist*; İbn İshâk, *Sıra* (nşr. Wüstenfeld), s. 1004; Ceatani, *Annali dell'Islâm*, I, A. H., § 15 nr. 25; 5 A. H., § 20-27; 8 A. H., § 15, nr. 2; 10 A. H., § 139, nr. 8; 20 A. H., § 267, 298, 400-406.

(NESET ÇAÇATAY.)

ZEYNEB BİNT HUZAYMA. ZAYNAB BİNT HUZAYMA, B. AL-HÂRİŞ AL-HİLÂLİYA. Peygamber'in zevcelerinden biri olup, Câhiliye devrinden itibaren Umm al-Masâkin adını taşıyordu. İlk kocası al-Tufayl b. al-Hâriş onu boşadı. İkinci kocası ise, Ubayd b. al-Hâriş, Bedr gazvesinde hayatını kaybetti. Peygamber Ramazan 4. (şubat 626) onunla evlendi ve ona 400 dirhem mîhr verdi. Bundan 2 veya 8 ay sonra vefat eden Zeyneb, Peygamber'in kendisinden önce ölen Medineli zevcelerinin ilkidir. O, al-Bakî mezarlığında defnedildi.

Bibliyografya: İbn Sa'd, *Tabakât al-kabîr* (nşr. Sachau), VIII, 82; Caetani, *Annali dell'Islâm*, h. 4. sene, § 16 ve 22; al-Tabarî (nşr. de Goeje), I, 1775 v.d.; İbn al-Aşîr, *Usd al-Gâba*, V, 466 v.d.

(V. VACCA.)

ZEYNEB BİNT MUHAMMED. ZAYNAB BİNT MUHAMMED. Peygamber'in ikinci çocuğu ve kızlarının en büyüğü olup, annesi Hâdîca bint Huvaylid'dir. İbn al-Kalbî'nin, Zaynab'ın birinci ve ağabeyi Kâsim'in ikinci olarak dünyaya geldiklerini, İbn Hi-

şâm'ın ise, Ruqayya [b. bk.]'nın Peygamber'imizin en büyük kızı olduğunu kaydetmeleri (İbn İshâk, *Sıra* [nşr. M. Hamid Allâh], s. 60 v.d. ve İbn Hişâm, *al-Sirat al-Nabaviyya*, ikinci baskı, Kahire, 1955, kısım I, cüz I, 190), doğru olmasa gerektir. Babasına peygamberlik immeden 10 yıl önce dünyaya gelen Zaynab'ın (al-Kurtûbî, *al-İstî'âb*, Kahire, 1328, IV, 331 ve İbn al-Aşîr, *Usd al-Gâba*, Kahire, 1393 [1973], VII, 130; krş. al-Âşkalânî, *al-İşâba*, IV, 312), çocukluk ve evlenme çağına gelinceye kadarki hayatı oldukça karanlıktır. Annesi Hâdîca'nın evlendirme isteğine muhâlefet etmeyen Peygamber, kızı Zaynab'ı yine peygamberliğinden biraz önce ve muhtemelen on yaşlarında iken teyzesi Hâla bint Huvaylid'in oğlu Abu'l-Âş b. al-Rabî ile evlendirmiştir. Hâdîca de, zengin ve güvenilir biri olan bu dâmâdını oğlu gibi severdi (İbn Hişâm, *al-Sıra*, kısım I, cüz II, 651; al-Tabarî, 3 [I], 1364). Zaynab'ın, bu evlilikten Âlî ve Umâma isminde iki çocuğu oldu ise de, oğlu genç yaşta öldü (İbn İshâk, *Sıra*, s. 229, paragraf 340; İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 31, 233; krş. al-Tabarî, 13 [III], 2303, 2430 v.d.; al-Kurtûbî, *ayn. esr.*, IV, 312; İbn al-Aşîr, *ayn. esr.*, göst. yer.; al-Âşkalânî, *ayn. esr.*, IV, 313).

Peygamber'e risâlet gelince karısı Hâdîca ile Zaynab başta olmak üzere dört kızı, derhal ona imân etmişlerdir. Zaynab'ın kocası Abu'l-Âş ise, imân etmemiş ve pek çok Mekke'li gibi, uzun süre putperest kalmıştı (İbn Hişâm, *al-Sıra*, cüz II, 652; al-Tabarî, 3 [I], 1346). Ancak o, müslüman olan karısı ile birlikte yaşamaktan vazgeçmemiştir. Bundan dolayı Peygamber de dâmâdını hayırla yâd etmiştir (al-Buhârî, *Şahîh*, *Humus*, bab 5; *Şahâdat*, bab 28; *şurûṭ* bab 6; *nikâh*, bab 52; Müslim, *Şahîh*, *Fazâ'il al-şahâba*, hadîs 95; Abû Dâvûd, *Sunan*, *nikâh*, bab 16). İslâm dininde, müslüman olan kadını müşrik kocasından ayırmak gerektiği halde (*Kur'ân*, LX, 10) onların evliliği Bedir savaşı sonrasına kadar devam etmiş ve çocukları da olmuştu (İbn Hişâm, *ayn. esr.*, II, 652; Tabarî, 3 [I], 1347; krş. *Usd al-Gâba*, VII, 130).

Peygamber, Medine'ye hicret edince, âilesi ile birlikte Zaynab'ı ve çocuklarını da Medine'ye getirmek istemiş ise de, Abu'l-Âş çok sevdiği hanımının gitmesine müsâade etmemiştir (İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 165, krş. I, 237 v.d.). Bedir savaşında Abu'l-Âş da esir düşünce Zaynab gereken fidyeyi gönderip, kocasını kurtardı. Ancak Peygamber, kızını çocukları ile birlikte Medine'ye göndereceğine dair Abu'l-Âş'dan söz aldı. Bunun üzerine o da Mekke'ye dönünce, Zaynab'ı ve çocuklarını Medine'ye gönderdi. Yolda, Mekke'li müşriklerden olup, sonradan müslümanlığı kabûl eden Habbâr b. al-Aşvad'ın saldırısına uğrayan Zaynab, deveden düşüp belini kırmış ve çocuğunu

da düşürmüştü. Onun genç yaşta ölümüne sebep olacak bu hâdiseyi müteakip Mekke'ye dönen Zaynab, bir süre sonra Medine'ye babasının yanına gitti. Zaynab, Medine'de kaldığı sürece çocukları ile birlikte, babasından sonsuz bir şefkat ve ilgi gördü (*al-İstî'âb*, III, 68; *al-İşâba*, II, 510; *Usd al-Gâba*, VII, 22; İbn Sa'd, VIII, 31, 39 v.d., 232 v.d.; krş. *al-Buhârî*, *şalât*, bab 106; Abû Dâvûd, *Sunan*, *şalât*, bab 165; Nasâ'î, *Sunan*, *sahv*, bab, 13). Nitekim al-Vâkidî ve İbn Sa'd'a göre cemâziyelevvel 6 (eylül 627)'da (*al-Mağâzi*, I, 4; II, 537, 553 v.d.; *Tabakât*, VIII, 32 v.d.; krş. Tabarî, 13 [III], 2304-2310; *al-İşâba*, IV, 312) ve İbn Hişâm ile al-Tabarî'ye göre ise, Mekke'nin fethinden, yâni 10 ramazan 8 (1 kânûn II, 630)'den biraz önce (*kubayl al-fath*, bk. *al-Sıra*, II, 657 v.d.; Tabarî, 3 [I], 1350 v.d.; 13 [III], 2304 v.d.; krş. *al-İstî'âb*, IV, 127 v.d.; *Usd al-Gâba*, VI, 185 v.d.). Zaynab'ın kocası Abu'l-Âş, ticâret yapmak için Şam'a gidip kervanı ile dönerken, Peygamber'in gönderdiği bir müfrezinin eline esir düştü ve malını onlara kaptırdı. Kendisine "İslâmiyeti kabûl ettiği takdirde mallarının geri verileceği", söylendi ise de, o kabûl etmedi. Bir ara kurtulup gizlice Zaynab'a iltica edip, ondan aman istedi. Zaynab de onu himâyesine aldı ve bir sabah namazında kadınların bulunduğu sofadan yüksek sesle, Abu'l-Âş'ı himâyesine aldığını bildirdi. Namazdan sonra Peygamber, ashâbına döndü ve "Benim duyduğumu siz de duyunuz mu?", diye sorup, evet cevabını alınca "Müslümanların bir el gibi olduklarını, kadınların da aman verebileceğini" ifade etti. Eve gelince, kızına Abu'l-Âş'a gereken saygıyı göster, ancak "birbirinize helâl olmadığınızı da bilin", dedi. Zaynab de bunu bildiğini, ancak Abu'l-Âş'ın sâdece hürriyetini ve mallarını geri istediğini söyledi. Bunun üzerine Peygamber mallarını alanlara "ganîmet olarak hakkınız olmakla beraber, bunları geri verirsiniz memnun oluruz" diye haber gönderdi. Onlar da malları geri verdiler. Abu'l-Âş, Mekke'ye dönüp, herkesin malını verdikten sonra, kelime-i şahâdet getirerek müslüman oldu. Nihâyet o, muharrem 7 (mayıs 628)'de Medine'ye gitti (İbn Sa'd, VIII, 33; *al-İşâba*, IV, 312). Ancak, bazı kaynaklar (İbn al-Cavzi, *Zâd al-ma'âd*, Kahire, 1369, II, 121 v.d.; *al-İstî'âb*, IV, 128; *al-İşâba*, IV, 122)'da bu hâdisenin Hudaibîya andlaşmasından sonra vuku bulduğu kaydedilir (daha farklı ve fazla güvenilir olmayan bilgiler için bk. *al-Sıra*, II, 652; Tabarî, 3 [I], 1350-1357; 13 [III], 2304 v.d.; *al-Sirat al-nabaviyya*, II, 520, 523; *Usd al-Gâba*, VI, 186). Peygamber, dört buçuk senedir ayrı yaşayan kızı Zaynab'ı yeniden ona nikâhladı (İbn Sa'd, VIII, 33; *al-İşâba*, IV, 312; *Usd al-Gâba*, VII, 130). İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyette, Peygamber'in Zaynab'ı yeni mehir kesmeksizin ilk nikâhı ile Abu'l-Âş'a iade ettiği

ileri sürülüyorsa da (İbn Hişâm, II, 658; İbn Sa'd, göst. yer., al-Tabarî, 3 [I], 1351; 13 [III], 2305), islâm hukûku bakımından Peygamber bir şart koşmadan ve önce kesilen mehre bir şey ilâve etmeden ilk nikâha benzer nikâh ve aynı mehir ile Zaynab'ı ona iade etmiş olmalıdır.

Zaynab, kocası Abu'l-Âş'la ikinci evliliğinden kısa bir süre sonra hicretin sekizinci senesinin başında, İbn Kutayba'ya göre bu yılın safer ayı sonunda vefat etti (İbn Sa'd, VIII, 34; al-Tabarî, *Tarih*, 13 [III], 2295, 2431; *al-İstî'âb*, IV, 311 v.d.; *Usd al-Gâba*, VII, 132; *al-İşâba*, IV, 322; İbn Kaşîr, *al-Sıra*, IV, 610; *al-Ma'ârif* [nşr. Sarvat 'Ukāşa], Kahire, 1969, s. 142). Daha önce de işaret edildiği gibi genç yaşta ölümüne sebep, deveden düşürülmesi olmuştur. Onun ölümüne babası çok üzölmüş, gaslini yapan hanımlara "Onu üç veya beş defa olmak üzere tek olarak yıkayınız", diye emir vermişti (İbn Sa'd VIII, 34 v.d.; *al-İşâba*, göst. yer.). Kocası Abu'l-Âş da çok geçmeden zilhicce 12 (şubat 633)'de Abû Bakr'in hilâfeti sırasında vefat etti (İbn Sa'd, göst. yer.; al-Tabarî, 13 [III], 2306; *al-İstî'âb*, IV, 129; *al-İşâba*, IV, 132; krş. *Usd al-Gâba*, VI, 186).

Zaynab'ın Abu'l-Âş'tan biri erkek, diğeri kız olmak üzere iki çocuğu vardı. Âlî ismindeki erkek çocuğu, Mekke'nin fethinden sonra, bulûğ çağına yaklaştığı bir sırada ve henüz Peygamber hayatta iken ölmüştü. Kızı Umâma ise, ağabeyi gibi annesiyle Medine'ye gelerek orada büyümüş; teyzesi Fâtîma'nın ölümünden sonra onun vasiyetine uyarak halife Âlî ile, onun öldürülmesi üzerine de al-Muğîra b. Navfal b. Hâriş b. Muṭṭalib ile evlenmiş; bu kocasından Yahyâ adında bir çocuğu olmuş (İbn İshâk, *al-Sıra*, s. 229, paragraf 340; İbn Sa'd, VIII, 31, 233; *al-İstî'âb*, III, 68; IV, 246 v.d.; *Usd al-Gâba*, IV, 125 v.d.; VII, 22, 130; krş. Tabarî, 13 [III], 2303, 2430 v.d.; *al-İşâba*, II, 510; IV, 236 v.d., 313) ve onun nikâhında iken ölmüştü. Zaynab'ın de, diğeri iki kız kardeşi Ruqayya ve Umm Kulşum gibi nesebi devam etmemiştir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında Âlî b. Burhân al-Din al-Halabî, *al-Sirat al-Halabiyya* (Kahire, 1950), II, 121 v.d.; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil fi'l-târîh* (Kahire, 1348-1353), birinci tabı, II, 93 v.dd., 141; İbn Hişâm, *Sirat al-Nabî* (Kahire, 1383 [1963]), birinci tabı, kısım 1, cüz 2, s. 477-483; İbn Kaşîr Abu'l-Fidâ' al-Dimaşkî, *al-Bidâya va'l-Nihâya* (Beyrut, 1966), birinci tabından ofset, III, 311 v.d., 330-333, IV, 178; *al-Sirat al-Nabaviyya* (Kahire, 1964), II, 483 v.d., 516 v.dd., 520-523, III, 339; IV, 608 v.dd.; Muhammed Hamid Allâh, *le Prophète de l'Islâm* (Paris, 1959), s. 149 v.d., 451.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ZEYNEBİ. AL-ZAYNABİ, ABU'L-KASIM 'ALİ B. TİRÂD B. MUHAMMED. Abbâsî vezîri. Zaynabî lekabını kendisi ve âilesi de kullanıyordu. Çünkü Abbâsîler arasında çok sayılan ilk iki Abbâsî halifesinin kuzeni Zaynab bint Sulaymân b. 'Alî b. 'Abd Allâh b. al-'Abbâs'ın soyundan geliyorlardı. Babası Tîrâd, recep 453 (temmuz/ağustos 1061) 'te Abbâsî şeriflerinin nakîbu'l-esrâf (*Nakîb al-Nu-kabâ*)'ı tâyin edildi. Şevval 491 (eylül 1098) 'de ölünce al-Zaynabî'ye kalan bu vazife, 517 (1123/1124) 'de Alevî Nakipliği (*Nikâbat al-'Alaviyyîn* [krş. mad. ALİ EVLÂDİ]) ile birleştirildi. Vezir Calâl al-Dîn b. Şadaqa, cemâziyelevvel 516 (temmuz/ağustos 1122) 'da görevden alınınca, al-Zaynabî birkaç ay vezirlik işlerini vekâleten yürüttü ise de, vezirliğe tâyin edilmedi. Ancak halife al-Mustarşid, rebîulâhır 523 (nisan 1129) 'te bu vazifeyi ona verdi. Fakat 526 (1131/1132) 'da Zaynabî vazifeden alındı ve yerine Anuşarvân b. Hâlid getirildi. Bu arada al-Mustarşid öldürüldü ve yerine oğlu al-Râşid geçti (529=1135). Ancak, daha ertesi yıl, al-Zaynabî'nin teşvikiyle sarayın birkaç din adamı ve hukukçusunun hazırladığı resmî bir raporla, al-Râşid'in hilâfete lâyık olmadığı açıklanınca, Selçuklu sultanı Mes'ûd b. Muhammed, halifelige en uygun kimin olabileceğini al-Zaynabî'ye sorduğunda, o da al-Râşid'in amcası Muhammed b. al-Mustazhir'i teklif etmiş, al-Muktafi adıyla halife ilân edilen al-Mustazhir de, al-Zaynabî'yi kendisine vezir yapmıştır. Bir müddet sonra halife ile vezîri arasındaki iyi münasebetler bozuldu. al-Zaynabî çok iyi bir münasebette bulunduğu Sultan Mes'ûd'un sarayına gitti. Halife kendisinden vazifesine dönmesini istediye de, halifenin emirlerine uymamakda direndi. Bundan dolayı 534 (1139/1140) 'da azledildi. Gerçi Sultan Mes'ûd'un araya girmesiyle bir barışma oldu ve al-Zaynabî 534 (1141/1142) 'da Bağdad'a dönebildi ise de, halife kendisine bir iş vermedi. al-Zaynabî ramazan 538 (mart/nisan 1144) 'de büyük bir yoksulluk içinde öldü.

Bibliyografya: İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg): V, 431; VI, 310; X, 12, 157, 191, 307, 309, 377, 425, 435, 460, 480; XI, 27 v.d., 50, 59, 64; İbn al-Tiktākā, *al-Fahri* (nşr. Derenbourg), s. 406, 411, v.d., 414-418; de Slane (trc. İbn Hallikān), III, 153 v.d.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

ZEYNUDDİN. ZAYN AL-DİN, ABÜ BAKR MUHAMMED B. MUHAMMED AL-HAFİ, kendi ismine izâfetle Zeyniye diye tanınan ve Cüneyd'e dayanan bir tarikatın müessisidir. 757 (1356) 'de Büşenç ile Züzen arasındaki Havâf'ta doğdu ve 838 (1435) 'de, Herat'tan iki fersah uzak-taki Mâlin köyünde defnolundu. Nâsı daha sonra Darvîşâbâd'a, oradan da üzerine bir câmi inşâ edilen Herat'taki 'İzgâh'a nakledildi. [Mollâ Câmî, onun buradaki mezarı başında büyük imâreterin teşis

edildiğini ve buranın, cuma namazı kılınan bir yer hâline geldiğini kaydeder (*Nafahât*, s. 494)].

Zayn al-Dîn, Mısır'da, Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Miṣrî'den icâzet almış ve sonra Horasan'a gitmişti [O, bu icâzetini Horasan'a giderken uğradığı Bağdad'ta kaybetmiş ve fakat bir müddet sonra döndüğü Mısır'da yeniden bir nüshasını bulmuştu. Zayn al-Dîn bunu şeyhinin bir kerâmeti sayıyordu (bk. *Nafahât*, s. 493)]. Zayn al-Dîn, yeniden Mısır'a geldi ve oradan, Medine'de vefat eden Hıvâca Muhammed Pârsâ için bir mezartaşı gönderdi. Muhammed Pârsâ'nın mektuplarından onun hakkında bâzı bilgiler ediniyoruz.

Zayn al-Dîn Mısır'da memleketine gidişinde kendisine refâkat eden 'Abd al-Rahîm b. al-Amîr al-Merzifonî (bk. al-Şekā'ik s. 69) 'yi, Kudüs'te 'Abd al-Laṭîf b. 'Abd al-Rahmân al-Makdisî (*GAL*, II, 231; bk. *Nafahât*, s. 551) 'yi ve 'Abd al-Mu'tî isminde bir Magribliyi mürid yaptı. Dördüncü müridi de Kaşgârlı Hıvâca Sa'd al-Dîn (ölm. 869=1456; bk. *Relation de l'Ambassade au Kharezm* [trc. C. Schefer], 1879, s. 164) idi [Burada ayrıca kendisinden İbn al-'Arabî'nin *Fuṣûṣ al-Hikam*'ini okuyan Darvîş Ahmed-i Samarkandî hatırlatılmaktadır (bk. *Nafahât*, s. 493). Mollâ Câmî'nin, Zayn al-Dîn'in sâdece hayatından bahsettiğini ve fakat tarikatı Zeyniye hakkında bilgi vermediğini ileri süren Lâmiî Çelebi, bu boşluğu gidermek maksadıyla bu tarikatın şeceresi ile, bu şecerede yer alan şeyhler hakkında bilgiler verir (bk. *Nafahât*, trc. 550 v.d.)].

Zayn al-Dîn muhtelif eserlerin müellifi idi: Kudüs'te te'lif ettiği *Risâla al-Vaṣâyâ al-Kudsiya*'si ile *al-Avrâd al-zayniya*'si ve zühde dâir bir risâlesi burada zikredilmelidir [Bunlardan ilkinin 825 (1422) yılında te'lif etmişti. Bir çok yazma nüshası bulunan (bk. msl. Berlin, 3023; Paris, 762a, Ayasofya, 373; 2155 v.d.) bu eserin bir hülâsası da vardır: Vatikan (V) 1434a. Zeyniye tarikatının virdlerini toplamış olan ikincisinin bir muhtasarı, Paris'te (*Bibl. Nat.*, nr. 11761) bulunmaktadır. Onun bir de 825 (1422) 'te Kudüs'te kaleme aldığı *Silsile al-şufiyya* (Nuruosmâniye Kütüp, nr. 2650) 'si kaydedilmelidir (Geniş bilgi için bk. *GAL*, II, 206; *Suppl.*, II, 285)].

Bibliyografya. Mollâ Câmî, *Nafahât al-Uns* (nşr. Mahdî Tavhîdî Pur), Tahran, 1336 hş., s. 492; Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-uns trc.*, (İstanbul, 1289), s. 550 v.d.; al-Sahâvî, *al-Zaw' al-lâmî*, IX, 260 v.d.; *GAL*, II, 206; *Suppl.*, II, 285; Taşköprülüzâde, *al-Şekā'ik al-Numâniye* (nşr. A. S. Furat), İstanbul, 1985, s. 69 ve *fihrist*'te gösterilen yerler.

(D. S. MARGOLIOUTH.)

[Bu madde A. S. FURAT tarafından ikmâl edilmiştir.]

ZEYTİN. Maraş ilinde merkeze bağlı bir bucak olup, şimdiki ismi Süleymanlı-

'dır. İl merkezine 50 km. uzaklıktadır. Denizden yüksekliği ise, 940 m. kadardır. Bucak'a bağlı on köyü vardır (*Köylerimiz*, Ankara, 1968 [İçişleri Bakanlığı yayını], s. 488; *Mülki idâre bölümleri*, 1968, Ankara, 1968, s. 63, 127).

(T. H.)

ZEYYÂNİ. AL-ZAYYÂNİ, ABU'L-KASIM B. AHMED B. 'ALİ B. İBRÂHİM, XVIII. asırda yaşamış Fas devlet adamı ve tarihçisi. al-Zayyânî, aslen merkezî Fas'ta, Zayyân'ların büyük bir kabilesinden olup, 1147 (1734/1735) 'de Fas'ta doğdu. al-Zayyânî, tahsilini, bu şehirde yaptı. 23 yaşında, akrabalarının refâkatinde hacc için Mekke'ye gitti. Gidişi kadar dönüşü de hareketli olan ve iki yıldan fazla süren bir seyahatten sonra, Fas'a gelip, Sultân Muhammed b. 'Abd Allâh'ın *maḥzen* [b. bk.] 'inde bir kâtiplik elde etti. Kabiliyeti, Berberî ağzlarına olan vukufu ve hâdiseler, onu çabucak yükseltti. Ait Amâlî kabilesine karşı ayaklanmanın bastırılmasında faal bir rol oynamak sûretiyle, hükümdârın itimâdını kazandı ve imparatorluğa itâat etmeyen muhtelif Berberî unsurlarla müzakereler yapmakla vazifelendirildi. Bu tarihten itibaren onun, Fas'ı baştan aşağı durmaksızın dolaştığı ve uzaktaki Tâfilâlt'a bir çok seyahatler yaptığı görülür. al-Zayyânî, 1200 (1786) 'de Sultân Muhammed b. 'Abd Allâh tarafından elçi olarak, İstanbul'da Abdülhamid I. 'in yanına gönderildi. Birçok heyecanlı mâceradan sonra Osmanlı başkentine ulaştı ve orada üç aydan fazla bir süre kaldı, dönüşünde bu seyahatin daha sonra çok ayrıntılı bir tasvirini yazabilme imkânını buldu ve birçok mahrem işlerle vazifelendirildikten sonra Sicilmâse'ye vâli tâyin edildi; Sultân Muhammed b. 'Abd Allâh'ın 1204 (1790) 'te ölümüne kadar burada kaldı.

Sultanın halefi olan oğlu al-Yazid, hoşlanmadığı al-Zayyânî'nin siyâsî mesleğine son verdi. Bunun, al-Yazid'in 1206 (1792) 'da taht müddeisi Hişâm'a karşı giriştiği ve bir yara alıp yenildiği savaş esnâsında, ölümünden kurtulması bir mucizedir.

Bu sırada Rabat'da hapiste bulunan al-Zayyânî, serbest bırakıldı ve doğrudan doğruya, Muhammed b. 'Abd Allâh'ın diğer oğlu Mavlây Sulaymân (Slîmân) 'ı sultan olarak ilân etmek üzere, Meknes'te faal bir rol oynadı. Mavlây Sulaymân ona Ücde [b. bk.] vâli ('âmil) 'liğini tevcih etti ise de, al-Zayyânî makamına kavuştuğunda, idâresini deruhte ettiği halk tarafından hücûma uğrayıp, yenildi. Bu kötü tesâdüf, onda resmî vazifelerden nefret duygusu uyandırdı ve Tlemsen'e çekilip, orada on sekiz aylık bir inzivâ hayatı geçirdi. Ancak çalışma ile dolu geçen bu inzivâ, bu sefer kendi adına İstanbul'a kadar ikinci bir seyahat yapma ve ikinci defa hacc'a gitme kararı ile son buldu.

Dönüşünde (1210=1795/1796) Sultân Mavlây Sulaymân tarafından dâvet edilerek Fas'a gitti. Yasinin ilerlemiş olmasına rağmen, o sırada çok mühim vazifeler deruhte etti ve sultanın *maḥzen* 'inin reisi olarak *Zu'l-vizâratayn* unvânını aldı. Uzun yıllar bu mevkide kaldıktan sonra, azledildi ve 99 yaşında olduğu halde 1249 (1833) 'da ölüp, Nâşiriya tarikatının al-Siyâc mahallesinde bulunan Zâviya 'sine gömüldü.

al-Zayyânî, Fas'ta siyâsî bir kişi olduğu kadar, müellif olarak da meşhur olmuştur. Gerçekten de, oldukça hareketli geçen, mesleği esnâsında, hemen hemen hepsi tarih ve coğrafya ile ilgili onbeş kadar eser yazmaya vakit bulmuştur. Bu eserlerden tarih itibâriyle ilki, *al-Turcumân al-mağrib 'an Duval al-Maṣriḳ va'l-Mağrib* adlı umûmî islâm tarihi olup, o bu eserinde en mühim yeri Fas'taki Şerifler hânedânına ayırmış ve daha sonra, devamla 1228 (1813) senesine kadar olan vak'aları anlatmıştır. *Turcumân* 'ın Sa'dî hânedânı ile ilgili kısmı henüz yayınlanmamıştır; bununla beraber Fas Alevilerinden bahseden kısım, O. Houdas tarafından *Le Maroc de 1631 à 1812* (PELOV, 2. seri, cilt XVIII.) adıyla neşr ve tercüme edilmiştir. Bu, Fas'ın Alevî hânedânının kuruluşundan XIX. asrın ilk senelerine kadar olan vak'alarının hülâsa edilmiş bir hikâyesidir. *Turcumân* 'ın, bilhassa kendisinin katıldığı veya şahid olduğu vak'alar üzerinde ısrarla durduğu daha tafsilâtî, farklı bir şekli olan bu kısmı, daha sonra al-Zayyânî tarafından yeniden kaleme alınmış ve birine *al-Bustân al-zarîf fi Davlat Avlâd Mavlâya 'Alî al-Şarîf*, diğerine de *al-Ravza al-sulaymâniya fi Zikr Mülûk al-Davla al-ismâ'iliya va-man taḳaddamâ min al-duval al-islâmiya* olmak üzere iki ad verilmiştir. al-Zayyânî'nin bir diğer mühim eseri, konu dışı her türlü edebî, tarihî ve coğrafi sözlerle zenginleştirilmiş muhtelif seyahatlerine ait çok geniş bir *hikâyesi* olup, buna *al-Turcumâna al-kubrâ allatî camâ'at aḥbâr mudun al-'âlam barr'an va-baḥrâ* 'dır. Konusu bakımından *riḥla* ve *fahrâsa* türüne giren bu kitap, aynı zamanda haritalarıyla (denizlere ait böyle bir harita, benim *Historiens des Chorfa* adlı eserimin 188-189 sayfeleri arasında bulunmaktadır) çok ilgi çekici coğrafi bir eserdir (al-Zayyânî'nin bütün bu eserleri el-yazması hâlinde Fas'ta muhtelif husûsî kütüphânelerde bulunmaktadır. Diğerlerinin tam listesi, *Historiens des Chorfa*, s. 167 v.d. 'da verilmiştir).

al-Zayyânî'nin eseri, Fas'taki Alevî hânedânı hakkında al-Nâşirî al-Salâvî [b. bk.] 'nin muahhar *Kitâb al-istikṣâ* 'si ile birlikte belli başlı bir kaynak teşkil eder. Bu eserde, bol miktarda mühim tafsilât olup, üzerinde dikkatlice durulmaya değer. O, topografik mes'eleler de olduğu kadar tarihî mes'elelere de açıklık getirir. Eserde, yenilikler, içtimâî islâhât ve Fas şehirlerinin âbidevî tarihi hakkında kayıtlar bulunur. al-Zayyânî, bu eserde

aynı zamanda, Avrupa'daki hâdiselere dâir çok mühim bilgi verir. Nihâyet, İstanbul'a yaptığı seyahatler esnâsında gördüklerine dâir anlattığı her şey, tam olarak yayınlanmaya değer.

Bibliyografya: al-Nâsirî al-Salâvî, *Kitâb al-İstikşâ* (Kahire tabı), IV, 33, 108 v.d., 116 v.dd., 132; al-Kattânî, *Salvat al-Anfâs* (Fas), I, 263; O. Houdas, *Maroc de 1631 à 1812*; bk. mukaddime; Budgett Meakin, *The Moorish Empire* (London, 1899), s. 518; G. Salmon, *Un voyageur marocain à la fin du XVIII^{ème} siècle, la Rihla d'az-Zyâny*, AM (1905), II, 330-340; A. Graulle, *Le Boustân adh-dharîf d'Az-Ziyânî*, RMM, XXIV, 311-317; Coufourier, *Une description géographique du Maroc d'az-Zyâny*, AM (1906), VI, 436-456 (ayrıca bk. ayn. esr., s. 457-460;), Brockelmann, *GAL*, II, 507; Huart, *Littérature arabe*, s. 423; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa: Essai sur la Littérature historique et biographique au Maroc du XVI^{ème} au XX^{ème} siècle* (Paris, 1922), s. 142-199.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZİDD. [Bk. ZİD.]

ZİDD. ZİDD (A. c. *azdād*), ἐναντίον, ters, aksi, aykırı, mukabil; Aristonun *Kategoriler* X [ve yine onun *Metafizikler*, V, 10] 'da münakaşa ettiği üzere dört çeşit *mutakâbilât* (ἀντιπερίεργον) 'tan biri. Dört nevi zıd şunlardır: 1. Münasebet bildiren ıstılahlar, 2. Aykırılar, 3. Yokluk ve varlık, 4. Tasvib ve nehy. Zıtların mevcûdiyeti vâkıası, bunları bünyesinde bulunduran bir cevherin var olması gerektiğini gösterir; çünkü meselâ beyaz bir şey siyah bir şey hâline inkılâb edebilirse de, beyaz'ı siyah yapmak (Allah'ın kudreti dâhilinde olmakla beraber, dünya hayatı için vazettiği tabiat kanunları çerçevesinde) imkân-sızdır. Bâzı şeyler vardır ki, mecbûren iki zıddan birini ihtivâ eder. Meselâ hastalık ve sıhhat gibi; zîra her canlı ya hastadır ya sıhhatli (Bununla beraber Calinus, bedenün üç hâlini birbirinden tefrik eder. Sıhhatli beden (*corpus salubre*), sıhhatli olmayan beden (*corpus insalubre*), ne sıhhatli ne de sıhatsız beden (*corpus neuter*) ve ortak noktalar kabûl edebilen zıtlar mevcuttur; zîra her mevcut, mutlaka siyah veya beyaz değildir. Fazilet ve rezilet arasında herhangi bir ortak nokta mevcut olup olmadığı husûsü, bunu aslında inkâr etmiş bulunan Revâkiyûn (Stoacılar) tarafından çok münakaşa edilmişti. Zîrâ, meselâ bir insan hedefinden yüz merhale de, bir merhale de uzakta olabilir; fakat her iki hâlde de hedefine ulaşmış değildir.

İslâmiyette, imân ile inkâr arasında mutavassıt bir ıstılah olup olmadığı çok münakaşa edilmiştir. İmânın sâdece tasdike dayandığını ileri sürenler (θεοσεβείας συγκατάθεσις) olarak imân için bk.

msl. Clemens Alexandrinus, *Strom*, II, 2,8) imânın ne çoğalabileceğini ne de azalabileceği fikrini il-tizam eder.

Zidd aynı zamanda Grekçe'deki örnek (ἀντί-ορον) 'nin bir karşılığı olarak da kullanılır. Böylece *zidd al-samm* (panzehir), yahut sâdece *al-zidd* diye tercüme edilir.

Bibliyografya: Bk. msl., İbn Ruşd, *Talhiş Kitâb al-ma kûlât* (nşr. Bouyges), Beyrut, 1932, s. 92; İbn Sinâ, *al-Makûlât*, Kahire, 1958, s. 241., ayrıca mad. *Azdād*; [Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati* (İstanbul, 1954-1958), I, 443 v.d., 478 v.dd.].

(S. VAN DEN BERGH.)

ZİNDİK. [ZİNDİK.]

ZİNDİK. AL-ZİNDİK (cem'i: *zanādika*; mü-cerred: *zandağa*), islâm cezâ hukûkunda bir ıstılah olup, küfrü gerektiren inançlar taşıdığı halde müslüman görünen kimse mânâsına gelir. Kelime Farsça olup, III. asırda zuhûr eden Mani, Zerdüşt'e âit metinler (*Avesta*) üzerine tefsirler yapmıştır. Asıl metinlere göre sapmalar arz eden bu tefsirlere *Zend* denildiği gibi, bu tefsirlerle inanan veya bunlara benzer te'viller yapanlara da "zandik", veya bunun Arapçalaşmış şekli olan "zandık" > zindik, denilmiştir. Arapça lûgatlerde, kelimenin Farsça *zinde-kar*, *zinde-herd* sözlerinden getirildiği de görülmür. *Zindik* ve *zandağî* kelimeleri Arapça'da "ince düşünceli, çok kurnaz, mânâ-larına da gelir (bk. LA, bu mad.). *Zindik* kelimesi, Hîra ile Kûfe'nin karışık Arap-İran muhi-tindeki *Mavâlî Hamsâ* tarafından Arapçalaştırılmış olmalıdır. Gerçekten de bu kelime, ilk önce Irak'ta 125 (742) 'te Ca'd b. Dirham'ın idâmı dolayısıyla kullanılmıştır. Buna göre, *zindik*, iki tanrılık (*şanaviyat*) sistemini benimsemiş bulunan Maniheizm'e inanan kimse demektir. H'arizmî (*Mafâtih al-ulûm*, s. 25 v.d.), *Zanādika* 'ya, *Mānaviyya* demekle birlikte Mezdekî'leri de aynı gruba sokar ve Zand kitabını ortaya atanın da Mezdek olduğunu kaydeder. Buna göre zindik, zamanın ve dolayısıyla maddenin ölümsüzlüğüne inanan, kâinatın oluş ve işleyişini zamana bağlayan [bk. mad. DEHRİYE] kimsedir (Mas'ûdî, *Murûc al-za-hab*, I, 250 v.d.; İbn al-Aşir, *al-Lubâb*, II, 79 v.d.; İbn Kamâl, *Risâla al-Zindik*, s. 240).

Gerek islâmdan önce, gerek Hicret'in ilk asırlarında zındıkların ikili bir inanca sâhip bulunmaları, onlara karşı sert davranışlara sebep olmuştur. Ancak bu kelimenin sonradan mânâsı genişleyerek, Peygamber'in nebilliğini ve hattâ bütün peygamberleri inkâr edenler için kullanıldığı gibi, umû-miyetle birbirine muhâlif fırkalar, karşılarındakileri zindik olarak itham etmişlerdir ('Abd al-Rahmân al-Badavî, *Min târih al-ilhâd fi'l-islâm*, s. 23-53).

Buhârî (*al-Şaâlih İstitâba al-murtaddin* 2; Ahmed b. Hanbel (*al-Musnad*, I, 282) ve diğer hadis

ve siyer âlimleri, Ali'nin huzûruna getirilen ve onun emriyle yakılmak sûretiyle cezalandırılan mürtedlere de daha sonraki asırlarda zindik denildiğini kaydederek (bk. al-Dârimî, *al-Radd 'ala al-Cahmiyya*, s. 349; al-'Aynî, *Umda*, VII, 55). Ayrıca 'Abd Allâh b. 'Omar'ın, kaderi inkâr edenleri de zındıklıkla ithâm ettiği rivâyet edilmektedir (Ahmed b. Hanbel, ayn. esr., II, 108, 136 v.d.).

Akaid konularında akla yer verenlere karşı tepki gösteren muhafazakârların başında Ahmed b. Hanbel gelir. O, zındıkları red için yazdığı risâlesinde *Kur'an* âyetleri arasında tenâkuz bulunduğunu iddia eden bu tâifeye, gereken cevapları verdikten sonra, Cahmiyya'yi de bunlara benzetir (*al-Radd 'ala al-zanādika*, s. 53-65). Yine o, *Kur'an*'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri, hattâ kelâmî görüşleri benimseyenleri (Mütezeile) de zindik olarak kabûl eder (Abû Dâvûd al-Sicistânî, *Mas'ûl al-İmâm Ahmad 'Akaid al-Salaf al-Naşâr ve al-Tâlibî*, s. 108 v.d., 53 dipnot 1; İbn al-Cavzi, *Nağd al-'ilm*, s. 80). Buhârî (*Halq af'al al-'ibâd*, s. 118 v.d., 121, 128 v.dd.) de, Cahmiyya ve *Kur'an*'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere, zindik diyenlerin görüşlerini nakleder. al-Dârimî (*al-Radd 'ala al-Cahmiyya*, s. 94-97, 99 v.d., 103, 260, 347, 352) ise, sert bir ifade ile Cahmiyya'yi zindik olarak gösterir. İmam Ebû Yûsuf ile Mâlik'in de Mütezile'ye "zındıklar, adını verdikleri nakledilir (al-Bağdâdî, *al-Farq*..., s. 171, 358).

Şâfi'i fakihlerinden al-Malaî, Abû 'Âşim Haşîş'ten naklen *zanādika* 'yı beş gruba ayırır: 1) Tanrı'nın varlığını kabûl etmeyen *mu'atîlî*; 2) Hayır ile nur ve şer ile zulmetin yaratıcıları olmak üzere iki tanrı benimseyen *Mānaviyya*; 3) Servet eşitliğini, kadın ve evlâd ortaklığını benimseyen *Mazdakîyya*; 4) Âdil imam bulunmadığından dünyadaki her şeyin haram olduğunu; insanın dünyadan, sâdece hayatiyetini sürdürebilecek kadar yararlanması gerektiğini; bu ölçüde elde ettiği her şeyin meşrû olduğunu kabûl eden *'Abdakaîyya*; 5) Ruhların gökler âlemine baktığına ve bu yolla cennetleri müşâhede edip onun lezzetlerini tattıklarına inanan *Ruhāniyya* veya *fikriyya* (al-Malaî, *al-Tanbih va'l-radd*, s. 9 v.dd.). O, bütün bunlara ilâve olarak, müteşâbih âyetleri te'vil edenleri de *zanādika* diye isimlendirmiştir (al-Malaî, ayn. esr., s. 54; krş. s. 80 v.dd.). Mâlikî Kâzî 'İyâz'ın, Peygamber'e küfr eden kimseyi zindik addetmesine (*al-Sifâ*, II, 475, 477, 494), İbn Taymiyya de katılmıştır (*al-Şarîm al-maslûl*, s. 3 v.d., 298, 353). Gazzâlî (*Faysal*, s. 54) daha ileri giderek islâm filozoflarının cismânî haşrı inkâr edişlerini *zandağa* 'nın ilk derecesi sayar. İbn Haldûn (*Sifâ al-sâil*, s. 88, 123) ise, zâhir ulemâsının, mütedil sûfleri bile, *zandağa* ile ithâm ettiğini kaydeder.

Kelâm âlimleri, karşılıklı mücadele havasından kurtulabildikçe, *zindik* kelimesinden ne anlaşı-

ldığını daha objektif bir şekilde sınırlandırabilmişlerdir. Mâtürîdî (*Kitâb al-tavhîd*, s. 91 v.d., 119, 121, 386), *zanādika* 'yı, düalizme kâil olan Mecûsiler, Şanaviyya, Mannāniyya olarak adlandırdığı halde, Mütezile ile olan fikrî münakaşaları sırasında, onları *zanādika* 'ya benzetmekten (ayn. esr., s. 88, 91, 239) geri kalmamıştır. Zaydî ve mütedil İmâmî'ler de dâhil olmak üzere islâm âlimleri, dinî inançlardan sıyrılmış ve Mas'ûdî (*Murûc*, IV, 2-9) 'nin deyişle "bütün din ve mezheplerin izin verdiği şeyleri bir araya getirip, buna kin ve düşmanlığı da ilâve eden", Bâtuniye'yi *zanādika* grubu içinde mütalaa etmişlerdir (al-Daylamî, *Bayân mazhab al-Bâtiniyya*, s. 21, 24; al-Hayşamî, *al-Şava'ik*, s. 45 v.d., 208, 211, 263; A. Mez, *al-Hazara*, II, 36). Başından beri nakledilen bu görüşlerden sonra *zindik* kelimesinin mefhum ve şümûlü şöyle hülâsa edilebilir: 1) Zanadika, islâmın ilk asırlarında iki tanrı sistemini benimseyen dinleri temsil ediyordu. Ancak devlet ricâli tarafından tâkib ve tenkile uğratılan zındıklar arasında, dinî inançlardan sıyrılan Bâtinî gruplar da olduğu gibi, eski veya yabancı inançlara hasret duyan bâzı şâir ve edipler de vardı (bk. A. Badavî, ayn. esr., tür. yer.; A. Mez'e göre *zanādika* fikirleri, hristiyan mezheplerinden kaynaklanmıştır; bk. ayn. esr., II, 65); 2) daha sonraları, karşılıklı fikrî tartışmalar sırasında muhtelif gruplar din bakımından tamamiyle doğru olmamakla beraber birbirlerini zındıklıkla ithâm etmişlerdir.

3) Fikir ve itikâd bakımından zındıklık tekfir esâsına dayanır. Kâfir denilebilecek kimsenin, zâ-rûrî dinî hükümlerden bir veya bir kaçını inkâr etmiş veya kesin bir şekilde inkâra götüren bir te'vile saplanmış olmasıdır. Ancak zındıklıkla itham edilmeyi gerektiren sebeplerin tesbîti konusunda, din âlimleri birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Nitekim Gazzâlî'ye göre, zındıklar, âlemin kîdeme ve yaratıcının yokluğuna inanan Dehrîye ile Kâdir ve Hâkim bir yaratıcının varlığını kabûl etmekle beraber, âhireti inkâr eden Tabî'î'ye'dir. Gazzâlî burada zındıkların nübüvveti inkâr etmelerine dokunmamıştır. Halbuki Taf-tâzânî (*Şarh al-Makâsid*, II, 197); İbn Kemal (*Risâla al-zindik*, s. 243) ve Bursalı İsmail Hakkı, (*al-Furûk*, s. 156), zındıklıkta nübüvveti itiraf etmeme şartını ileri sürerler.

Zındıklıkta küfrü gerektiren inanç, islâmın şartlarından her hangi birinin inkârıdır. Bir bakıma bu tarif "münâfık", mefhumunu ihtivâ etmiş görünüyor ise de, zindik, kendine göre fikrî ve ilmî bir iddianın sâhibi olduğu, hattâ aktif bir telkin faaliyeti içinde bulunduğu halde, münâfık [b. bk.] böyle bir iddia ve telkinin peşinde değildir. Şams al-Din Muhammed Dasûkî (*Hâşiya 'ala Şarh al-Dardîr*, IV, 272) 'ye göre, sadr-ı islâmda münâfık kelimesi kullanılmış, sonra fukahâ zindik kelimesini tercih

etmiştir. Böylece mürted [b. bk.] tâbiri de bu târifin dışında kalır. Zındık, müslümanlığı samîmiyetle benimsedikten sonra, küfrü gerektiren inançlara saplanmış olabileceği gibi, başlangıçtan itibâren müslümanlığı benimsemesine rağmen, içinde her iki inancı da bir arada taşımış olabilir.

İslâm hukuku bakımından zındık'a yapılacak muamele hususunda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Önce zındık'ın tevbesinin kabul edilip edilmeyeceği mes'alesi gelir. İslâm âlimlerine göre, her samimî tevbe, Allah nezdinde kabûle şayan ise de, hukukî bakımından zındıklık, bir irtidad vak'ası olarak görülür. Bu hususta en şiddetli davranan Mâlikîlerden bâzılarına göre zındıklık, ölüm cezasını gerektiren bir suç olup, tevbe bu cezâyı ortadan kaldırmaz (al-Kâzî 'İyâz, *al-Şifâ*, II, 512, 514, 549 v.dd.). Ancak hemen bütün fıkıh bilginleri, kendiliğinden tevbe eden zındık her hangi bir cezâ verilemeyeceğini söylerler.

Zındık, kendiliğinden tevbe etmez de, suçu çeşitli yollarla sabit olursa İmam Mâlik dışında hemen bütün fakihler onun tevbeyle dâvet edileceğini, kabul etmezse öldürüleceğini söylerler. Ancak tevbesini bozan müslümanların, tekrar tevbe etmeleri kabul olunacağı halde, zındıklar için bu, bâzılarına göre sınırlı, bâzılarına göre ise, sınırsızdır.

Zındığın hiç bir sûretle tevbesini kabul etmeyen fıkıh bilginleri ise, buna sebep olarak, onun, müslümanlığı kendi inançları ile birlikte sürdürebileceğini ileri sürerler. Bilhassa, bunların elebaşları hakkında daha katı davranılır. Meselâ, Ebû Yûsuf (al-Cassâs, *Ahkkâm al-Kur'ân*, II, 286), başlangıçta zındıkların tevbesinin kabul edilmesine fetvâ verdiği halde, zamanındakilerin samîmiyet-sizliğini görerek bu fikrinden vazgeçmiştir. Gazzâlî (*Faḥṣṣat al-Batîniyya*, s. 159, 161 v.dd.), aralarında fark görmediği Batîniye ile Zanâdika'nın tevbeleri konusunda şu hususları ileri sürer: 1) Kendiliğinden tevbe edenin tevbesi kabul olunup, öldürülmez; 2) Sadece "dâ'i, olmayan avamdan olanların tevbesi kabul edilir; 3) Elebaşlar (*Dâ'i*), samîmiyetle tevbe ettikleri takdirde, serbest bırakılır, aksi kanâat hasıl olursa öldürülürler.

Zındıklık suçu sâbit olan kadın, üç mezhep imamına göre de, erkek muâmelesi görür. Hanefîlere göre ise, Peygamber'in kadınların öldürülmesini yasaklayan tâlimâtı gereğince, bunlar sadece tevbeyle dâvet edilir, gerekirse hapsedilirler.

Zındık, kendiliğinden veya tevbeyle dâvet edilmek sûretiyle fikrinden vazgeçerse, mirâsı müslüman vârislerine âittir. Zındık olarak ölür veya öldürülürse, Şâfi'îlere ve Mâlikîlere göre, mirâsı devlet hazinesine kalır. Hanefîler ile diğer bâzı fakihler sahâbe ve tâbiinden bir gruba göre, zındıklıktan önce sâhip olduğu servet müslüman vârislerine âittir; zındıklık devrinde elde ettiği servet ise, bir

kısım fakihlerce yine vârislerine intikal eder ise de, Ebû Hanîfe ve Şavri'ye göre, ganimet malı sayılır.

Bibliyografya: Ahmed 'Âşim, *Marâh al-ma'âlî fi şarh al-Amâlî* (İstanbul, 1200), s. 166; Ahmed b. Hanbel, *al-Musnad* (Kahire, 1313); ayn. mll., *al-Radd 'alâ al-zanâdika va'l-Cahmiyya* (nşr. al-Naşşâr ve al-Talibî, İskenderiye, 1971, *'Aḥkâm al-salaf*), s. 51-103; 'Alî al-Kârî, *Şarh al-Fikḥ al-aḥbar* (Kahire, 1323), s. 137; İbn al-Aşir, *al-Lubâb fi tahzib al-ansâb* (Beyrut, ts. Dâr Şâdir), II, 79 v.d.; al-'Aynî, *'Umdat al-Kur'ân* (İstanbul, 1308), XI, 234 v.d.; 'Abd al-Rahmân Badavî, *Min târiḥ al-İlhâd fi'l-İslâm* (Kahire, 1945); al-Bağdâdî, *al-Farḥ bayn al-firaḥ al-Dîn* (nşr. M. Muḥyî 'Abd al-Ḥamîd, Kahire ts.); al-Buhârî, *Ḥalk af'âl al-'ibâd* (*'Aḥkâm al-salaf*), s. 117-219; al-Cassâs, *Ahkkâm al-Kur'ân* (İstanbul, 1335), II, 102 v.d., 286 v.d.; İbn al-Cavzî, *Naḥd al-'ilm va'l-'ulamâ* (Kahire, ts., al-Muniriyya tab.); al-Cuvaynî, *al-Şamîl* (nşr. al-Naşşâr, İskenderiye, 1969), s. 609; al-Dârimî, *al-Radd 'alâ al-Cahmiyya* (nşr. Gösta. Vitestam), Leiden, 1960, s. 99-104; ayn. mll., *'Aḥkâm al-salaf*, s. 255-356; Abû Dâvûd al-Sicistânî, *Masâ'il al-Imâm Ahmad* (*'Aḥkâm al-salaf*), s. 104-114; al-Daylamî, Muḥammed b. al-Hasan, *Bayân mazhab al-batîniyya* (nşr. R. Strothmann), İstanbul, 1938, s. 98 v.dd.; Muḥammed 'Arafa, al-Dastûkî, *Hâşiya 'alâ Şarḥ al-Dardîr* (Kahire, 1304), IV, 272; al-Gazzâlî, *Faysâl al-tafrîḥ bayn al-İslâm va al-zandaḥka* (Kahire, 1901), s. 54 v.d.; ayn. mll., *Fazâih al-Batîniyya* (nşr. A. Badavî), Kahire, 1964, s. 159-163; ayn. mll., *al-Munkiz min al-dalâl* (Kahire, 1303); İbn Haldûn, *Şifâ al-sâ'il* (nşr. al-Tancî, Ankara, 1957), s. 75, 88; al-Hârizmî, *Mafâtîḥ al-'Ulum* (Kahire, ts., al-Muniriyya tab.), s. 25 v.d.; al-Hayşamî, *al-Savâ'ih al-muḥriḥa* (nşr. 'Abd al-Vahâb 'Abd al-Lâṭif), Kahire, 1965; İbn Humâm, *Fath al-Kadîr* (Kahire, 1356), IV, 387 v.dd., 408; İsmail Hakkı, *al-Furûk* (İstanbul, 1307); al-Kâzî 'İyâz, *al-Şifâ* (nşr. M. Emin Karaali ve arkadaşları), Şam, ts., II, 549 v.dd., 575, 577 v.dd.; İbn Kemal, *Risâla fi mâ yata'allâḥ bi lafẓ al-zindîk* (İstanbul, 1316), s. 240-249 (*Rasâ'il İbn Kemal*); al-Malaṭî, *al-Tanbîḥ va al-Radd* (nşr. Maktaba al-Muḥanna ve al-Ma'ârif, 1968); İbn Manzûr, *Lisân al-'Arab* (Beyrut, 1968), X, 147; al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (nşr. M. Muḥyî al-Dîn al-Ḥamîd), Kahire, 1964, I, 250 v.d., IV, 9, 31; al-Mâturidî, *Kitâb al-Tavḥîd* (nşr. F. Hulaif, Beyrut, 1970); A. Mez, *al-Ḥazâra al-İslâmiyya* (trc. Abû Ridâ, Beyrut, 1967); İbn al-Murtazâ, *Tabaḥḥât al-Mu'tazila* (nşr. S. D. Wilzer), Beyrut, 1961, s. 92, 122; İbn al-Nadîm, *al-Fihrist* (nşr. Rîzâ - Tacaddud),

Tahran, ts., s. 401; Raşîd Rîzâ, *Tafsîr al-Manâr* (Kahire, 1353/1354); al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ğayb* (İstanbul, III, 433); al-Şavkânî, *Nayl al-avfâr* (Kahire, 1961), VII, 201 v.dd., 205; al-Taf-tazânî, *Şarḥ al-Maḥâşid* (İstanbul, 1277); al-Tahanavî, *Kaṣṣâf uṣṭilâḥât al-funûn* (Kalküte, 1862 baskısından ofset, Tahran, 1967), s. 617; İbn Taymiyya, *al-Şarim al-masûl* (nşr. M. Muḥyî al-Dîn 'Abdulḥamîd), Kahire, 1960; al-Zabîdî, *Tac al-'arûs* (Kahire, 1306), VI, 373.

(BEKİR TOPALOĞLU.)

Zİ. [Bk. ZC.]

ZİBÂB. [Bk. DİBÂB.]

ZİRGÂM. [Bk. DİRGÂM.]

AL-Zİ'ÂB. [Bk. Zİ'ÂB.]

Zİ'ÂB. AL-Zİ'ÂB ("Kurtlar"), Cenûbî Arabistan kabilesi. Bölgeleri Aşağı 'Avalik'ler ile Aşağı Vâhidî [b. bk.]'lerin toprakları arasındadır. Zî'âb'ların büyükçe yerleşme yerleri, Aşağı Vâhidî'lerin bölgesinde de vardır, hattâ bunların köylerinde daha çok Zî'âb'lar oturur. Verimsiz olan toprağın çoğu çölümüş otlaklardır. Ülkenin şarkında yaklaşık 1312 m. yüksekliğindeki büyük bir dağ olan Cabal Ḥamrâ vardır. Bölgenin merkezi, önemsiz bir limanı olan balıkçı köyü Ḥayrâ (al-Ulyâ)'dır.

Zî'âb'lar çok vahşi, savaşçı ve eşkiya bir kabiledir; bu yüzden bütün Cenûbî Arabistan'da onlardan korkulur. Bunlar Kabâ'il (hür, bağımsız kabileler)'dirler ve hâlis Ḥimyar'lar sayılırlar. Onların savaş (*şarḥa*, *azva*) "*anâ zâb (zîb) Ḥimyar (Ḥimyar)*": "Ben Ḥimyarların kurduyum" diye bağırlar. Zî'âb'ların ortak bir sultanı yoktur. Kabilenin kolları Abû ("baba") denen şeyhlere bağlıdır; bunlara ancak savaş hallerinde itâat ederler. Zî'âb'ların en nüfuzlu şeyhi ('Arğa, 'Urga, 'İrga)'da oturur.

Bibliyografya: H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Brunswick, 1873), s. 224, 235-238; Comte de Landberg, *Arabica* (Leiden, 1897), IV, 19 v.dd.; ayn. esr. (1898), V, 230 v.dd.; Wissmann ve Höfner, *Beiträge...* (Wiesbaden, 1953), s. 76, 92, 98 v.dd.

(J. SCHLEIFER. [O. LÖFGREN])

Zİ'AMA. Bk. [ZE'AMET.]

Zİ'B. [Bk. Zİ'B.]

Zİ'B. Kurt, son derece kötü, kavgacı ve hileci diye tarif edilir. Çok sayıda kurt bir arada bulunduklarında, birbirlerine güvenemedikleri için, hiçbirini sürütiden ayrılmaz, çünkü içlerinden biri zayıf ya da yaralı olursa ötekiler yerler. Uyurken sırayla sağ veya sol gözünü açarlar, böylece birbirlerini gözetlerler. Bir kurt düşmanı ile başa çıkamayınca, ötekiler yardımına gelinceye kadar ulur. Fakat içlerinden biri hasta olursa, diğerlerinden ayrılır, çünkü hastalığının farkına varılınca, kendisini yiyeceklerini bilir. Kurt koyunları gözüne kestirince, köpek kendisini işitip o yana koşsun diye ulumaya başlar, sonra da köpeğin olmadığı yana gidip koyunu ensesinden

kaparak kavrar, kuyruğuyla döve döve götürür. Baskınlarını özellikle köpek ile çobanın uyanık durmaktan yorgun düştükleri zaman, güneş doğmadan az önce yapar. Kurt, bir insanın önüne yolun sağından çıkarsa insan kazanır. Ama solundan çıkarsa insanı yener. Arslan ve pars gibi vahşi hayvanlar ancak yaşlanıp, artık avlanamazlarsa insana saldırırlar; kurt ise insana her zaman saldırır; uzun zaman aç kalabilir, midesi bir kemigi eritebilir; fakat bir hurma çekirdeğini eritemez. Kurdun parçalarının tıpta ve batıl inançlar yönünden kullanılışını Kazvîni ve İbn al-Baytâr, ayrıca, bir sürü efsâne ve hikâyeyi de Damîrî zikreder.

Bibliyografya: Kazvîni, *'Acâib al-Mahlûḡât* (nşr. Wüstenfeld), s. 395; krş., Damîrî, *Ḥayât al-hayavân* (nşr. Kahire), s. 302; krş. İbn al-Baytâr, Leclerc tarafından *Notices et extraits*, II, 152. (J. RUSKA.)

ZİKİR, ZİKR. Ashında bir şeyi unutmayıp, hatırd tutma, elde ettiği bilgi v.b. ni hıfz etme, anma, yâd etme, mânalarına gelen zikir, biri kalb, diğeri dil ile olmak üzere ikiye ayrılır: Kalb ile zikir, bir şeyi hatırlama ve akla getirme, dil ile zikir ise, bir ismi telâffuz etmektir (*Kâmûs tercümesi*, II, 346). Dinî bir istilâh olarak zikir, sınırlandırılmış çeşitli ibâreleri usûlüne göre tekrar etmek sûretiyle Tanrı'yı yüceltmedir. Kelime *Kur'an*'ın birçok âyetlerinde (XIII, 28; XXIV, 37; XXIX, 45; LXIII, 9) geçmekte ve bilhassa "Tanrı'yı çok çok zikir ediniz," (XXIII, 41), âyetindeki ibâresi, aynı ismin veya kelimenin, tekrar edilmesini sağlamıştır. *Kur'an*'da, ayrıca zikrin dinî bir vazife olduğuna dikkati çeken ve onu terk edenleri takbih eden "Zikrimizden yüz çevirenden yüz çevir," (LIII, 29) ve "Allah'ın zikrine koşunuz," (LXII, 9) gibi bâzı âyetler de yer almaktadır.

Zikirden maksat, ders ve ibret alarak kötü ve yanlış olanı tekrar etmekten vazgeçmektir. Zikir, iyinin yapılması ve kötünün terk edilmesi için mânevî bir müeyyidedir. Bu müeyyide ile ahlâk kaidelerine uygun hareket etmek sağlanmış olur.

Allah'ın güzel isimleriyle (*al-asmâ al-ḥusnâ*) anılması emredilmiştir (*Kur'an*, VII, 180). böylece, Allah'ın, alçak sesle ve gizli bir şekilde (*al-Huḡyat^{an}*) zikir edilmesi tavsiye edilmiştir (*Kur'an*, VII, 55, 205). Ashında sabah, akşam ve yatsı namazlarında kısmen, öğle ve ikinci namazlarında tamamen *ḥafî* olarak, münferid namazlarda ise, kısmen *ḥafî* olarak *Kur'an*'ın okunması zikrin *cahrî ḥafî* kısmına örnek teşkil eder. Zikrin ehemmiyetini belirten hadisler arasında bilhassa "Allah'ı zikretmek için bir mecliste toplanan her cemâatı, melekler kuşatır ve Tanrı'nın rahmeti onların üzerine olur," hadisini hatırlatmak gerekir (Bu zikrin eski gelişmesi ile ilgili olarak bk. *Wiener Zeitschr*, XIII, 35 v.dd.). Bu arada anına (*zîkr*)'nın tekrarlanması ilkesinin de her namazdan sonra, herbiri otuzüç

defa tekrarlanan tesbih [bk. mad. SÜBHANALLAH], tahmid (*el-hamdulillah, el-hamdulillah*) ve tekbir (*Allahu ekber, Allahu ekber*)'in sayılarına dayandığını gösteren hadisler vardır (bk. Buḥārî, *K. Fa-zâ'il al-şahâbe*, bab 9, Muslim, *K. al-Zikr* bab 9).

Bâzı hadislere göre Peygamber ve Sahâbe zamanında cemâatle halka hâlinde toplu zikir (*Macâlis al-zikr*) yapıldığı anlaşılmaktadır (Buḥārî, *K. al-Da'avât*, bab 16; Muslim, *K. al-zikr*, bab 8, 11). Bu nevî zikir meclisleri *Kur'ân* okunan, dinî ahkâm öğretilen ve dua yapılan sohbet toplantıları mahiyetinde görülmektedir. Zamanı ve yeri belli olmayan bu zikir toplantıları, sâdece ibâdetle has-redilmiş değildir: Başlangıçta, belirli kaidelere önem verilmeyen zikir, sonradan eskiden de esinlenilmek suretiyle, belirli bir şekle sokulmuş ve zikir meclislerinin ilmî toplantılardan üstün olduğunu göstermek için bir takım hadisler ortaya atılmıştır (krş. İbn Mâca, *Muḥaddima*, bab 17).

İslâmın ilk zamanlarındaki zikir şekli ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve bid'at sayıldığı için muhâfazakâr kişilerce tenkit edilen zikir meclisleri arasındaki farklardan biri de, ilk zamanlarda zikir, tam cümleler hâlinde yapıldığı halde sonradan "Allah, Allah...", "Hû, Hû...", tek kelimelerle icrâ edilmiş olmasıdır. Bunlardan cümle hâlinde yapılan zikre "İsm-i Celâl", veya "Lafza-i Celâl", tek, tek kelimelerle yapılan ise, "esmâ zikri", adı verilmiştir. Sonraları esmâ zikri o kadar önem kazanmış ki, "Lâilâhe illallah", şeklinde ve tam bir cümle ile ifâde edilen zikrin avâma âit "Allah Allah", tarzında tek kelime ile eda edilen zikrin ise, havâsa mahsus olduğu da iddia edilmiş ve bu iddia çok sayıda taraftar bulmuştu. Cümle zikrinden kelime zikrine geçilmesinde, Şiblî gibi hâline mağ-lûp olan bâzı sûfilerin vecd hâlinde "Allah!", diye bağırması sebep olarak gösterilir. Bu nevî irâde dışı haller sonradan taraftarlarınca dinî bir gelenek hâline getirilmiş görülmektedir. Tevhid kelimesinin, "Lâilâhe = Tanrı yoktur" bölümünü dedikten sonra *İllâllâh* (=sâdece Allah vardır) kısmını söylemeye vakit kalmadan ölürüm, diye endişelenen ve bundan dolayı sâdece "Allah", sözü ile zikir yapmayı tercih eden aşırı derecedeki ihtiyatkâr mutasavvıfların da bu nevî zikir anlayışının yerleşmesinde tes'irli oldukları ileri sürülür. Bu tarz-daki bir zikir anlayışının ortaya çıkmasında dış te'sirlerin rol oynadığı muhakkaktır (bk. İbn Tay-miyya, *Macma' Fatâvâ şayḥ al-İslâm*, Riyad, 1381, X, 553-576; Goldziher, *al-Aḫida va al-şarî'a*, Kahire, 1959, s. 150).

İlk sûfilerdeki zikir anlayışı belli bir şekil almış değildi. Kalâbâzî, Sarrâc, Abû Tâlib Makki, Kuşayrî ve Hucvîrî gibi ilk sûfilerin zikir anlayışını bahis konusu eden mutasavvıflar, sâdece onların zikir mevzûundaki fikirlerini ve bu mefhumun tahlili ile ilgili görüşlerini nakl ederler. Kalâbâzî,

al-Ta'arruf'un zikir bahsine ayırdığı bölümünde Sarî Saḳatî, Cunayd ve İbn 'Atâ gibi sûfilerin, konu ile ilgili fikirlerini kısa cümleler hâlinde nakl eder. Meselâ zikir için Abû 'Osmân: "Gafletin verdiği sıkıntıyı tatmamış olan, zikrin verdiği neş'eden zevk alamaz,, Vâsiṭi de "Allah korkusu galib ve Allah sevgisi şiddetli olduğu halde gaflet meydanından müşâhede fezasına çıkmaktır,, der. Zu'n-nûn hakiki şekilde Allah'ı zikreden, O'nun zikrinin yanında her şeyi unuttur. Allah her şeye karşı onu korur, terk ettiği her şeye bedel O olur,, (bk. Kuşayrî, *Risâla*, Kahire, 1966, s. 466) demiştir. İlk sûfilerde zikirden maksad zikredileni, yani Allah'ı, zikir içinde aramak ve bulmaktır. İlk kaynaklarda umûmiyetle zikrin mahiyeti ve fazileti ile alakalı bu nevî sözler nakl edildiği halde onun icrâ ediliş tarzına dâir mâlûmat verilmez (bk. Kalâbâzî, *al-Ta'arruf*, trc. İstanbul, 1979, s. 154).

VI. (XII.) asırdan itibaren tarikat teşkilâtının ortaya çıkışı, aynı zamanda yeni bir zikir anlayışının doğmasına da yol açtı. Bu tarihten itibaren zikrin şekli, esâsı, muhtevâsı ve kaideleri tesbit edilmeye başlanmış, tarikattan tarikata değişen muhtelif zikir biçimleri meydana gelmişti. Bu çalışmalar neticesinde zikirdeki âdab ve erkân teferruatlı bir şekilde tesbit edilmişti. Böylece zikir her tarikatın temel unsurlarından biri olmuştu. Hattâ bâzı mutasavvıflar "şüphe yok ki zikir en büyüktür,, meâlindeki âyete istinâd ederek başlıca ibâdetin zikir olduğunu söylerken, diğerleri ise, en mühim olan zikrin namazın içindeki zikir olduğunu ifâde ederler. Böylece yukardaki ifâdeyi daraltıp şuurlandırırılar. Bunlar ayrıca namazdaki görüntüş ve şeklinin beden; namazdaki zikrin ise, ruh olduğunu ifâde ederler (bk. al-'Afîfî, *al-Taşavvuf, al-Savrat al-rûhiya fi'l-İslâm*, İskenderiye, 1962, s. 260).

İster mutlak mânada, ister namazdaki zikre tahsis edilmiş olsun, zikrin ehemmiyeti ve değeri bu kadar artınca, zikir meclislerine olan rağbet de çoğalmış, bu ise, toplu veya münferid icrâ edilen zikir sistemlerinin yaygınlık kazanmasına yol açmıştı. Nitekim, başlangıçta zikir, müslümanlardan belli bir zümreye mahsus bir ibâdet tarzı olmadığı halde, sonradan *zikr, zâkir ve ahl-i zikr* denilince sâdece mutasavvıflar hatıra gelir olmuştur.

Tarikatlarda icra edilen zikir iki nevidir: Biri, tek başına, diğeri toplu olarak yapılır. Şeyh, tarikata giren müridine hergün, tercihen falan saatlarda şu duaları şu şekilde okuyacaksınız, der. Mürid ve dervişlerin tek başına icrâ ettikleri zikre nasib, inâbe alma, el alma, ders ve vazife alma gibi isimler verilir. İntisab ve nisbet peydâ etmek sözü de aynı mânaya gelir. Eskiden buna daha çok vird (*al-vird, al-avrad*) adı verilirdi. Toplu halde yapılan zikir, zikir halkaları veya zikir meclisleri şeklinde olur. Bu gibi âyinlerde *Kur'ân*, besteli güfteler, ve ilâhiler okumak gelenek hâline gelmiştir. *Kavavâ*

veya *güyanda* adı verilen güzel sesli şahısların okudukları ilâhilere, bâzı hallerde ney, kudüm ve def gibi bâzı müzik aletleri de refâkat edebilir. Mevlevilikte buna semâ veya deverân adı verilmektedir. Fakat bu husûsiyetlere sâhip olan âyinlerin icrâ edilmesi sâdece Mevlevilere mahsus olmayıp, Celi ve Cehri zikir esâsına dayanan hemen bütün tarikatlerde vardır.

Celi ve cehri zikir esâsına istinâd eden tarikatlerde, âyinler biri *hâ'idân* (oturarak), diğeri *hâ'imân* (ayakta) olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Bunun için *Kur'ân* (III, 188)'dan da delil gösterilir. Halka hâlinde *hâ'imân* ve *hâ'idân* zikir yapan dervişlere, halkanın ortasında bulunan ve Zâkirbaşı veya Mukaddem denilen bir zat zikir yaptırır. Ekseriyâ *hırka* adı verilen husûsî bir kıyafet içinde icrâ edilen zikir âyinleri esnâsında "Hırka atma,, (*Ṭarḥ al-hırka*) ve "Hırka yırtma,, (*Tamzîk al-hırka*) âdetleri de mevcuttur. Fakat bu nevî tarikat âdetleri ve âdabı çok azalmıştır.

Alçak sesle yapılan zikre *zikr-i hafî* (*al-zikr al-hafî*), yüksek sesle yapılan zikre *zikr-i cahrî* ve *zikr-i calî* (*al-zikr al-cahrî, al-zikr al-calî*) adı verilir. *Kur'ân* ve hadislerde her ikisi de tavsiye edilmiş olmakla beraber, bunlardan hangisinin daha üstün olduğu husûsî uzun münakaşalara mevzu olmuş ve neticede biri hafî diğeri cahrî iki büyük tarikat grubu ortaya çıkmıştır.

Cahrî ve calî zikri esas alan tarikatlerin (*al-turuḥ al-cahrîya, al-turuḥ al-calîya*) IV. halife Ali'den geldiği kabul edilir. Onun için bu nevî tarikatlere 'Alevî (*al-turuḥ al-'alaviya*) adı da verilir. Rivâyete göre, 'Ali'nin, Peygamber'den, Allah'a giden en yakın yolu sorması üzerine, Peygamber de Cebrâil'den aldığı telkin şekli ile tevhid kelimesini üç defa zikrederek, 'Ali'ye telkinde bulunmuştur (bk. *Risâle-i Behâ'îye*, nşr. Ali Kadir, İstanbul, 1325, s. 15).

Hafî zikri esas alan tarikatlerin (*al-turuḥ al-hafîya*) Ebû Bekir'den geldiği, Peygamber'in hicret esnâsında gizlenmiş olduğu Şavr mağarasında gizli zikri, Yâr-i Gâr (mağara arkadaşı)'ı olan Ebû Bekr'e telkin ettiği kabul edilir. Bundan dolayı, hafî zikr esâsına dayanan tarikatlere Bekrî (*al-turuḥ al-Bakriya* veya *al-turuḥ al-Şiddîkiya*) adı da verilir. "Huşû içinde Rabbinizi gizlice zikir et,, (*Kur'ân*, VII, 55) meâlindeki âyetin, hafî zikrin üstünlüğünü gösterdiği kabul edilir. Ayrıca Hayber kalesini görünce, yüksek sesle tekbir getirmeye başlayan aşâbe, Peygamber'in "Yüksek sesle tekbir getirmenin doğru olmadığını, zîrâ siz gâib bir zâta hitab etmiyorsunuz" demesini (bk. Buḥârî, *K. al-Mağâzî*, bab. 37, Muslim, *K. al-Zikr*, bab. 13) de hafî zikrin üstünlüğüne delil olarak ileri sürerler.

Gizli zikir esâsına dayanan tarikatlerden olan Nakşibendîler, şeyhin veya şeyh vekili olan bir

zâtın başkanlığında toplanarak, herkesin ancak kendisinin işitebileceği kadar alçak bir sesle ve gizli olarak zikir yaparlar. Zikirden sonra okunan dualar, bilhassa hatm-i Hâ'ca toplantıya katılanlar tarafından sessizce dinlenilir. Celi ve hafî zikir esâsına dayanan tarikatlere dâir yukarıda ileri sürülen rivâyetlerin hiç biri doğru değildir. Zîrâ bu rivâyetlerin hepsi sonraki asırlarda ortaya çıkmıştır.

Dil ile zikir, kalb ile zikir (*al-zikr bi'l-lisân, al-zikr bi'l-kalb*) olmak üzere iki çeşit zikir daha vardır. Dua, münâcaat, salavat ve istiğfar gibi hususların sesli olarak söylenmesine dil ile zikir, aynı şeylerin düşünlmesi ve kalbten geçirilmesine ise, kalb ile zikir denilir. Sûfiler, mazkûr (zikredilen) denilen Allah'ı, zikir içinde aradıklarından, aradıklarını bulmak suretiyle müşâhede hâline erdikleri zaman, ilâhî tecellileri temâşa makamında dil ile zikri terk ederler. Zîrâ dil ile zikir, gâib durumunda bulunan bir zatla ilgili olur. İlâhî huzurda bulunan bir kimse zikir hâlinde değil, temâşa hâlinde bulunur. Bu durumda bulunan bir sûfî zikri de zâkiri de, yani kendisini de kaybederek, sâdece mazkûr'u, yani Allah'ı seyr eder. Bu bakımdan zikir, sûfî'nin nefsinde fânî ve Allah ile bâki olması mânasına gelir. Gâib olanı hatırlamak mânasına gelen zikrin gayesi, zikredilen varlığa vasil olmaktır.

Dil ve kalbin zikrinden başka, ruhun zikri, sırrın zikri, hafinin zikri, *ahfâ*'nın zikri gibi zikir şekillerinden de bahsedilir. Bunlar sâlikin Allah'a yakınlık ve vuslat derecesine göre bahis konusu edilen zikir nevileridir (bk. Mehmed Ali Aynî *Tasavvuf tarihi*, İstanbul, 1341, s. 200).

Zikir ve onunla ilgili âyinler v.b. için hadis uydurulduğu veya bâzı âyetlerin çok garib karşılanacak tarzda te'vil edildiği bir gerçektir. Nitekim, zikir esnâsında *Habs-i nefes* ve *Tağmiz al-ayn*'in (soluğu içinde hapsedmek ve gözleri yummak) gibi hususların naslarda bir mesnedi yoktur.

Bibliyografi: Abû Tâlib al-Makkî, *Kût al-kulûb* (Kahire, 1961), I. cild ilk bölümler; Abû Bakr Muhammed b. İshâk al-Kalâbâzî, *al-Ta'arruf li-mazḥab ahl al-taşavvuf* (trc. S. Uludağ), İstanbul, 1979; al-Kuşayrî, *al-Risâla* (Kahire, 1966); Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf tarihi* (İstanbul, 1341); Goldziher, *al-Aḫida va al-şarî'a* (Kahire, 1959); *Macma' fatava şayḥ al-İslâm İbn al-Taymiyya* (Riyad, 1381), X, 553; Abû'l-A'la 'Afîfî, *al-Taşavvuf al-Savrat al-rûhiya fi'l-İslâm* (İskenderiye, 1962); *Risâle-i Behâ'îye* (nşr. Ali Kadir), İstanbul, 1325; Hucvîrî, *Kaşf al-maḥcûb* (Tahrân, 1338); Kuṭb al-Dîn Abû Muzafer al-'Abbâdî, *al-Taşfiya fi aḥvâl al-mutaşavvifa* (Tahrân, 1347); Lisân al-Dîn al-Hatîb, *Ravzat al-ta'rif bi'l-hubb al-şarîf*, Dâr al-Fikr al-'Arabî matbaası, 1968; Tekke ve zaviyelerde icrâ edilen zikir için bk. Şihâb al-Dîn Suhravardî, *'Avârif al-ma'ârif*

(Lübnan, 1966); Gazzalî, *İhya' ulûm al-dîn* (Kahire, 1938); I, 301. Zikir konusundaki mevzû hadisler için bilhassa bk. Abu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed al-Kinânî, *Tanzîh al-şar'î'a al-marfu'a 'an al-aşbâr al-şan'î'a va al-mavzu'a* (Kahire, 1378), II, 318.

(SÜLEYMAN ULUDAĞ.)

ZİKR. [Bk. ZİKR.]

ZİKRAVAYH B. MİHRAVAYH. [Bk. ZİKREVEYH B. MİHREVEYH.]

ZİKREVEYH B. MİHREVEYH. ZİKRAVAYH B. MİKRAVAYH, bir Karmatî. Karmatî fırkasının kurucusu Hamdân Karmat [b.bk.]'ın kayınbirâderi olup, kâtibi 'Abdân 286 (899)'da öldürülünce, yerine Karmat misyoneri olarak Zikravayh geçti. Ancak, enerjik hâlife Mu'tazid [b.bk.]'den korktuğu için saklanmak zorunda kaldı. Dört yıl gizlendi ve 289 rebûlâhır (nisan 902)'ında Mu'tazid'in ölümü üzerine ortaya çıkabildi. Bu arada Banu'l-Ulayş idâresindeki husûsî Karmat görevlileri Suriye Çölü'ndeki Kalb b. Vabara adındaki büyük bedevî kabilesinin bir kısmından birçok taraftar kazanmayı başardılar ve 289 (902) yılının sonuna doğru büyük bir ordu ile Şam üzerine yürüdüler. O sıralarda Suriye, Tolunlular [b.bk.]'in hâkimiyeti altındaydı; Şam'da ise, emîr Tuğç, Mısır'daki merkezî hükümetten hemen hemen bağımsızdı. Karmatî müfrezelerinin yaklaşmaları üzerine onlara karşı koymaya gitti; fakat tehlikenin büyüklüğünü taktir edemediği için savaş başlayınca kurtulabilmek için kaçıp, başkente dönmek zorunda kaldı. Bundan az sonra Karmatîlerin, *Şahib al-Nâka* denilen reisi Şam'ın muhâsarasında öldü. Yerine geçen kardeşi *Şahib al-Hâl*, Şamlıları para karşılığında barış yapmak zorunda bıraktı; bundan sonra şimâle çekilirken yağma ve katliâmda bulundu. Hamât, Ma'arrat al-Nu'mân, Baalbek ve Salamiya gibi birçok şehir yakılıp yıkıldı; erkekler kılıçtan geçirildi. Kadınlarla çocuklar köle olarak satıldı. Ancak sonunda, yeni hâlife Muhammed b. Sulaymân'ın emri, muharrem 291 (teşrin II. 903)'de Karmatîleri ağır bir yenilgiye uğratmayı başardı. Şahib al-Hâl, esir alındı ve Bağdat'a gönderildi; burada Halife onu pek gaddarca öldürttü. Ancak, Suriye-İrak Karmatîlerinin gücü hiç de tükenmiş değildi. Asıl adı Abû Cânîm 'Abd Allâh b. Sa'îd olan, fakat Naşr adıyla bilinen Zikravayh'in bir müridi Kalb kabilesi bedevilerini ayaklandırdı. Bunlar asıl Karmatîlerle birleşip, yukarı Ürdün'ün şark bölgesini Şam'a kadar harâbeye döndürdüler. Halife'nin ordusu yaklaşıncâ çöle çekildiler; arkalarında bıraktıkları kuyuları doldurdular, böylece kendilerini tâkip edenler susuzluktan onlara yetişemediler. Fakat, Muhammed b. İshâk b. Kundâcîk adında bir ordu kumandanı çölde bulundukları yere kadar ilerleyince teslim olmak zorunda kaldılar.

Naşr öldürüldü ve inkıyâd alâmeti olarak başını Kundâcîk'e yolladılar. Bunun üzerine Zikravayh gizlendiği yerden çıktı ve al-Kâsım b. Ahmed'i, Irak Karmatîlerinin reisliğine tâyin etti. Kendisini kutssî bir kişiymiş gibi saydıran Zikravayh, hiç bir zaman açık yüzle görünmedi. zilhicce 293 (teşrin I, 906)'te, bunlar Kûfe'ye yürüdüler; şehre girip insanları sokaklarda öldürdüler; fakat Vali İshâk b. 'İmrân'ın üstün kuvvetleriyle yaptıkları şiddetli bir savaşta, gerilemek ve Kâdisiya bölgesine çekilmek zorunda kaldılar. Aynı ay içinde, İshâk'ın ricâsı üzerine halifenin Karmatîlere karşı gönderdiği bir ordu Kâdisiya yakınlarında yenildi. Ancak, al-Muktafi, Muhammed b. İshâk b. Kundâcîk'in kumandasında bir ordu teşkil edince, Karmatîler kervanları vurmak maksadıyla çöle çekildiler. Ertesi yılın muharrem (teşrin I/teşrin II. 906)'inde Zikravayh, Mekke'den dönen büyük hacı kervanına baskın yaptı, kafiladaki erkeklerin tamamını ve kadınların da bir kısmını öldürdüler. Geri kalanları da ganimet olarak alıp götürdüler. Rebûlevvelde, en doğru bilgiye göre, bu ayın 22 (10 kânun II. 907)'inde Vâsîf b. Suvartegîn kumandasındaki halifenin birlikleri Karmatîlerle Kâdisiya bölgesindeki Haffân yakınlarında karşılaşp, bunlarla güneş batıncaya kadar bir sonuç alınmadan süren bir savaşa tutuştular. Ertesi günü Zikravayh başından yaralandı; bunun üzerine adamları dört bir yana dağıldılar. Aldığı yaralardan Bağdad yolunda ölen Zikravayh'in cesedi başkentte halka teşhir edildi. [krş. mad. KARMATİLER]

Bibliyografya: al-Tabarî (nşr. de Goeje, bk. *indeks*); 'Arîb (nşr. de Goeje), s. 9 v.d., 12, 14-18, 36; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), VII, 311, 353, 368, 374-381; al-Mas'ûdî, *Kitâb al-Tanbih wa'l-İsrâf*, BGA, VIII, 374 v.d.; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn*. (K. V. ZETTERSTÉEN.)

ZİL. [Bk. SANC.]

ZİLHİCCE (ZU'L-HİCCA; cem'i: *Zavât al-Hicca*). Hicrî senenin on ikinci ayı olup, sene mânâsına da gelen (bk. *Kâmûs tercümesi*, I, 717) *hicca* (cemi' şekli *hicac*) kelimesinin *zû* ön ekiyle yapılan bu *zû'l-hicca* şekli hicrî senenin son ayı olması dolayısıyla, "bütün ayların geçip, senenin tamamlandığı ay," veya "seneyi ikmâl eden ay," gibi mânâlara gelir (TA, mad. *hcc*); ayrıca hacc (islâmiyetten önceki ve sonraki şekliyle) bu ayda yapıldığından "hacc ayı" mânâsını da ifade eder (LA, mad. *hcc*), Câhiliye devrinde Araplar haram aylar (*al-aşhur al-hurum*)'ın ilki olan *zû'l-hacca* (= oturma) ayında her türlü yolculuğu, savaşı, erzak sağlamayı ve otlak aramayı bırakırlar ve bunu tâkip eden *zû'l-hicca* ayında da Mekke'yi ziyaret ederlerdi (TA, madd. *hcc*, *zû'l-hacca*). Câhiliye devri Araplarının elinde bozulmuş, başlangıçtaki ga-

yesinden uzaklaşmış olan bu âdetin asıl şekli, "Allah'a hiç bir eş, ortak koşmayıp, tevhid dinine yönelmiş, yahudi veya hristiyan da olmayan, dosdoğru bir müslüman (hanîf) olan" (Kur'an, III, 67, 95-97; XXII, 26) İbrâhim Peygamber'e kadar uzanır. Çünkü İbrâhim'in, oğlun İsmâil ile birlikte, o zaman çorak bir yer olan Mekke'de inşa ettiği Ka'be, haram aylarda insanların savaş ve yağma gibi, her türlü tehlikeden emin olarak toplandığı ve ibâdet ettiği bir yer olmuştur (Kur'an, II, 125-127; III, 96, 97). Bu sebeple islâmiyet öteden beri burada icrâ edile gelen bu ibâdet şeklini yasaklamadı, ancak Ka'be içine sonradan doldurulan putlar çıkarılarak tekrar, islâmiyetin mühim bir rûknü olan hacc, âyetle farz ibâdetlerden biri (Kur'an, III, 97; XXII, 27), *zû'l-hicca* ayı da haccın ifâ edildiği ay olarak tebliğ edildi (Kur'an, II, 197). Peygamber de "bu belde (Mekke)'de, "bu ay (*zû'l-hicca*)'da" savaş ve mücâdelenin haram olduğunu ve hacc menâsikinin ifâ ve icrâ edilmesi gerektiğini tebliğ ve beyân etmiştir (Bu husustaki hadisler için bk. A. J. Wensinck, *al-Mu'cam al-mufahras li-alfâz al-hadîş al-nabavî*, Leiden, II, 194; mad. *zû'l-hicca*: bk. mad. HACC). İçlerinde her türlü kavganın yasak edildiği haram aylar (*zû'l-hacca*, *zû'l-hicca* ve *al-muharram*) arasında, *zû'l-hicca* de bulunduğundan, baskın ve talanla ömürleri geçen Bedeviler, yağma yapamadıkları bu ayların ardarda gelişinden memnun değildi. Bu sebeple haram ayların yerlerini değiştirmek, te'hir etmek (al-nasî') sûretiyle bu ayların herhangi birini bir sene helâl, bir sene de haram addederlerdi (Kur'an, IX, 37 v.d.; krş. al-Tabarî, *al-Tafsîr*, nşr. Mahmûd M. Şakîr, Ahmed M. Şakîr, Kahire, 1960, XIV, 243; tafsîlâtı izah için bk. M. Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, s. 2528-2542; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 280, not 39; TA, I, 124, mad. *n s*). Ancak müşriklerin haram ayları te'hir âdetleri (*al-nasî*), Kur'an (IX, 37 v.d.; al-Tabarî, M. Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, göst. yerler)'da yasak edilmiştir.

Hicrî takvimde aylar 12 adet olup (Kur'an, IX, 36; krş. M. Hamdi Yazır, *ayn. esr.*, s. 2521-2541; al-Buhârî, K. *bad' al-halk*, bab 2 v. b.), iki hilâl arasındaki zamana göre değerlendirilmekte ve *zû'l-hicca* de 29 gün çekmektedir. Kebise yılında ise, artık olan gün *zû'l-hicca*'ye ilâve edilerek 30 gün kabûl edilir. (al-Kazvîni, *Acâib al-mahlûkât*, nşr. F. Wüstenfeld, s. 67; İbn al-Acdâbî, *al-Azmina va'l-anoâ*, nşr. 'İzzet Hasan, Şam, 1964, s. 35). Kitâlin haram bulunduğu aylar ise, dört olup, recep, zilka'de, zilhicce ve muharrem (Kur'an, IX, 36)'dir.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. al-Suyûtî, *al-Muzhir*, nşr. M. A. Câd al-Mavîâ, 'A. Muş. al-Bacâvî, M. Abu'l-Fazl İbrâhim, Kahire, ts., I, 294-303; M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc., M. Said Mutlu, İstanbul, 1966, 239-244. (TEVFİK R. TOPUZOĞLU.)

ZİLKA'DE. ZU'L-KA'DA (veya *zû'l-ka'da*; cem'i' şekli, *Zavât al-ka'da* veya *zavât al-ka'adât*; birinci şekil daha yaygındır). Hicrî senenin onbirinci ayı olup, bu ay girdiğinde Araplar, yolculuk, savaş, erzak temini ve otlak aramayı terkedip, oturdukları için, onu oturma ile geçen ay, oturma zamanı gibi mânâları ifade etmek üzere *zû'l-ka'da* diye isimlendirmişlerdir (TA, mad. *ka'd*). Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de de zikredilen *al-şahr al-harâm*, hürmet edilmesi gereken, savaş ve mücâdelenin yasak edildiği, savaşmanın büyük günah (*kebir*) sayıldığı beyan olunan *zû'l-ka'da* ayıdır (Kur'an, II, 194, 217; IV, 2; al-Tabarî, *al-Tafsîr*, III, 575; IV, 299; IX, 465; H. Basri Çantay, *Kur'an-ı hakîm ve meâl-i kerîm*, I, 53, not 135; s. 57, 217; âyetin meâlî; s. 155, 2. âyetin meâlî). Esâsen bu ayda ve öteki haram aylarda Âdem'den, Peygamber'e kadar pek çok mucizenin zuhûra gelişi, bu aylara kudsiyet ve hürmet kazandırmıştır (krş. al-Kazvîni, *Acâib al-mahlûkât*, nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1849, s. 67-72). Her ayı, kendisinden bir evvelki veya bir sonraki aydan bir gün eksiltmek veya birgün ilâve ederek ayırmak esâsına dayanan *mufâraha* hesabına göre *zû'l-ka'da* 30 gün çeker. Bununla beraber *mufâraha* usûlü, hilâlî görme (*ru'yat al-hilâl*) esâsına çoğu defa uygun düşmez. Araplar aslında *mufâraha*'dan ziyade *ru'yat al-hilâl*'e itibâr etmişlerdir. Kamerî ay, hilâlin görüldüğü ilk gün ile başlayıp, tekrar görününceye kadar devam eder (İbn al-Acdâbî, *al-Azmina va'l-anoâ*, nşr. 'İzzet Hasan, Dimaşk, 1964, s. 35). Araplarda ay, iki hilâl arasındaki zamandır ve bu, her sene 12 defa olur. Araplarda senenin günleri 354'tür, eğer bir ay 30 diğeri 29 yapılırsa aylar senenin günlerine uygun düşer (al-Kazvîni, *ayn. esr.*, s. 67). Kur'an-ı Kerîm'de beyan edildiğine göre "Allah'ın ayıların sayısı, gökleri ve yeri yarattığı günden beri 12'dir" (Kur'an, IX, 36). Kezâ bir hadise göre de, zaman Allah'ın yeri ve göğü yarattığı günkü şekli ile devreder ve sene 12 aydan ibârettir (*Şahîh al-Buhârî*, K. *bad' al-halk*, bab 2). Bunlardan 4 tanesi sene içindeki tertibi II., 12., 1. ve 7. olan, birbirini tâkiben *zû'l-ka'da* *zû'l-hicca*, *al-muharram* ile münferiden *Racab* ayları, haram aylar (*al-Aşhur al-hurum*)'dır (krş. M. Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, s. 2521-2541). *zû'l-ka'da* ayı, haram ayların ilki sayılmıştır.

Bibliyografya: Metinde zikredilen eserler dışında bk. al-Azhârî, *Tağhib al-luğa*, I, 205; mad. *ka'd*; LA, mad. *ka'd*; Âsım Efendi, *Şamûs trc.*, mad. *ka'd*.

(TEVFİK R. TOPUZOĞLU.)

ZİMÂLE, SMALA. I., Cezâyir Arap lehçesinde *zmâla*'nın Fransızca şekli olup, "bir kabîlenin veya mühim bir şahsın ve âilesi ile hizmetindeki-lerin, kezâ yük hayvanlarının toplandığı kamp,,

[olup ayrıca bir kabîle adı] 'dır. Bu kelime 1843'te Zimâle kabîlesinden meşhur 'Abd al-Ğadir b. Muhyî'l-Dîn'in yakalanışının büyük bir aksi olarak gündelik Fransız diline geçmiştir.

[Cezâyir tarihinde Dvâ'ir, Haşim ve Maşzan kabîleleri ile birlikte mühim bir yer işgal eden Zimâleler, Oran beyinin emrinde iki ağa ile temsil edilmekte idi. Ağalık mevkiinin alâmeti olan *gan-dâra* adlı libası giyebilmek için de, Cezâyir dîvânına 20.000 riyal *bâcû* (36.000 frank) verirdi. Ayrıca askerler de, "mahmuz hakkı,, adıyla cüz'i bir vergiyi beyin hazinesine yatırmakla mükellef-tiler. Buna karşılık, Zimâleler, Dvâ'ir kabîleleri ile birlikte cenûb-i Oran mıntıkasındaki Yâkubîya ile Mascara ve Tlemsen dağlarından Cebel 'Amûr'a kadar uzanan bölgedeki vergilerin tahsil imtiyazına sâhip idiler.

'Abd al-Ğadir, emîr seçilince, bir çok kabîlelerle berâber Zimâleleri de, Fransızlara karşı cihâda çağırıldı ve Zimâlelerin ağası Mazârî'yi bölgedeki kabîlelerin reisliğine getirdi. 1833'te Fransızlar, Mustaganem'i ellerine geçirdikten sonra, kendile-rine boyun eğmeyen Zimâle ve diğer kabîle topluluklarını baskınla perişan edip, âilelerini parçala-dılar. Neticede Zimâleler de Fransızlardan sulh iste-meğe mecbur oldular.

Bu arada Fas ulemâsından, müslümanların hris-tiyanlara yardım etmesini men eden bir fetvâ alan 'Abd al-Ğadir, kendisine sâdik olan Mazârî'yi, Zimâle ve diğer kabîleleri, Oran civârında Maskara [b. bk.]'ya getirmek için gönderdi. Ancak, Zimâ-leler, bu isteğe uymayarak Mazârî'yi tehdit ettiler. Diğer taraftan Fransızlar da Zimâleler ve Dvâ'ir-lerin dönmesini önlemek için Oran'a bir kaç fer-sah mesâfede bulunan Figuier mevkiini tutmuş-lardı. 1837'den itibaren Fransızlara karşı başla-tılan umûmî mücâdelede Zimâle kabîleleri, bütün yerli kabîlelerle birlikte kahramanca savaştılar. 1843'te ise, Zimâle Fransızlar tarafından kesin olarak ele geçirildi.]

2. Cezâyir'de, Türk hâkimiyeti devresinde, kabîle-lerin teşkil ettiği *Zmâle* (Cem'i: *zmûl*) diye ad-landırılan bir çeşit atlı jandarma.

Bibliyografya: [IA, madd. DVÂ'IR ve ABDÜLKADİR (MUHYÎ'L-DÎN AL-HASANÎ)]. (G. S. COLIN.)

[Bu madde VAHİD ÇABUK tarafından ikmâl edilmiştir.]

ZİMMA. [Bk. ZİMME.]

ZİMME, ZİMMA Bozulması, yermeyi ge-rektiren söz ve aman (ahd); dâvet yeme-ği, kendileri ile sözleşilmiş ve yemin edilmiş kavim ve topluluk; sözleşme (*Ğamûs tercümesi*, IV, 294). *Zimma*, fıkıh istilâhı olarak, islâm hâki-miyetini tanımak şartı ile, müslü-man toplumun, diğer semavî din mensuplarına konukseverlik ve kö-

ruma sağladığı süresiz olarak yü-rürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifâde eder. *Zimma*'den yararlananlara *Zimmî* topluluklarına ise, *ahl-al-Zimma* veyahud sâdece *Zimma* denilir. Bundan önce *Ahl al-Kitâb* maddesinde, islâmın bahis ko-nusu dinlere olan inançlarıyla ilgili tutumu ve iki taraf arasındaki münâkaşaların hikâyesi verilir; muh-telif dinî toplulukların ayrıntılı açıklamaları için bk. madd. Mecûs, Nasârâ, Sâbîiler ve Yahudiler. O hal-de burada müslümanların, sâdece müesseseler ve gerçek içtimâî hayat konusunda ifâde edildiği gibi, müslüman olmayanlara karşı davranışlarının umûmî özelliklerinden bahsedilecektir.

İslâm'da müslüman olmayanlara karşı davranışın temelleri, bir taraftan Peygamber'in tutumuna, di-ğer taraftan da fetih şartlarına bağlıdır. Peygamber'in önce, Medine'deki yahudi zümrelerini oldukça gev-şek bir teşkilâtla toplamaya çalıştığı, sonradan onlara şiddetle karşı koyduğu, nihâyet, Arabistan'da ikti-darının genişlemesi üzerine, Hayber'deki gibi, baş-ka yerlerdeki yahudiler ve Necrân'da olduğu gibi, hristiyanlarla itâat ve himâye andlaşmaları yaptığı bilinmektedir. Bu son davranış, fethin sonraki sey-rinde, kendi başına bir başlangıç teşkil edebileceği gibi, etmişti de, *Kur'ân* (IX, 24)'da bununla ilgili asıl metin "Allah'a ve ahiret gününe inanmayan-larla ... boyunlarını büküp kendi elleri ile cizye ve-rene kadar savaşın. "olup, onlarla sâdece cizye ve-recekleri âna kadar savaşın mânasına gelmektedir. Fetih sırasındaki şartlara gelince, bunlar, feth edi-len ülkelerdeki, müslüman olmayanların, müslü-manlar üzerindeki sayı üstünlüğünün büyüklüğünde ve onların, umûmiyetle Araplara müsâit olan ön yar-gılarında (resmî kiliselerin onları tedirginliğe mar-ruz bırakması sebebiyle) kısa ifâdesini bulur. Aynı zamanda tabîi ve tek mümkün olan siyâset, o halde yeni toprakların yerlilerine, Arabistan'da denenmiş olduğu anlayışı, yâni yumuşak tavrı yaymaktı; bu esnek tutum olmasaydı, fetihci hiç bir rejim, devam edemezdi.

Bununla berâber, bu konudaki metinler, ekse-riya bozuldukları ve bâzan da sonraki devirlerde müs-lümanlar ve müslüman olmayanların farklı düşün-celerine göre, uyduruldıkları için, ilk düzenlemele-rin her fethitte husûsî şartlarla değişebilen yapısının gerçek olarak tâyin edilmesi güçtür. Belirli şartlar, bir işgal ordusunun, tâbi bir halka kabûl ettirdiği geçici bir istek niteliği taşır: konaklama, yiyecek ve techizat sağlama, haber alma ve casusluğa karşı tedbirler (önce Araplar gibi giyinme yasak edildi-ği halde, sonraki mutaassıpların yerliler ve Arap-lar farklı giyindiklerinden, zimmîlerin Arapların kıyafetine girmeleri husûsunda ısrar etmeleri, bu geçici niteliği gösterir). Fakat asıl ve sürekli olan madde farklı vergi veya cizye [b. bk.] ödenmesine dayanır. Bu ise, bütün Orta-çağ toplumlarının hâkim olmayan dinî topluluklar konusundaki umûmî te-

amûle uyarak, adam başına verilmesi gereken ve tâbi olmayı ifâde eden ve zimmîlere kesin olarak yük-letilecek olan bir vergi hâline gelecektir. Dinler ara-sındaki sürtüşmeden kaçınmak için bâzı tedbirler alınmak mecburiyetinde kalınmış olup, o kadar ki, başlangıçta binalar hristiyanlar ve müslümanlar ara-sında paylaşılabilmiştir. Bununla berâber o zaman-dan beri yeni binâlar inşâ etme hakkı üzerindeki sınırlamalar sürdürülebilmştir. Bütün Orta-çağ top-lumlarının tutumlarına uygun olarak, her cemâatin, reisleri ile birlikte kendi kanun ve iç âdetlerini ko-ruma, başlangıçta, resmî bir karardan daha iyi bir sonuç vermiştir. Şüphesiz, çoğu kez askerlikten uzak tutulmuş olan müslüman olmayan yerli halk, pek nadir olarak askerî hizmetlerle vazifelendiril-mişlerdir.

Zimmî, müslüman ve putperestin (bunun için Arabistan'a dönülüp, başvurulursa da, artık hemen hemen bir hatıradır), zıddı olarak târif edildiği gibi henüz islâmâ tâbi olmayan bir toprakta oturmakla berâber, aynı mezhep mensupları olan *harbî*'nin, ve nihâyet, kısa bir süre (en çok bir yıl) için islâm ül-kesinde oturma hakkına sâhip *musta'min*'in de zıddı olarak tarif olunur. Başlangıçta sâdece yahu-diler ve hristiyanlardan bahsedilir; ancak, çabucak, *Kur'ân*'da bahsedilmeyen Zerdüştiler ve daha sonra (bilhassa Orta-Asya'da) diğer azınlık din mensup-ları mes'lesi ortaya çıktı. Zerdüştiler, hâlâ yazıl-mamış olan *Zand-Avesta*'nın, hepsini yazmak sû-retiyle *Ahl al-Kitâb* seviyesine vardılar; ancak daha umûmî olarak böyle bir adımı beklemeksizin ve müs-lümanlar, sözleşmelerin bozulmadan yürütülmesi-ni üzerine alacak cemâat reisi ister olsun ister ol-masın, gerçekte, aşağıda verilecek olan bir iki aş-ağılama konusu dışında, zimmîlerinkine kıyasla, di-ğer, boyunduruk altındaki din mensuplarına da fiili bir statü sağladılar.

Bununla berâber, islâm, hemen sayı bakımından güçlenip, müessese olarak teşkilâtlandı ve kültür ba-kımından derinleşti. Mezhepler arasındaki münaka-şalar, kendilerini ortaya çıkardılar ve müslümanlar, kendilerinden olmayanların haklarını daha açık bir şekilde sınırlandırmaya çalıştılar. Dolaylı bir tehdit de, daha 'Umar b. 'Abd al-Malik tarafından, devle-tin Zimmîleri islâmlaştırma tedbirleridir. Bununla berâber, şüphesiz, gerçek tarafı da olan bu rivâyet, zimmîlere dâir ilk ayrıma kararlarının verilmesini 'Abd al-'Azîz'e atfeder, Sonra kayda değer diğer tek Emevî, Yazîd II.'dir. Sonra Zimmîlere, karşı düşman ca bir siyâsetle karşılaşmak için Hârûnürreşîd ve al-Mutavakkil'e kadar gitmek gerekir. Fakat, asırlar bo-yunca düşüncelerin gelişmesi, dâima, aynı zamanda farklı ve içten bağlı iki biçimde kendini gösterir: bir taraftan bilhassa fukahâ ve kadılar muhitinde bu-lunan ve işkence edilmese bile, en azından aşağı-lama ve taciz etme programını genişleterek *zimma*'nin husûsî şartlarını kısıtlayıcı bir şekilde yorumlayan

mutaassıplar vardır. Zaman zaman bir hükümdârın islâmîlik gayreti veya çevresinde meşhur olma ih-tiyacı ile mutaassıpları memnun edecek tedbirler aldığı, bâzan da yüksek idârede, bilhassa mâliyyede bulunan zimmîlerin mevkileri dolayısıyla halkın kız-gınlıklarını üzerlerine çektiği görülür. Fakat biz yürürlükteki tatbikatın, mutaassıpların programla-rının çok berisinde kaldığını itiraf etmeliyiz. Öyle ki, bu program büyük müslüman merkez ve başkent-leri dışında hemen hemen hiç uygulanmadı; uygu-landığı zaman bile eksik ve seyrek uygulanırdı; kal-dı ki, fıkıh mekteblerinin mutabık olmadıklarını, bunlardan bâzılarının da fiil hâline getirmeksizin yasaklamaları tekrarladıklarını tesbit etmekteyiz,

VI. (XII.) asra kadar Garp'ta, VII. (XIII.) kadar Şark'ta, meselâ komşu Bizans İmparatorluğu'ndaki yahudi azınlığının ki ile karşılaştırıldığında ikinci de-recedeki şartlar, sâbit olmamakla berâber, zimmî-lerin durumu aslında daha tatmin edici idi.

İslâm murakabesinin içlerinde güçlendirdiği idâ-re esasları şunlardır: Bir taraftan islâmâ zararlı akidelerini sokmak istemelerinden şüphe edilen *zindîk*'ler, maniheistler ve bunların te'siri altında bulunanlar *zimma*'nın yararlandığı hakların dışın-da bırakılmışlardır. Bâbek mazdekleri gibi, islâm siyâsî hâkimiyetini tehlikeye sokanlar da *zimmî*'lerin sâhip oldukları haklar dışında bırakılırlar. Ge-lenekteki zimmî'lere gelince, onların hakları var-lığını sürdürmekte olup, mâlî durumlarının başlan-gıçta olduğundan daha çok müslümanlarınkine ya-kın olduğu söylenebilir, zirâ *harâc* topraklarına sâhip muhtediler, fetihten beri Arapların ödemedikleri bu *harâc*'ı ödemeyi sürdürmek zorunda kaldılar; bunlar *cizye* ödemedikleri halde, gelirlerinin zekâ-tını vermek zorunda idiler. Diğer taraftan *zimmî*-ler, husûsî şartları yazılı risalelerin konusunu teş-kil eden iç hukuklarının muhtariyetini koruyor-lardı; onlar istedikleri takdirde müslüman (çok defa şeriâte göre karara bağlayan) kadiya mürâcaat ede-bilirlerse de, normal olarak asıl reislerine mürâcaat etmeyi sürdürürler. Bununla berâber, zimmîlerle müslümanlar arasındaki münâsebetlerde, iki grup aynı muâmeleye tâbi değildir: müslüman, zimmî bir kadınla evlenebildiği halde, zimmî, müslüman bir kadınla evlenemez; Bir zimmî, müslüman bir kö-leye sâhip olamadığı halde, bir müslüman buna sâ-hip olabilir. Sınırdaki zimmî bir tacir, *harbî*'nin yar-rısını, müslüman tacirin ise, iki katını öder (%20, %10, %5); Cezâ hukukunda, Hanefîlerin aksi gö-rüşüne rağmen, zimmînin *diya* (kan pahası)'sı, müs-lümanınkinden daha az, hattâ Zerdüşti'ninkinden daha aşağı bir ölçüde düşünülmüştür; bu ilkenin muadil-lerine, bu çağ toplumlarının hepsinde rastlanılır. Nihâyet kısmen 'Umar b. 'Abd al-Azîz'e kadar çı-kan doktrine göre, *zimmî* ayırtedici kıyafet işâret-leri, özellikle *Zunnar* (kıl kuşak) taşımak mecbu-riyetindedir; *Zunnar*'ın asıl gayesi belki sâdece idâri

yanılgıları önlemektir. Ancak bu idâri yanlışlar, yavaş yavaş tahkir âlâmetleri olarak sayılmaya başlandı ve güzel kumaşlar giymeme, asilzâdelere mahsus bineklere binmeme, alında kesilmemiş saçlar bırakmama v.s. gibi tamamlayıcı yasaklamalarla donatıldı; Gerçekten de, ayrıntıları sık sık değişen bu düzenlemeler (dindar hükümdarların tekrarlarında) aslâ râğbet görmemiştir ve hattâ Bagdad ve büyük islâm merkezleri dışında, gerçek olarak onları tatbik etmek kaygısında bulunulduğu bile şüphelidir. Diğer taraftan, şehirlerde oturanların inançlarına göre, değişik bölgelerde yerleşmeleri tabii bir temayül olmakla beraber, her tür *zimmi* için, ne mecbûrî, ne de kesin mahalleler vardır. Aksine, müslüman ve müslüman olmayanların günlük hayattaki ilişkileri yukarıda bahsedilen kısıtlamaların varolma nedenini meydana getirmiştir. Aynı şekilde boyama san'atının, yahudilerin elinde olduğu gibi bir takım meslekî ihtisaslaşma olabilirse de, umûmiyetle bütün zenaatlardaki inanç karışıklığı, klâsik çağlar toplumunun belirgin karakteridir.

Şimdi anlaşılabileceği gibi hiç bir müslüman topluluğunda belirgin olarak bir vicdan bürriyeti olmamakla beraber, müslümanlar aşağıdaki yasaklamalara uyan zimmîlerin dinlerine müsâmaha ederlerdi; islâm dinine hakaret etmek, bir müslümanı dininden döndürmeye çalışmak ve irtidat yasaklanmıştı (bunların hepsi esasta ölüm cezasına mahkûmdur). Karışık bir evlilikten doğan çocuk müslümandı. İbadet yerlerine gelince, hukukçular müslüman iktidarın yerleşmesi sırasında, var olan hristiyan mabedleri için, müslümanlar adına verilen taahhütlerin kısıtlı olarak tefsiri konusunda hemen hemen aynı düşüncede idiler. Yeni inşaat yasaklandığından koyu dindarlar, perişan duruma düşmüş olan yapıların onarımına da karşıydılar. Önceki asırların uygulaması, bu yasaklamaların nadiren yerine getirildiğini ve para olduğu sürece Fustat ve Kahire gibi, müslüman merkezlerinde bile öncelikle Orta-çağ'ın büyük bir bölümü boyunca gayri müslim çoğunluğun bulunduğu bölgelerde (msl; yukarı el-Cezîre'deki belirli bölgelerde olduğu gibi) yeni inşaat yapmak umûmiyetle mümkündü. Yazid II., bu yapılarda insan tasvirlerini yasaklamıştı; Ancak kısa bir süre sonra kendisini kuvvetli bir şekilde Bizans'ta gösteren insan, resim ve heykellerine karşı olan akımla ilgili bulunan bu yasaklama emri, birçok monophysite hristiyan tarafından iyi karşılandı. Bununla beraber bu, kesin olarak kalıcı bir şekilde uygulanmadı. İbadetin dıştan ifâdesinde de meselâ ayinlerde ve çanların kullanımında çeşitli sınırlamalar olmakla birlikte islamiyetin ilk çağlarında bunlar hiçbir şekilde umûmî değildi. Bir kısmı Halife Ömer zamanına kadar geri giden tedbirleri izlemek sûretiyle sâdece Arabistan'da ve en katı olarak da mukaddes şehirlerde zimmîlerin sürekli olarak yerleşmesi yasaklanmıştı. Emevî ve Abbâsîlerin idâresinde tanınan çok sayıda geçici istisnalar olmakla

berâber gerçekte bir kaç yıl öncesine kadar yahudiler Yemen'de yaşamışlardır.

Şüphesiz, *Zimma*'ya dâir önceki taahhütlerin yorumunu kısıtlı bir şekilde yapan bu müslümanlar, kendilerine karşı olan hristiyanların yaptığı gibi, tutumları için metne dayalı yetki bulmaya çalıştılar. Böylece bu, bir taraftan eskiliği iddia edilen Halife Ömer andlaşması, diğer taraftan da Peygamber'in hristiyanlara emri şeklinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca, *muhtasib* [b. bk.] denilen bir kişi yavaş yavaş sivrilme başlamış olup, kendisine sokak ve pazarlardaki düzeni korumak görevi verilen bu kişi, zimmîlerin kontrolünü de üzerine alacaktı. İnanç bakımından zimmîlerin devlet idâresinden uzak tutulmaları bekenilmişse de, bu hiç gerçekleşmemiştir. Esâsen Araplar herşeyden önce gayr-i müslim nüfusu yönetme görevlerini onların yardımları olmaksızın yürütmüşlerdi. Daha sonra gelen bürokratlar, Irak'taki Nastûrîler ve daha sürekli bir şekilde, Mısır'daki Kıptîler, müslümanların rekâbeti karşısında, edinilen âilevi mevkileri ayakta tutabilmiş olup, daha kolayca diğer mesleklerle döndüler ise de, her halukârda iktidar, islâmî bakımdan meşruluğu şüpheli olana görevleri vermekte güçlük çekecekti.

Durumları daha çok emir veya vezirin lütfuna bağlı zimmîler onlara daha çok sadıktırlar. Fâtımîlerin idâresindeki Mısır'dan başka hiçbir yerde, yahudi ve hristiyanlar bu bakımdan daha önemli bir rol oynamamışlardır. Bununla birlikte çok benzeri olan bir durum, belirli devrelerde İspanya'da vardı. Şark'da halifelîği yeniden canlandıran nazariyeci al-Mâvârdî vezirliğinin yürütücü (*tanfiz*) olması ve emretme yetkisinin bulunmaması kaydıyla-eski misalleri meşrulaştırarak bir zimmînin vezir dahi olmasını kabûl eder. Ancak tatbikatta ne belli başlı siyâsî kararlarda dışa dönük siyâsî bir sorumluluk taşıyacak, ne de müslümanlar hakkına karar vermeye oturacak veya islâmiyetin söz konusu olduğu mes'elelerde insiyatifini kullanacaktı, Bilindiği gibi, bir zimmînin yüksek bir mevkiyi elde veya muhafaza edebilmesi şartı, onun islâmlığa dönmelerini gerektiriyordu. Ancak herşeyden önce taraftar dayamamaları rol oynuyordu ve yeni müslüman olan resmî görevli, alışık olduğu zimmî kişileri koruyabiliyordu. Üstelik, zimmîler bir ölçüye kadar kendi reislerinin hükmü altında bulundukları için bunu reislerinin müslüman yöneticiler tarafından tanınmaları izledi. *Zimmi*'ler aday üzerinde fikir birliğine varmadıkları takdirde, müslüman yöneticiye baş vurmakta tereddüt etmezlerdi. Böylece, yahudiler, bahambâşî; muhtelif kiliselere bağlı hristiyanlardan her biri de aynı şekilde kendi en büyük papaz ve patriklerinin idâresi altında bulunuyordu. Zerdüştilerin durumu, bu bakımdan daha karanlıktır. Irak'ta Nastûrîlerin baş papazının, bütün hristiyan topluluğu içersinde biraz daha önceliği vardı.

Zimmîlere islâmiyetin klâsik asırlarında yapıl-

dığı kaydedilen yegâne işkence, Fâtımî al-Hâkim'inidir. Bu, şiddeti ve İsâ'nın mezarını tahribinden ötürü, hem Şark'ta hem de Garp'ta oldukça büyük akisler bırakmıştı. Ancak hayalperest olan halifenin izâhi güç olan bu kararı, düşünülmeden verilmiş olabilir. Halifelîğinin sonunda kendisi de tedbirlerinden vazgeçtiği gibi, halefleri hânedânlığın sonuna kadar, evvelce mevcut olan son derece geniş hoşgörü geleneğini yeniden kurmuşlardır. Eyyubîlerin, Ermeni topluluğu aleyhindeki zaferi dahi, Kıptîlerin idâri mevkilerini hemen hemen hiç bozmamıştır. Zimmîlerin Kudüs'te husûsî mahallelerde toplanmaları, Fâtımîlerin istisnâ teşkil eden bir tedbir olup, onların güvenliğini sağlamak maksadını gütmekteydi.

O halde bir kimse, bunun bâzı hallerde gayr-i müslim toplulukları azaltmaya, bâzı hallerde de yok etmeye yönelik bir işkence olduğunu söyleyemez. Burada sâiklerin, bilhassa içtimâî olanlarını münâkaşa etmeye yer yoktur. Bununla beraber burada zimmîlerin hemen hemen her yerde çoğunluktan azınlığa geçmek sûretiyle umûmî mevkilerinin git-tikçe değişikliğe uğratıldığı belirtilmelidir. Üstelik önceden olduğu gibi, çeşitli topluluklardan ibâret olmak yerine, Magrib'deki hristiyanlar (yabancılar hariç bırakılmış) az bir süre sonra da Orta-Asya'dakiler ile İran'daki Zerdüştiler gittikçe kayboldular. Böylece bâzı bölgelerde zimmî zümresi tatbikatta ortadan kalktı ve zimmî tâbiriyle sâdece şehirli olan yahudi topluluğundan ibâret zümreler kastedildi. Bu nisbetler elbetteki Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra değiştirilecekti, ancak orada müslüman dünyasının geri kalan yerlerinde hiç bir değişikliğe yol açmayacak yeni bir hâdiseyi gösterdi.

Orta-çağ'ın son üç veya dördüncü asırdan itibaren müslüman ülkelerinde zimmîlere karşı umûmî bir sertlik hâkim oldu. Buna oranların sayıca değişmesi maddî ve manevî bakımdan yardımcı oldu. Daha ileriye gitmeden bu sertliğin, te'sir veya aksi te'sirden bahsedilmeksizin, hristiyan dünyasında yahudilere ve varsa müslümanlara karşı ortaya çıkan katı fikirlikle çağdaş olduğuna dikkat edilmelidir. Diğer taraftan, ağırlaştırılmış iktisadî havanın, halkı harekete geçirmeyi kolaylaştırdığına ve umûmiyetle, siyâsî mülâhazaların müslüman davranışlarındaki değişiklikler içinde rol oynayan dinî düşüncelerden daha fazla olduğuna işaret edilmelidir. O zamana kadar, hristiyan ve yahudilere yapılan muâmelede hemen hiç bir ayrılık yoktu (en çok tâyin edilmiş bulunan kılık kıyafet farklarıyla diğerlerinden ayır-olunurdu); ancak sonradan bâzı zimmîlere yabancı kuvvetlerin dostu olarak bakıldığı ve daha kötü davranıldığı görüldü ve bâzı hristiyanların bu bakımdan yahudilerden daha belirgin bir hedef teşkil etmeleri tabii idi. Orta-çağ islâm dünyasında Sâmilere karşı sayılabilecek hiç bir hareket yoktu.

Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulmasının, hristiyan toplumunun durumunu ciddileştirdiği sanılırsa da, bu, gerçekte pek az bağdaşır. Selçuklular, seleflerinden daha az sayıda hristiyan me'mur kullandılar; buna sebep de toplulukların, sayı bakımından oranının, bunu daha az tabii kılmaması ve hiç şüphesiz hristiyan görevlilere karşı mü'minlerdeki güvenin az olmasındandır. Bununla birlikte hristiyanların yararlandıkları rejimde hiç bir şey değişmedi. Anadolu'da, Türk zaferi tabii ki Bizans hristiyan âlemine çok ıstırap ve kayba yol açtı. Ancak artık oturmuş bir durumun, kurulmuş olmasıyla dinler arası ilişkiler son derece iyi bir hâl aldı. Beklenenin aksine, haclı seferlerinin ilk başlarda zimmîlerin durumu üzerinde dikkati çekecek bir te'siri olmadı; zirâ Şark hristiyanları sâdece mahallî olarak rastlayacağımız Ermenilerin dışında Latin dinî törelerine bağlı değillerdi ve rûhânî reislerine olan sadâkatı şaşmaz bir şekilde tam olarak koruyorlardı. Kıptîlere karşı ilk şüpheler, Frankların Mısır'a seferi sırasında artmış görünür. Bu şüpheler Latin misyonerlerin nüfûzundan sonra Suriye ve komşu topraklar için de biraz söz konusu olabilir. Bu misyonerlerin gayretleri boşuna idi; zirâ bölgedeki hristiyan topluluğunun, siyâsî zanlı durumuna düşmeksizin, bunlarla temas kurmasının yararı yoktu. Zirveye Moğul istilâsıyla varıldı; zirâ Moğul saflarında hristiyanlar vardı ve Moğullar çeşitli mezhepler arasında dengeyi muhafaza ediyor ve nerede olursa olsun oradaki hristiyanlara geçici bir menfaat sağlıyorlardı; bunu mevziî olarak hristiyanlar tarafından islâmiyete karşı girişilen hareketler izledi. Ancak, sonunda müslümanların tepkisi hristiyanlara bu davranışlarının bedelini ödetti, Moğul istilâsı altında oldukları zaman bile çiftçilerin aleyhine hoş görüden uzak göçebelerin yayılması, Ermenistan ve yukarı Elcezire'deki köylü hristiyan toplulukları için ağır bir darbeydi. Timur katliamları, ve Türkmenler arasındaki rekâbetler faciayı arttırdı.

Memlûk devletindeki yerli hristiyanlar, yâni Kıptîlerden bile fazla olan Marûniler, Moğullara karşı yapılan mücâdelenin tepkisine, Akdeniz kıyısında Franklara karşı sürdürülen savaş hâlinin devamına ve Garp tüccarlarının Şark rakipleri üzerinde büyüyen üstünlüklerine mâruz kaldılar. Memlûk hükûmeti umûmiyetle önceki hukuk sistemini sürdürmeye çalıştı; ancak bu, 721 (1321)'de ne asırların sık sık başvurdıkları zorbalığı bilhassa önleyebildi, ne de meselâ zimmîleri ilgilendiren kanunun gittikçe can sıkıcı yorumunda ısrar eden İbn Taymiye gibi hukukçuların baskısına dayanabildi. Te'siri, hâlâ şüpheli olmakla birlikte, sâdece kılık kıyafetle ilgili kaideler tekrarlanmakla kalmadı, fakat aynı zamanda bunlar, bineklere dâir nizam-nâmelerde zimmîlerin orta halli eşekden daha iyi bir hayvana binmelerine izin vermeyecek derecede darlaştırıldı. Üstelik hristiyanların, müslümanların

oturdukları evlerden daha yükseklerine sâhip olmalarını (böylece yasaklayan, bu vesileyle hristiyanların belirli mahallerde oturmalarına işaret edilmektedir) ve bir paraleli İtalya'da bulunan yeni bir kısıtlama getirildi. Onların günlük sosyal davranışlarında hiç bir şeyin müslümanlar karşısındaki aşağılıklarının kanıtını gizlememesine dikkat edildi. Şarap satışına karşı çok defa geçici yönetmeliklerle zimmîlerin ticâretini sınırlandırılacak bir girişimde bulunuldu. Müslüman olmayanlarla bir tutulmak, bazı müslümanlarda gittikçe büyüyen bir nefret uyandıran müslüman olmayanların dinî binaları çeşitli bahanelerle yıktırıldı ve zimmîler, bizzat vazifelerinde de kısmen baskı altında tutuldu, Bilhassa zimmîlere karşı fıkıh eserlerine sokulan bölümler bir tarafa bırakılırsa, bir takım risâleler bu döneme âittir.

Garpta Murabıtlar ve bilhassa Muvahhidler de Şarkdan daha evvel hoşgöründen uzak bir siyâset benimsediler. Bu, kısmen hristiyan tebanın o sırada Reconquista (yeniden ele geçirme)'ya niyetli şimâldeki kralıklardaki İspanyalılarla birlikte hareket etmelerinden duyulan kuşkuyla izah edilebilir. Bunun yanı sıra yahudilerin çektikleri hiç de daha aşağı değildir (meselâ Meymûnilerin Şarka göçü de işte bu sebebledir). İdârede zimmîlere iş verilmesi durduruldu. Ayrıca ayırt edici âlâmetler tekrar ortaya çıktı v.s. Magrib'de yahudiler dolayısıyla sâdece zimmîler için, Avrupa'daki yahudi mahallelerinden birini hatırlatan husûsî mahalleler (*mallâh*, *hâra*) ortaya çıkmaya başladı ve sâdece belirli şehirlerde oturma izni verildi. Bununla birlikte, yahudiler, hristiyan İspanyasından kovulmuş dindâşlarının gelmesinden sonra yeniden biraz nüfuz kazandılar. Uzun süre müsâmahalı olan bu ülkenin, Orta-çağların sonunda müslüman ve yahudileri bir tutarak bütün hristiyan olmayanları çıkartmaya yöneldiği unutulmamalıdır. Bu, iki asırlık kötü muameleden sonra, XVII. asrın başında başarıldı.

Tarafsızlık, kısmen benzerlikleri, kısmende farklılıkları olan hristiyan ve müslüman hoşgörüsüzlüğü arasında bir karşılaştırmaya girişmeyi gerektirir. Bir çok tedirginliğe rağmen, islâmiyet, müslüman topraklarında yaşayan yahudilere, Avrupa'dan daha çok hoşgörü göstermiştir. Müslümanlar, bu hristiyan topluluklarının ortadan kalkmadığı yerlerde yahudileri sıkımsı olabirler; ancak müslümanlar, garp hristiyan dünyası ile çok yakın bir şekilde ilgili görünmedikleri sürece, yahudilere hoşgörü gösterdiler (Mısır ve Suriye'de olduğu gibi). Uzun bir hoşgörü döneminden sonra yeniden ele geçirme (Reconquista) karşısında İspanya'da onlara karşı daha sert bir muâmele başladı (İspanyolların, müslümanları çıkarırken Magribin hristiyan topluluklarına hoşgörü göstermiş olacağından bahsedilemez; o zamandan beri yabancılar hariç, hiç bir yerleşik topluluk yoktur). Burada bir kimsenin vurgulayabileceği şey şudur: Özellikle Mu-

vahhidlerin gösterdiği hoşgörüsüzlüğe, dinî sâikler açık olarak katkıda bulunmuş olmakla birlikte, islâmiyetteki bu katı şekildeki hoşgörüsüzlükte siyâsî sâikler daha ağır basar. Neticede İspanya'dan sürülmeler ve Garp'daki savaşlar sırasında ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nizam, I. (VII.) asırda Araplar için olduğu gibi, aynı derecede rejimin devamı hâlinde de zarûrî olmasıyla dikkati çeken islâm ve zimmîlerin bir arada oturmasıyla ilgili manzarayı (her ne kadar diğer islâm ülkelerinde durum değiştirilmediyse de) yeniden eski hâline getirdi. Yahudiler burada sığınacak yer buldu. XVIII. asırda hristiyan Avrupa tarafından destek gören Ermeni ve Rumlar en önemli mevkilere eriştiler. Sonraki bozulmalar, milliyetçi akımların tarihi ve devlet fikrindeki değişikliklerle ilgili olup, bunlar yavaş yavaş bütün müslüman halklara sirâyet ederek zimmî kavramı an'anevî mânâsını kaybetmiştir. Burada bu son safhaya değinmekle yetinildi. [bk. madd. EI KAWMIYYA, MILLA ve VAṬAN].

Bibliyografya. Burada hemen hemen bütün şer'î tarihî, edebiyatı ve bunlarla birlikte coğrafya, âdâb müellifleri v.s.'den alıntılarını içine alabilecek bütün kaynakları saymanın imkânsız olduğu aşîkârdır. Aşağıda zikredilecek Fattal da geniş ama eksik bir liste bulunur. İlk zamanlar için Balâzurî ve Abû Yûsuf'a işaret edilmekle yetinilecektir; daha sonra Mâvârdî'nin, sonradan da Fattal'ın çıkarttığı *hisba*'ya dâir eserlerini (bk. Caudefroy-Demombynes, *JA* 'da, 1938, CCXXX ve Şayzarî'nin 'Arinî baskısı (Kahire, 1946); umûmî olarak ta hristiyan veya Arap vekâyînamelerinden *Histoire des Patriarches d'Alexandrie* ve Mari'nin tarihî vekâyînamesi (nşr. Gismondi, 1909) yahud Suriyeli Michael'in Suriyani vekâyînamesi (nşr. Chabot), ve *Geniza*'daki yahudi vesikalarından söz edilebilir. Özellikle zimmîler aleyhindeki bir kaç küçük eser, Eyyûbî ve Memlûk dönemleri tarihini taşır. Meselâ al-Nâbulusî, *Tacrîd* (Cl. Cahen tarafından BİFAO, LIX, 1960'ta basılmıştır. Tamamı M. Perlmann tarafından hazırlanmaktadır); Gâzî, b. al-Vâsiṭî, *Radd 'alâ ahl al-zimmâ*, nşr. ve trc. R. Gottheil *JAOS*, 1921, XLI, *Fetwa sur la condition des zimmîs* v.d. trc. Belin, *JA*, 4. seri, 1851/1852, XVIII-XIX; al-Asnavî, *Tract against Christiân Officials*, nşr. Mrs. M. Perlmann, *Goldziher Mem.*, 1958, II, Bu konudaki bibliyografya için bk. Perlmann, *BSOAS*, 1942. Yeni araştırmalarda iki toplu açıklama için bk. A.S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects*, London, 1930 (Arapça trc. Hasan Habaşî, Kahire, ts.) ve Ant. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, 1958. Bunlardan birincisi de ikincisi de tam olarak veya zimmîlerin durumlarındaki gelişme ve farklılaşmayı belirtmemiş ve açıklamaya çalışmamıştır. Daha satbî, ancak yahudiler zümresi ile ş-

nırlanmış eser için bk. S. Goitein, *Jews and Arabs*, 1955; islâm dünyası ile ilgili dağınık parçalar için bk. S. Baron, *History of the Jews*, 1957-1959, III-VII (XII. asra kadar). E. Strauss (-Ashtor), *Hist. des Juifs en Égypte et en Syrie sous les Mamluks* (İbrance), 2 cilt, Kudüs, 1944-1951; E. Ashtor, *Hist. des Juifs dans l'Espagne musulmane* (İbrance), I, 711-1012, Kudüs, 1960. Hristiyanların daha geniş ve çeşitli bir tarihi, hiçbir umûmî ve ayrıntılı çalışma konusu olmamıştır. (Dinî münâkaşa için bk. mad. EHLÜL KİTÂB). İspanya'daki hristiyanlara dâir önemli bir çalışma için bk. de las Cagigas, *Los Mazárabes*, 1943, 2 cilt; E. Cerulli, *Etiopinin Palestina*, 1943, 2 cilt (bu kitab, gerçekten bu ülkenin bütün dinî tarihini nakleder). Zerdüştiler hakkında toplu kayıtlar sâdece islâm tarihinde bulunur. Msl. bk. B. Spuler, *Iran in früh-islamischer zeit*, 1952 *Wiesbaden* (ilâveli İngilizce trc. basılmaktadır). Zimmîler hakkında bir miktar bilgi için bk. Mez, *Die Renaissance des islams*, bölüm 4; Cl. Cahen, *L'Islam et les Minorités Confessionnelles*, *La table Ronde*, 1958; E. Strauss (-Ashtor), *The social isolation of Ahl adh-dhimma*, *P. Hirschler Memorial Book*, Budapeşte, 1950; N. Edelby, *Essai sur l'autonomie Juridictionnelle des Chrétiens d'Orient*, *Arch. d'Hist. du Droit Oriental*, 1952; O. Turan, *Les souverains Seldjoukides et leurs sujets non-musulmans*, *St. Isl.*, I, 1953; burada türlü mezheplerle ilgili maddelerde işaret edilmiş olan daha ayrıntılı bibliyografya vermek imkânsızdır. Osmanlı dönemi için bk. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 1929, 2 cilt ve H. Bowen ve H. A. R. Gibb, *Islamic Society and the West*, 1957, 1/2, bölüm 14. (CL. CAHEN.)

ZİNÂ. [Bk. ZİNÂ.]

ZİNÂ. Aralarında meşrû bir evlilik (*nikâh* veya *istifras*) olmayan kimselerin cinsî münâsebette bulunmalarına denir.

İslâmiyetten önce Araplarda zinâ, aynı kabîleye mensup kimselerin, sâhip oldukları mülkiyet haklarına zarar vermek düşüncesi dışında suç sayılmazdı. Bununla beraber *Kur'an* (XVII, 32; XXV, 68; XXXIII, 30)'da zinâyâ karşı uyarıcı ifâdeler yer almış, iffet ise, mü'minin ayrıklı özelliği olarak gösterilmiştir. Nihâyet zinâ (muhtemelen hicrî 3. yılda, Uhud savaşından sonraki devrede) daha kesin bir dille tenkid edilmiştir: "kadınlarınızdan fuhşu irtikâb edenlere karşı içinizden dört şahit getirin; eğer şehâdet ederlerse, ölüm kendilerini alıp götürünceye veya Allah onlara bir yol açmıyaya kadar, kendilerini evlerde alıkoyun. Sizlerden fuhşu irtikâb edenlerin ikisini de eziyete koşun, eğer tevbe edip ıslâh olurlarsa onların yakasını bırakın. Çünkü Allah tevbeleri kabûl eder, çok esirgeyendir (IV, 16)... (evleneceğiniz mü'min

câriyeler) fuhuşta bulunmayan, gizli dost edinmeyen nâmuslu kadınlar olmalı (IV, 25).“ Yeni bir hükûki kaide de, meşhur *ifk* hâdisesi üzerine, 6. (627) yılda konulmuştur. "Zinâ eden kadınla, erkekten her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, bunlara, Allah'ın dinini tatbik husûsunda acıyacağınız tutmasını. Mü'minlerden bir zümre de bunların azâbına şahid olsun. Zinâ eden erkek, zinâ eden veya müşrik olan bir kadından başkasını nikâhlayamaz. Onu da bir zâni veya müşrik olan erkekten başkası nikâhlayamaz. Bu (sûretle evlenmek), mü'minlere haram kılınmıştır. Ayrıca eğer evlendikten sonra, bir fuhuş irtikâb ederlerse, o vakit üzerlerine, hür kadınlar üzerine terettüp edecek cezânın yarısı verilir (IV, 25)"; Sûre XXXIII, 30 (muhtemelen hicrî 5. yılın sonlarına âittir), öbür dünyaya âit zinâ ile ilgili cezâdan söz etmektedir. Tarihini kesin olarak belirlemek mümkün değilse de, hiç şüphe yok ki Medine'de nâzil olduğu anlaşılan XXIV, 33'te: "dünya hayatının geçici malını kazanacaksınız diye câriyelerinizi, hele kendileri iffetli olmak isterlerse onları zorla fuhuşa sürüklemeyin. Kim onları buna zorlarsa, şüphesiz Allah onları (o câriyeleri) zorlanmalarından (ikrâh) sonra da çok yargılayıcı, çok esirgeyicidir."

"Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız vakit, iddetlerine doğru boşayın... Onları evlerinden çıkarmayın..., meğer ki apaçık bir kötülük yapmış olsunlar (LXV, I).“ Halife Ömer tarafından da doğrulandığı söylenen ve *Kur'an*'ın orijinal âyetlerinden sayılan "Recm" âyeti "Ergin yaşta bir erkek (*şayh*) ve ergin yaşta bir kadın (*şayha*) zinâ ettiklerinde Allah'ın başkalarına ibret dersi olacak bir cezası olmak üzere, onların ikisini de taşa tutunuz;" böyle bir âyetin doğruluğu muhtemel değildir. Ömer'in adıyla birlikte zikredilen bununla ilgili rivâyetler açıkça maksatlıdır. Peygamber'in recm cezası uyguladığına dâir hikâyeler ise, inandırıcı değildir. İslâma daha erken bir devrede girmiş bulunan bu cezâ, ayrıca bir hadîste de ifâde edildiği gibi Yahudi hukukundan (*Tesniye*, XXII, 22) alınmış olmalıdır. Diğer hadîsler, *Kur'an*'ın koyduğu kaideleri, te'yid ile onları açıklayıcı niteliktedir: Zinâ büyük bir günah olup, iman ile bağdaşmaz; zinâ ve fuhuştan elde edilen kazanç haramdır. Homoseksüellik v.s. de zinâ mefhumuna dâhildir. Recm mukabilinde cezâ olarak kalan dayak (*cald*)'a bir yıllık sürgün cezası da eklenir.

Fıkıhda ve ayrıca birçok hadîslerde, recm ve dayak cezaları, zinâ suçunu işleyenlerin "*muhsan*," olup olmadıklarına göre değişen iki ayrı zinâ suçlusuna uygulanacak, ayrı cezâ "*hadd*"'leri olarak verilir. Bu konuda "*muhsan*," kelimesinden fıkıhta mükellefiyet yaşına (bulûğ) erişmiş, hür ve muhtâr olup, meşrû evliliğine bağlı kalarak, cinsî münâ-

sebette bulunan kişi anlaşılmaktadır. Bu gibi kişiler, boşandıktan sonra da dâima *muhsan* olarak kalırlar. Şu halde bu tefrik hiç bir ahlâkî temele dayanmaz. Hanefî ve Hanbelîlere göre, zinâ bahis mevzuu ise de, suçluların her ikisi yukarıdaki şartları hâiz olmalıydılar. Hanefîler ayrıca *muhsan*'ın müslüman olmasını da şart koşarlar. Bunun yanında Mâlikîler, recm ve dayak cezâlarının müslüman olmayanlara uygulanamayacağı görüşündedirler. Dayaktan sonraki bir yıllık sürgün, Mâlikîlerce yalnız erkeklerle uygulanır. Hanefîler ise, sürgün cezâsını devlet başkanının takdir ve yetkisine bırakmaktadır. Köleler elli kamçı ile cezalandırılır. Şafi'îlere göre sürgün cezâsı altı aydır.

Zinâ ancak dört ehliyetli erkek şahitle ispat edilebilir. Bunlar olayı, bütün teferruâtıyla anlatabilmelidirler. Bunların şehâdetleri yeterli olmadığı takdirde, "*hadd-ı hafz*," [b. bk.] cezâsına çarphırlar. Zinâ suçlusu, kendi suçunu itiraf etmediği takdirde, cezâsı tatbik edilemez. Hanefî ve Hanbelîlere göre bu itiraf dört kere yapılmalıdır ve umûmiyetle kabul edildiğine göre, bu itiraftan dönmek de mümkündür. Nikâh düşmeyen akraba arasındaki birleşmeler de, tıpkı diğerleri gibi tamamen zinâ sayılır ve ırza geçme olarak telâkki edilir. Eğer koca, zinâ eden çifti suçüstü (*inflagrante delicto*) öldürürse cezâlandırılmaz. Tatbikatta hukûkî nizâmın yerini, ekseriya alelusul mahkeme veya zaman zaman gerek üst makam, gerek suçlu kadının yakınları tarafından el altından hallediverme şekli almıştır. Bu arada boğmak, cezâlandırmanın en yaygın biçimidir.

Bibliyografi: Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, s. 279; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, I, 248 v.d.; Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, mad. "zinâ"; Th. W. Juynbol, *Handbuch des Islâmischen Gesetzes*, s. 301 v.d.; ayn. mll., *Handleiding* (üçüncü tabı), s. 305 v.d.; Krcsmârik, *Beiträge zur Beleuchtung des Islâmischen Strafrechts*, Z. D. M. G., LVIII, s. 101 v.d.; Hughes, *Dictionary of Islam*, madd.; *adultery* ve *fornication*; Lane, *Manners and Customs of The Modern Egyptians*, fasıl VII (sonunda) ve fasıl XIII (sonlarına doğru) (JOSEPH SCHACHT.)

İslâm hukukuna göre ağır suçlardan biri olan zinâ hakkında, gerek islâm dünyasında gerek Garb'da yapılan tetkikler, mevzuu bütün yönleri ile aydınlatmış ve yukarıdaki makalede hülâsa edilmiştir. Ancak, yukarıdaki maddede eksik veya mübhem kalmış bazı esas mes'elelere burada kısaca temas edilecektir.

1- *Teşri'de Tedric*. İslâm teşriinin en önemli özelliklerinden biri *tedric*'dir. Yâni islâmiyet ne bütün emirleri ve ne de yasakları birden bildirmemiştir. *Kur'an*'ın, inişi (nüzûl)'nin 23 senelik bir zamana yayılmış olması, bunun en

açık ifâdesidir. Bu *tedric*'i emir ve yasakların bizzat konularında olduğu gibi, çeşit bakımından da görüyoruz (msl. şarap yasağı hakkındaki *tedric* için bk. mad. Hamr.). Zinâ hakkında da benzer *tedric* vardır. Şu kadar ki şarap (*hamr*), geçmiş şeriatlerde yasak değilken, zinâ geçmiş şeriatlerde de yasaktı. Bu sebeple zinâ hakkında, yukarıki makalede anlatıldığı gibi ilk âyetlerden itibaren uyarıcı açıklamalar yer almış, iffet ise, mü'minin ayırıcı özelliği olarak takdim edilmiştir. Bu hususu âyetlerin kronolojik sırasına da vukûfla işaret eden yukarıki makaleden tâkip etmemiz mümkündür. Ancak bu noktada bir hususa işaret etmemiz gerekiyor. Şöyle ki: *Kur'an-ı Kerim*'in üslûb özelliğine (burada *tedric* üslûbu) bağlı bir hususu, makalenin yazarı Schacht, değişik bir tarzda sunmuştur. Bunda yazarın islâm teşriine âit söz konusu *tedric* özelliğini dikkate almamış olması kadar, belki ondan da ziyâde bizzat *Kur'an*'a bakış açısının te'siri vardır. Bilindiği gibi J. Schacht, *Kur'an-ı Kerim*'i, Allah tarafından vahyedilmiş ilâhi bir kitap olarak değil, Peygamber'in eseri olarak görmekte ve değerlendirmeyi ona göre yapmaktadır. Bunu, yazarın "*An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964), adlı eserinin 3 numaralı bölümünde (s. 10-14; *The Prophet and The Koran*) görmek mümkün olduğu gibi, yukarıdaki makaledeki ifâdelerinden de tesbit etmemiz mümkündür: "İslâmiyetten önce Araplarda zinâ bir suç olarak değil, fakat aynı kabileye mensup kimselerin sâhip oldukları mülkiyet haklarına zarar verme olarak kabul ediliyordu. Bununla beraber *Kur'an-ı Kerim*'de galiba yahudiliğin veya hristiyanlığın te'siri altında olarak zinâyâ karşı uyarıcı beyanlar yer almış... Görüldüğü gibi yazar, islâmiyetten önce Araplarda suç sayılmayan "zinâ", hakkında *Kur'an-ı Kerim*'de uyarıcı açıklamaların yer almasını yadırgamakta; bunu, yahudiliğin veya hristiyanlığın te'siri olarak açıklamaktadır. Bu ise, açıkça islâmiyeti Arap toplum yapısından doğmuş beşerî bir sistem olarak kabul etmekle aynı mânada olup, böyle bir iddianın ciddi kabul edilmesi mümkün değildir. Maamafih bizzat makalenin yazarının da -bu mânaya gelen yukarıki ifâdesi bir yana- böyle bir iddiasını bilmiyoruz. Halbuki *Kur'an-ı Kerim*'deki bir kısım hukûkî düzenlemelerin önceki kitaplar (*Tevrat* ve *İncil*) ile benzerlik, hattâ aynıyet göstermesi te'sir-teessür olarak değil, kaynağı bir (Allah) olan bu kitaplardan, sonra gelenlerin, önceki kitaplardaki hükümlerden bir kısmını yürürlükte bırakması (*tasdik*) olarak değerlendirilmek gerekir:

"[Habîbim] O, sana Kitabı hak [ve] kendinden evvelkileri (de) tasdik edici olarak [tedricen] indirdi. Bundan evvel de *Tevrat* ile

İncil'i indirmişdi [ki onlar] insanlar için birer hidâyetdi. Hak ve bâtılı ayırd eden [hüküm] leri de indirdi. Allahım [hak olan, mahz-ı hidâyet olan] âyetlerine küfredenler [yok mu?] onlar için pek çetin bir azâb vardır. Allah cezâda amansız bir gaalib-i mutlaktr (*Kur'an*, III, 3-4).

"Biz neshettığımız [hükümünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz] veya unutturduğumuz [geri bıraktığımız] bir âyetin [yerine] ya ondan daha hayırlısını, yahud onun benzerini getiririz. Allah'ın her şey'e kemâliyle kaadir olduğunu bilmedin mi? [Elbette bildin] (*Kur'an*, II, 106),..

Bu itibarla şahsî değerlendirmeler bir tarafa bırakılır da âyetler bizzat yazarın belirttiği kronolojik sıra ile tetkik edilirse, *Kur'an-ı Kerim*'in "zinâ", konusunda da eğitici ve benimsetici *tedric* usulünü gözler önüne serdiği, bunun ise, şu veya bu dinden bir etkilenme ile ilgili olmadığı görülmür. Şöyle ki:

Birinci safha: Zinâ hakkında uyarıcı beyanlarda bulunulmuş; yüz kızartıcı ve çirkin (*faşşâ*, *fâhişa*) bir fiil olan zinâyâ yaklaşmama emri verilmiş; zinâdan uzak durma mânasındaki "*iffet*.., mü'minin ayırıcı özelliği olarak takdim edilmiştir: XVII, 32; XXV, 68; XXXIII 30; LX, 12. Her biri Mekki olan bu âyetlerden bilhassa LX, 12, islâmâ giriş beyannâmesi özelliğinde olup burada, zinâdan uzak durmak (*iffet*), beyannâmenin şartları arasında sayılmış bulunmaktadır: "Ey Peygamber, mü'min kadınlar, sana şu şartlar üzerine bi'at etmeye geldiklerinde: Allah'a hiç bir şeyi şirk koşmayacaklar ve hırsızlık yapmayacaklar ve zinâ etmeyecekler ve evlâdlarını öldürmeyecekler ve elleri ile ayakları arasında (kaşla göz arasında) bir bühtan (*iftira*) uydurup getirmeyecekler ve sana hiç bir mârufta (şer'an makbulda) âsî olmayacaklar.. Bu sûretle onlara bey'at ver ve kendileri için istigfar ediver. Çünkü Allah Cefûr'dur, Rahîm'dir (LX, 12),.. Görüldüğü gibi a) şirkden uzak durmak, b) hırsızlıktan, c) zinâdan, d) iftiradan sakınmak.. bir bakıma müslümanlığa giriş şartları olarak ifâde edilmiştir. Açıktır ki, *Kur'an-ı Kerim*, zinâyı hırsızlık ve şirk ile bir arada zikretmek sûretiyle bu fiillere karşı tavrını baştan belli etmiştir.

İkinci safha: Zinâ edenlerin önemli bir suç işlemiş oldukları ifâde edilmiş, bu suç hakkında bir cezâ tâyin edileceğine işaret olunmuş, suçları dört şahitle ispatlanmış suçluların, haklarında bir cezâ tâyin edilinceye kadar hapsedilmeleri ve bunlara kınayıcı sözlerle eziyet edilmesi emredilmiştir (IV, 15/16, 25).

Üçüncü safha: Zinâ suçunun cezâsı açıklanmıştır (XXIV, 2/3).

Daha sonra da suçluların sosyal durumlarına

göre suçun, dolayısıyla cezâsının ağırlaştırılması veya hafifletilmesini bildiren âyetler gelmiştir (XXXIII, 30; IV, 30). Buna göre Peygamber eşlerine -suç işledikleri takdirde- diğer kadınlara uygulanacak cezânın iki katı cezâ uygulanacağı belirtilirken (XXXIII, 30), hür olmayan kimselere uygulanacak cezânın hür kimselerin cezâsının yarısı olacağı bildirilmiştir (IV, 30). Bu düzenlemede, bilinen ve alışılan aksine, sosyal durumu daha elverişli (kuvvetli) olan kimselere daha ağır; daha zayıf olan kimselere daha hafif cezânın öngörüldüğü, böylelikle "kannunun, büyük sinelerin delip geçtiği; küçük sinelerin takılıp kaldığı bir örümcek ağına benzetmesinden çok farklı olarak, nimet-külfet dengesinin gözetildiği dikkatten kaçırılmamalıdır. Bu itibarla yazarın XXXIII, 30'da öngörülen cezâyı sırf öbür dünyaya âit olarak gösteren görüşüne katılmamız mümkün değildir.

2 *Recm Mes'esi*: Yukarıda işaret edildiği gibi *Kur'an-ı Kerim*'de önce *Nisâ* sûresindeki âyetlerle zinâ suçlularının ölünceye veya haklarında Allah'tan bir başka emir (cezâ) gelinceye kadar hapsedilmeleri emredilmiştir (IV, 15/16). Böylece zinâ suçunun cezâsı önce ömür boyu (müebbed) hapis olarak bildirilirken, bu cezânın, peşinden gelecek başka bir cezâ ile değiştirileceğine işaret edilmiştir. Gerçekten daha sonra gelen Nûr âyeti (XXIV, 2), zinâ eden erkek (*al-Zâni*) ve zinâ eden kadın (*al-zâniya*)'ın yüz değneklik bir dayak (*cald*) cezâsı ile cezâlandırılmalarını emretmiştir. Bunun yanında da Peygamber, bu dayak cezâsını evlenmemiş (*beğâr*, *gayri muhsan*) kimselere uygularken evlenmiş (*muhsan*) olanlara, âyet-i kerimelerde zikredilmiş olmayan bir cezâ olan "recm,, (*al-ram*) cezâsını tatbik etmiştir. Peygamber'in "muhsan,, zânilere "recm,, cezâsını uyguladığı hususunda icmâ vardır (bk. al-Sarâfî, *Mabstûf*, IX, 36 v.d.; İbn al-Hammâm, *Fath al-Kadir*, V, 225 v.d.). Belli sosyal ve siyâsî sebeplerle sahâbe muhitinden uzak kalmış oldukları için Peygamber'in söz ve uygulamalarından (*sünnet*) yeterince haberdar olmayan Hâricilerden, bir de Mu'tezileden Nazâm gibi çok şüpheli birinden başka hiç kimse bu icmâ'a karşı çıkmamıştır (bk. al-Sarâfî, *Mabstûf*, IX, 36 v.d.; İbn al-Hammâm, *ayn. esr.*, V, 225 v.d., 230). Bu durum pek tabii olarak sonraki âlimlerin önüne, şöyle bir mes'ele çıkarmamıştır: *Kur'an-ı Kerim*'de bildirilen zinâ cezâsı dayaktan ibaret olduğuna göre acaba Peygamber'in "*muhsan*.., kişilere uyguladığı "recm,, cezâsı karşısında âyetin durumu ne olmuştur; yoksa âyet sünnetle nesh mi edilmiştir? Bu suale çeşitli cevaplar verilmiştir. Ancak hemen işaret edelim ki buradaki ihtilâf, konunun esasına değil, izahına âit bulunmaktadır. Yoksa Pey-

gamber'in recm cezası uyguladığına dair icmâ'a az önce işaret etmiştik. Bâzı islâm âlimleri, sözü edilen *Nur* (XXIV, 2) âyetinde "zânî,, (al-zânî) ve "zâniye,, (al-zâniya)'nin genel ('amm) bir ifade ile bildirildiğini; Peygamberin "muşşan,, kişilere uyguladığı "recm,, cezasının bu âyetteki umûmî ifadeyi tahsis ettiğini, yâni âyetin sünnetle tahsis edildiğini; âyetin sünnetle tahsis edilebilmesi keyfiyetinin ise, bütün islâm âlimlerince ittifakla benimsenmiş bulunan bir prensip (aşl, hâida) olduğunu savunurken (bk. Kurtubi, *Tafsîr*, V, 83-86; İbn al-Hammâm, *ayn. esr.*, V, 224 v.d.), Sarahîsi (*ayn. esr.*, IX, 36 v.d.), diğer bir kısım islâm âlimleri "recm,, hükmünün lafzı mensûh [b. bk.], hükmü bâki bir "recm âyeti,, ile konulduğunu; bu konuda Ömer'e dayanan rivâyetlerin bulunduğunu, hattâ bu husûsu Ömer'in minberden ilân ettiğini ve hiç kimsenin itirazı ile karşılaşmadığını savunmuşlardır (bkz. Molla Hüsrev, *Mir'at*, s. 378 v.d.; Abû Dâvûd, *Sunan*, IV, 572). Sonradan gelen Hanefî âlimleri (muteahhirûn) umûmiyetle ikinci izâhı benimsemişlerse de, bu âlimlerin ileri gelenlerinden İbn al-Hammâm (ölm. 861-1457) recm hükmünün lafzı mensûh hükmü bâki bir "recm âyeti,, ile sâbit olduğunu kabul etmek yerine üzerinde icmâ edilmiş kat'i sünnetle sâbit olduğunu benimsemenin daha uygun olacağını belirtmek sûretiyle birinci görüşü tercih etmiştir. Buna göre birinci görüşün, üzerinde ittifak edilmiş bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu kısa açıklamadan da anlaşılacağı gibi makalenin yazarı Schacht'in, fıkha çok erken çağda girdiğinden söz ettiği recm cezası hakkında Peygamber'e isnâd edilen hikâyelerin inanılabilir olmadığına dair ifâdesinin isâbetli bulunmadığını tesbit etmemiz gerekmektedir. "Recm âyeti,, ile ilgili mütalâasına ise, şekil olarak katılamasak da, esasta katılabiliyoruz. Zîrâ Peygamber'in "recm,, cezası uyguladığına dair "icmâ,, var ise de, sözü edilen "recm âyeti,, ile ilgili haberler mütevâtir değildir. Halbûki bir metnin âyet sayılabilmesi için onun "tevâtür,, [krş. *İA*, mad. HADİS] nakledilmiş olması lâzımdır.

Esâsen *muşşan zânî* (zinâ işleyen evli)'nin "ölüm,, cezasını hakettiği sâdece bizzat Peygamber'in bunları recmetmesi yanında muhtelif kanallarla gelen haberlerden de öğrenilmektedir. Nitekim o haberlerde bir kimsenin kanının ancak üç sebeple helâl olacağı bildirilirken, bunlardan biri de zinâ olarak gösterilmiştir (bk. Buhârî, *Diyyât*, 66; Muslim, *Kasâma*, 25/26; Abû Davûd, *Hudûd*, 10; Tirmizî, *Fiğan*, 1; *Diyyât*, 10; *Hudûd*, 15; Nasâî, *Tahrîm* 5; *Kasâma*, 6-14; İbn Mâca, *Hudûd*, 1; Ahmed b. Hanbel, I, 382; VI, 181). Bunu üçüncü halife Osman'ın: kendisini şehit etmek isteyenlere karşı, adam öldür-

mediğini, hiç zinâ işlemediğini ve dininden de dönmediğini söylemesi de te'yid etmektedir (bk. İbn Mâca, *Hudûd*, 1; Nasâî, *Tahrîm*, 5; Tirmizî, *Fiğan*, 1). Recm ile ilgili olan bu "icmâ,, tâbi'ün devrinde meydana gelen 2. dereceden bir icmâ olup, bunu inkâr edenler, kâfir değil, delâlete düşerler (Bk. Pazdavi, *Uşûl*, II, 368).

3. *Ahlâkî Temel*: Zinânın suç sayılması ve bu suça suçlunun sosyal durumuna göre değişen biçimde ağır veya hafif bir cezâ tâyin edilmesi, zinânın toplumda kan dökülmesine varan ölçüde karışıklıklara yol açacak nitelikte bir fiil olması yanında, neslin korunması prensibi ile de ilgilidir.

İslâm'da, hiç evlenmeyen (*Gayr muşşan*) için caydırıcı mâhiyette ağır ve fakat ölüme götürmeyen yüz bir cezâ ile, gerekirse bir yıla kadar da sürgün cezası uygulanır. Bir kere de olsa nikâhli eşiyle isteğini tatmış bulunan kimse (*muşşan*) nerede olursa olsun zinâ işlerse ölümlle cezâlandırıldığı gibi, ayrıca caydırıcı te'sir yapması için de bu cezânın taşıma sûretiyle yerine getirilmesi uygun görülmüştür.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden bk. başka: *Da'irat al-Ma'ârif al-İslâmiyya*, mad. "Zinâ,,; Abû Şahba Muhammed b. Muhammed, *al-Hudûd fi'l-İslâm va muşşanatuha bi'l-Kavânîni l-Va'iiyya*, s. 127 v.d. ve s. 150 v.d.; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 3483; V, 3889, (FAHRİ DEMİR.)

ZİNDİK. [Bk. ZİNDİK.]

ZİNCİRLİ. [Bk. ZİNCİRLİ.]

ZİNCİRLİ. Gaziantep'in İslahiye ilçesinde Fevzipaşa nahiyesine bağlı bir köy. İslahiye'ye çok yakın olan bu köy, Amanos dağları ile Kürt dağı arasındaki Karasu vâdisinde yer alır (*Köylerimiz*, Ankara, 1968, s. 590). Geç devir Hitit prensliklerine, bir ara başşehir olan Zincirli, daha çok tarihî kalıntıları ile bilinmektedir. Şehir, Hititler'den sonra Asurluların da eyâlet merkezi olmuştur.

Zincirli'nin siyâsî hayatı, M. ö. 2000 yıllarında başlarsa da en parlak devirleri M. ö. 1300-300 yılları arasına rastlar. M. ö. 900 yıllarında en hareketli devrini yaşayan şehir, M. ö. VII. asırda Tiglatpileser'in idâresinde daha da parladı. Yüz yıl kadar sonra ise, Asarhaddon zamanında gerilemeye başladı.

M. ö. 743'te Asurluların eline geçen şehir, daha sonra kiral Sanherip'in saltanatının 13. yılında bir Asur eyâleti hâline getirildi. M. ö. 720'de ise, çıkan yangınlar, şehri harabeye çevirdi.

M. ö. 2000 yıllarında meskûn hâle gelen bu şehirde, yukarı Mezopotamya kültürü hâkimdi. Kalesi 920'de Gabbar tarafından inşâ edilen şehrin harâbeleri, 1883'te Osman Hamdi Bey ile F. V.

Lauschan ve O. Puchstein tarafından keşfedildi. Alman Arkeologları tarafından 1888, 1890, 1891, 1894 ve 1902'de ardarda kazılar yapıldı. Çıkarılan eserler, Berlin Müzesi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde bulunmaktadır. İki yanında kuleleri ve üç müstahkem kapı bulunan şehir, çift surla çevrili idi. Kale içi duvarları kabartmalarla kaplı olup, cenûbtaki ana kapı önünde çift arslan ve boğa heykeli bulunurdu. Şehir hakkında en teferruatlı araştırmayı R. Kaldevey (*Ausgrabungen in Sendschirli*, I-IV, *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen*, Berlin, 1893-1911, cüz. XI-XIV) yapmıştır. Zincirli'de yapılan kazılar sonunda, Geç devir Hitit prenslikleri ve Asur tarihi ile ilgili mühim bilgiler ve kiral listeleri elde edilmiştir. Ayrıca Ârâmî ve Fenike kültürü ile ilgili malzemeler de bulunmuştur.

Bibliyografya: B. Landsberger, *Sam'al* (Ankara, 1948), tür. yer.; U. Bahadır Alkım, *Sam'al ile Asitawandawa arasındaki yol*, *Belleten* (Ankara, 1960), XXIV, 349-396; *EI*, mad. ZİNDİRLİ. (VAHİD ÇABUK.)

ZİRÂ' [Bk. ZİRÂ'.]

ZİRÂ'. ZİRÂ', dirsekten orta parmak ucuna kadar olan bir uzunluk ölçüsüdür. Bilek, kol mânasına gelen kelimenin cem'i, *azrû'* ve *zirâ'at*'dir. Bu uzunluk ölçüsüne Türkçe'de, arşın [b. bk.] denir.

Zirâ', islâm âleminde kullanış şekillerine göre dört türdür. Uzunlukları da birbirinden farklıdır. Ancak, zirâ'ın umûmiyetle kabul edilen uzunluğu, 54,04 cm.'dir.

1 - Şer'i zirâ' (*al-zirâ' al-şar'iiyya*). 49,1 cm. uzunluğunda olan bu zirâ', Kadı Abû Yûsuf (ölm. 182=798) adına nisbetle *al-Zirâ' al-Yûsufiyya* olarak da adlandırılmaktadır. Mısır'da, *el* (*al-Zirâ' al-yad* veya *al-Zirâ' al-kâ'ima*) ve *posta zirâ'* olarak kullanılan bu ölçü, Abbâsî halifesi al-Ma'mûn zamanında 48,25 cm. uzunluğunda kabul edilmiştir.

2 - Siyah zirâ' (*al-Zirâ' al-Savdâ*). *al-Zirâ' al-'Ammâ* ölçüsünde olup, Türkiye'deki çarşı arşını boyundadır. Daha çok İspanya ve Magrib ülkelerinde kullanılır.

3 - Zirâ'-i kısıra (*al-zirâ' al-malik*). Abbâsî halifesi al-Manşûr'un adına nisbetle *al-Zirâ' al-Hâşimîyya* olarak da adlandırılan bu tür, 6 kabza yerine 8 kabza (66,5 cm.) kabul edilmiştir. Bu ölçü, Irak vâlisi Ziyâd b. Abihi tarafından Irak'taki arâzi ölçülmesinde kullanılmıştır. Bu zirâ' (*al-Zirâ' al-masâha*), *iş* (*al-Zirâ' al-'amal*) ve *hendese* (*al-Zirâ' al-handasa*) zirâ'ı ile aynı uzunluktadır.

4 - Zirâ'-i kirbasi. Şark memleketlerinde, ülkeden ülkeye farklılıklar gösteren bu zirâ', bizdeki çarşı arşınının karşılığıdır. Uzunluğu umûmiyetle

58,15 cm. olarak belirlenmiş olmasına karşılık, kullanıldığı şehirlere göre ölçüleri değişmektedir (msl. Şam 63 cm.; Bagdad 82,9 cm.; İstanbul, 68,6 cm.).

Bunlardan başka islâm memleketlerinde çeşitli iş ve meslekler için değişik zirâ'lar da kullanılmaktadır. Meselâ *al-Zirâ' al-mizâniya* (145,6 cm. olup, kanal uzunluklarının ölçülmesinde kullanılır); *al-Zirâ' bi'l-Naccârî* (Marangozlara mahsus olup mimârî zirâ' gibi 77,5 cm. idi). Kadı Abû Layla (ölm. 148=765) tarafından düzenlenen Abbâsî ev zirâ'ı (*al-Zirâ' al-dâr*), 50,3 cm. idi. İranlıların kullandığı ve *zar'* olarak isimlendirilen zirâ' ise, 49,8 cm. idi. Kezâ İsfahan zirâ'ı da 79,8 cm. idi. Bundan başka İranlıların *gaz-şâhî* dedikleri 95 cm. uzunluğunda bir devlet zirâ'ı vardı (Diğer zirâ'lar ve zirâ' taksimâtı hakkında geniş bilgi için bk. [*EI*², mad. DHİRÂ'; *İA*, mad. ARŞIN].

Bibliyografya: *EI*, mad. DHİRÂ'; *Türk hukuk lügatı*, mad. Zirâ'; Celâl Esad Arseven, *Arşın, Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul, 1958), I, 106 v.d. (T. H.)

ZİRİDES. [Bk. ZİRİLER.]

ZİRİLER. Orta-çağ'da Garp-İslâm âlemindeki iki hânedânın ismidir. Bir Berberî hânedânı olan Zirî'ler veya Banî Zirî IV. (X.) asrın sonundan VI. (XII.) asrın ortalarına kadar Şarkî Berberistan'ın bir kısmını ellerinde tutmuşlardır. Büyük Sanhâca [b. bk.] konfederasyonuna bağlı olarak Merkezi Magrib'de yerleşik bir hayat sürmüşlerdir. Zirî b. Manâd, takriben 940'ta Titteri dağlarında Aşîr [b. bk.]'i kurmuştur. O, Aşîr'i ülkesinin başşehri yapıp Kurtuba Emevîlerinin müttefiki olan Zenâta Mağrâva [b. bk.]'ların hücumlarına karşı bir müstahkem mevki hâline getirdi. Zirî'ler, Zenâta'lara karşı koymak sûretiyle İfrîkiya Fâtımîlerinin siyâsetine oldukça büyük bir hizmette bulunmuşlardır. Zirî'lerin en kayda değer hizmeti, Hâricî dâ'isi Abû Yazîd tarafından kuşatıldığı sırada al-Mahdiyya [bk. mad. MEHDİYE] şehrini takviye etmiş olmalarıydı. Fâtımîler zamanında yaptıkları yardım mükâfatlandırıldı. Emevî halifesi al-Mu'izz İfrîkiya'dan Mısır'a 363 (973)'te yola çıktığında Bulukkîn b. Zirî'yi İfrîkiya vâlisi tâyin edip, ona, ileride Zenâta'lardan zaptedebileceği bütün toprakları verdi.

Bu mevrûs düşmanlara karşı mücadele, muzaffer bir şekilde Magrib'e yürüyen ve Septe hâric bütün mühim şehirleri eline geçiren Bulukkîn [krş. mad. BULUKKİN]'in, al-Manşûr (385-406=995-1016)'un idâreleri altında sürdürüldü. Bu emîrin idâresi zamanında, Zirî'ler iki kiralığa ayrıldı. Garpta olanı Kal'a'da yaşayan Hammâdi'lerin, şarkta olanı ise, başşehri Kayravân olan Zirî'lerin idâresi altına geçti. Bölünmeyi dostça düzenleyen bir

anlaşma al-Mu'izz b. Bâdis [b. bk.]'in idâresinde 408 (1017)'de yapıldı. Ülkenin bu toprak kaybına rağmen, Şarkî Berberistan, al-Mu'izz (406-454=1016-1062)'in saltanatı boyunca inkâr edilemeyecek iktisâdî bir refaha kavuştu. Bu emir, Kayravan'ın ve resmî şehir Sabra'nın çok güzel yapılarla (Kayravan'daki büyük câminin tavanları ve mağûra'sı) zenginleştirilmesini sağladı. Bu zenginlik, al-Mu'izz'i Fâtımî hâkimiyetinden kurtardığı gibi, İfrîkiya halkını da, sâdece büyük bir isteksizlikle kabûl etmiş olduğu şî'i mezhebinin reddetmesi hususunda cesâretlendirdi. Kahire'deki halife, 444 (1052)'te âsilere karşı, Arap Banû Hilâl ve Banû Sulaym [b. bk.] göçebe kabilelerini göndererek bu ayrılmanın cezâsını verdi. Bu, büyük bir felâketti. Açık ülke tamamıyla harâbedildi; al-Mu'izz, Kayravan'ı terk edip al-Mahdiya'ya sığınmak zorunda kaldı. Arapların, ovaları zapt ettikleri sırada, şehir cumhuriyetleri ve bağımsız küçük emirlikleri kurdular. al-Mu'izz'in oğlu Tamim (454-501=1062-1108) büyük başarı sağlamakla beraber, tekrar eski kiralığına sâhip çıkmaya ve Hammâdîlerin iktisâdını bozmağa çalıştı. Onun halefleri de, bu güç işi devam ettirdiler. Sonraki Ziri'lerden olan Tamim b. al-Mu'izz'in, Yahyâ b. Tamim'in (501-509=1108-1116), 'Alî b. Yahyâ (509-515=1116-1121) ve al-Hasan b. 'Alî (515-563=1121-1167)'nin gerçekten ilgisini uyandıran şey, buranın eski sâkinleri, karada felce uğrayan teşebbüsleri yerine Sicilya Normanlarından deniz hâkimiyetini tekrar ele geçirmek için, üst üste giriştikleri deniz faaliyetidir. Umûmiyetle korsanca bir teşebbüs şeklinde gösterdikleri bu mücadele, yine de Ziri'lerin lehine sonuçlanmadı. Normanlarla anlaşmaya gayret edildikten sonra da, emirler, düşmanın İfrîkiya sâhiline akın yapmalarına ve sâhil şehirlerini yağmalamalarına engel olamadılar. 543 (1148)'te al-Mahdiya, Antakyalı George tarafından alındı. Başkentinden sürülen al-Hasan, önce Bône'ye sonra da Cezayir'e sığındı. Muvahhidî halifesi 'Abd al-Mu'min tarafından tekrar al-Mahdiya'de yerleştirildi. Bir daha sürülmeden sekiz yılı orada geçirdi ve Magrib-i Aksâ'da 563 (1167)'te müphem bir şekilde öldü.

Bibliyografi: İbn Haldûn, *Histoire des Berbères* (nşr. de Slane), I, 199-210; trc., II, 9-29; İbn 'Idhârî, *al-Bayân al-muğrib* (nşr. Dozy), I, 237. v.dd.; trc. Fagnan, I, 332 v.dd.; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), VIII, 456 v.dd.; trc. Fagnan, *Annales du Magreb et de l'Espagne*, s. 370 v.dd.; al-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale* (nşr. ve trc. de Slane); de Mas-Latrie, *Traité de paix et de commerce concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale* (Paris, 1866), I; G. Marchais, *Les Arabes en Berbérie*, önsöz, bölüm I-II; ayn. mll., *Coupoles et plafonds de la Grande*

Mosquée de Kairouan (Tunus, 1925); S. Flury, *Islamische Schriftbänder-Anhang* (Bâle, 1920).

(G. MARÇAIS.)

2. İspanya Ziri'leri: İfrîkiya'lı Berber Banû Ziri âilesinin ikinci derecedeki kolu olup, Kurtuba'da Emevî halifeliğinin parçalanması sırasında Gırnata başkent olmak üzere bağımsız bir emirlik kurmuşlardır. Sanhâca âilesinin İspanya'daki yerleşmesi, sâdece birkaç yıl öncesinde vuku bulmuştu. Bu Sanhâca âilesi Ziri prenslerinden Bulukkîn ve al-Manşûr'un âile içinde iktidardan uzaklaştırılmaları üzerine vuku bulan isyanlarından ortaya çıkmıştır. Bu hoşnutsuzluklar, Ziri'nin oğullarından biri olan ve onları İfrîkiya'ya terk etmeye ikna eden Zâvi'nin etrafında toplanır. Kurtuba'nın emiri *hâcib* 'Abd al-Malik al-Muza'far, ilk zamanlarda bunları iyi karşıladı. Onları çok sayıdaki taraftarları ile birlikte İspanya'ya gittiler ve orada belli başlı unsurlardan birini teşkil eden ve kısa zamanda 'Âmirî'ler tarafından kurulan Berber ordusunda mühim bir rol oynadılar ve buradaki belli başlı unsurlardan biri oldular. V. (XI.) asrın başında halife Sulaymân al-Musta'in'in başlıca kuvvetlerine toprak dağıttığı sırada, Banû Ziri'ye Elvira [bk. mad. İLBİRE.] bölgesini verdi. Buranın eski başşehri, yerini zamanla, çoğunlukla yahudilerin yerleştirildiği bir şehir olan Gırnata'ya bırakmaktaydı. Zâvi b. Ziri, hükümdar unvanını almaksızın Gırnata'da bağımsız bir hükümdar olarak hareket etmeye başladı. 'Alî b. Hammûd [b. bk.], halifelğine hak iddia eden dâvasını üstlenerek, diğer bir müddeî olan 'Abd al-Rahmân al-Murtaza'nın taraftarlarını 407 (1016/1017)'de Gırnata bölgesinde ciddi bir yenilgiye uğrattı. Tabiatıyla bu başarı ile gücü arttı; Bundan böyle prensliğini terk etme ve ana vatani İfrîkiya'ya dönme kararını niçin hemen aldığını izah etmek, hepsinden daha güçtür. Bunun, hiç şüphesiz İspanya'da hâlâ canlı olan ve Fâtımî Sanhâca taraftarı olmak üzere ikiye bölünmüş bulunan eski nefretten geldiği söylenir. Zenâta'lar, Endülüs'ün doğu ve ortasındaki dağlık bölgesinde yerleştikleri İspanya'da hergün ilerliyorlardı. Bununla birlikte Zâvi, 416 (1025)'da taraftarlarından ibâret olan çok küçük bir birlikle tekrar Kayravan'ı aldı.

Zâvi'nin ayrılması üzerine, yeğeni Habbûs b. Mâksan, Gırnata'daki Ziri'lerin idâresini üstlendi ve hükümdar unvanı olan *hâcib* veya *Sayf al-Davla* lakabını aldı. O, 429 (1038)'a kadar on yıldan fazla saltanat sürdü. Komşu küçük hânedanlarla ittifaklar yaptı. Öldüğünde kiralığına, Yaen [b. bk.] ve Cabra bölgelerini eklemişti. Kirallığın idâresini yahudi vezir Samuel İbn Nagzâla'ya bıraktı. Bu ise, müslüman İspanya'da görülmemiş bir şeydi. Bu vezirin şöhreti, sâdece becerikli bir vekil olarak değil, İbrânice bir çok orijinal eserin yazarı olarak da uzaklara yayıldı. 1027'de, İspanya yahudileri,

prenslik unvanı olan *nağid*'i kendisi için yeniden kullandılar.

Habbûs b. Mâksan'ın ölümü üzerine, iktidar, oğlu Bâdis b. Habbûs'a geçmiş olup, bu zâtın uzun saltanatı, İspanya'daki Ziri iktidarının doruğa varma noktasını gösterir. Bâdis b. Habbûs ise, saltanatına, Almeria prensi olup, Alpuente (429) geçidindeki çarpışmada hayatını kaybeden eski müttefikî Zuhayr'i, kanlı bir yenilgi ile cezâlandırarak başladı. Bâdis b. Habbûs, bu başarıdan ve Valensiye ile Seville prensi birlikleri üzerinde güçlük çekmeden elde ettiği zaferlerden cesâret alıp, Malaga'lı Hammûdî halifesinin hükümdarlığını (sâdece sözde) ele geçirdi ve topraklarını, kendi ülkesine ilhak etti (450=1058). Sonraki yıllar, küçük Berberî kiralıkları, Ronda [b. bk.], Jerez (Ar. Şerîş) [b. bk.] ve Acros'u başarılı bir şekilde mülkiyetine geçiren Sevilleli Arap kralı al-Mu'tazid İbn 'Abbâd'ın, Berberî aleyhtarı siyasetine işaret eder. Sonuç olarak, İspanya'daki Arapların gücü oldukça arttı ve gerçekten sağlam kalan yegâne Berberî müdâfaası, Gırnata'daki Sanhâca Ziri'lerinkiydi. Bâdis, Endülüs'ün şarkındaki kiralığının bu ilerlemesiyle rahatsız edilmekten ve aynı zamanda kendi Arap tebaası arasındaki gittikçe belirgin bir şekilde artan hoşnutsuzluktan kendisini kurtarmadı. Bâdis, bu elverişsiz şartlar altında tahta çıktığında, yanında tuttuğu veziri Samuel'in tavsiyesine karşı, Seville ile savaşa girdi ise de, başarısızlığa uğradı. Önderliğini prens al-Mu'tamid'in yaptığı bir Seville ordusu, Malaga üzerine ilerlediğinde, ancak bir şans eseri olarak durdurulabildi.

Vezir Samuel'in ölümü üzerine, oğlu Joseph, Bâdis'in başveziri olarak babasının yerine geçti. Babasından farklı olarak, müsrifliği, bizzat kendi etrafını saran lüksü, dindarlarına bağışladığı lütüflarıyla sâdece Ziri kiralığındaki Arapları değil, aynı zamanda Berberileri dahi kendi aleyhine çevirdi. Eğer Arap tarihçilerine inanacak olursak, Joseph iktisâdının artması sonucu, Bâdis'in tahta vâris namzedi olacak oğlu Bulukkîn'i zehirletmiş, efen-disine karşı kendisini temize çıkarmayı başarmış, bir süre için kendi hesabına İspanya'da bir yahudi kiralığı kurmayı düşünmüştü. Joseph, Almeria hâkimi İbn Şumâdîh ile gizlice haberleşiyor ve Almeria'nın başkent ve kendisinin de yahudi kiralığının hükümdarı olması kaydıyla, ona Gırnata'yı vermeyi teklif ediyordu. Aksulâmel, kaçınılmaz ve çabuk oldu. Arab şâiri Abû İshâk al-İlbîrî'nin meşhur olan bir şiirindeki çağrısı üzerine, Ziri'ler tarafından, Gırnata'daki yahudilere karşı bir sükast düzenledi ve 9 safer 459 (30 kânun I. 1066)'da Joseph Nagzâla ile 3.000 Gırnatalı yahudi katledildi ve evleri yağmalandı.

Bâdis b. Habbûs'un saltanatı 466 (1036)'ya kadar sürdü. Gırnata, o sırada Darro'nun garp yakasında yer alan kalenin etrafında toplanan önemli İslâm Ansiklopedisi.

bir şehir olmuştu. Burası Habbûs b. Mâksan tarafından inşa edilmiş ve Bâdis tarafından genişletilmişti. Bâdis'in ikâmetgâhı mahallî an'aneye göre, "Casa del Gallo" da muhafaza edilen "fırlıdak evi", (*dâr diğ al-rîh*) diye bilinir. Hâlâ "Puente del Cadî", denilen Darro üzerindeki köprü, 447'de Gırnata kadısı 'Alî b. Muhammad b. Tavba tarafından yapıldı. Bâdis b. Habbûs'un bir mevlâsı olan Mu'ammil, Gırnata'da amme hizmeti için yine Ziri'ler devrinde yapılmış bulunan eserlerde onun hatırasını yaşattı.

Bâdis b. Habbûs öldüğü zaman, o, sonradan Malaga vâlisi olan Tamim ve 'Abd Allâh olmak üzere iki torun bıraktı. Bunlardan Tamim Malaga'da, bağımsız iktidarını sürdürürken, 'Abd Allâh da Gırnata'da idâreyi ele aldı. Bu bölünme Ziri hânedânının son bulmasına kadar sürecekti; bununla birlikte hâdiseler hristiyan ordularının ilerlemesiyle kısa zamanda hız kazandı. 1085'te Alfanzo VI. tarafından Tuleytula [b. bk.]'nin alınmasını, Tamim ve 'Abd Allâh'ın kuvvetleri ile katıldıkları al-Zallâka [b. bk.]'daki Yûsuf b. Tâşfin tarafından kazanılan meşhur zafer tâkip etti. Yûsuf, Aledo kuşatmasının başarısızlığa uğramasından sonra, 1090'da İspanya'ya döndüğünde ilk ele aldığı işlerden biri, Gırnata kadısı Abû Ca'far al-Kulâi'i, nin tavsiyesi üzerine Gırnata'yı zaptetmek ve 'Abd Allâh'ı tahttan indirmek oldu. Herkes tarafından terk edilen 'Abd Allâh, kendisini esir eden ve kısa bir süre sonra kardeşi Tamim'i de Malaga'daki tahtından indiren Murâbit sultanına gitmek zorunda kaldı. 'Abd Allâh, Fas'ın Büyük Atlas dağlarının şimal kıyılarındaki Ağmât [b. bk.]'a sürüldü. Tamim, 448 (1095)'de öldüğü Marrâkuş'ta yaşamaya zorlandı. Murâbit vâlleri, İspanya'da Ziri hânedânının yıkılmasını doğrulamak üzere Gırnata ve Malaga'da onların yerlerine yerleştiler.

Bibliyografi: Başlıca kaynaklar için bk. İbn 'İzârî, *al-Bayân al-muğrib* (nşr. Lévi Provençal), Paris, 1930, III, *fihrist*; krş. İbn al-Hâfîb, *İhâta* (Kahire *Escorial*'daki yazmalar); İbn Bassâm, *al-Zahira fi Mahâsin Ahl al-Cazira*, I; Dozy tarafından derlenen metinler: *Script. arabum loci de Abbâdis* (Leyden, 1846); al-Makkarî, *Nafî al-Tîb* (Analects), bk. *Fihrist*; Munck, J. A., 4. seri, XVI., s. 210 v.dd.; Graetz, *Les Juifs d'Espagne* (trc. Stenno), Paris 1872; Dozy, *Hist. Mus. Esp.* (Leyden, 1932), ikinci baskı III., bk. *Fihrist*; ayn. mll., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen-âge* (Leyden, 1881), I, 282 v.dd.; A. Prietoy Vives, *Los Reyes de taifas* (Madrid, 1926), s. 28 v.dd.; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana* (Barcelona, 1925), s. 60-64, 72 v.d.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZIRYÂB. [Bk. ZIRYÂB.]

ZİRYÂB. ZİRYÂB, ABU'L-HASAN 'ALİ B.-NÂFİ', müslüman İspanya'nın en büyük mûsikîşinası olup, denildiğine göre, Ziryâb lekâbını, bir karatavuşa kıyasla almıştır. Onun doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Dozy ve Grove, yeterli deliller vermeden, onun İran menşeli olduğunu söylerler. Hattâ Grove, Ziryâb'ın 800'e doğru Bagdad'da doğduğunu söylemekte ise de, bu şehrin, kendi vatanı olduğu bilinmemektedir; doğumu için verilen tarih de, gerçekten muahharıdır; zirâ al-Makkarî, İbn Hıyyân'a dayanarak, Ziryâb'ın halife al-Mahdî (ölm. 785)'nin bir *maula*'sı olduğunu kesinlikle ifade etmektedir. *İkđ al-farid*'e göre, İbrâhîm al-Mavşilî (ölm. 840), onun üstâdı olmuştur. Bu zât, İbrâhîm olup, aşağıda nakledilecek olan Hârûn hikâyesinde zikri geçen İshâk değildir. İbn Hıyyân'a göre, Ziryâb Mûsikî'yi, kendisinden gizlice şarkılar öğrendiği İshâk al-Mavşilî [b. bk.]'nin yanında tahsil etti. Bu, galiba Ziryâb'ın, başlangıçta, al-Mahdî'nin veya İshâk'ın *ğulam* yahut hizmetçisi (*hâdim*) olması keyfiyetine dayanmaktadır. Hârûnürreşid (ölm. 809), Ziryâb'ın kabiliyetinden bahsedildiğini duyunca, İshâk'tan bu genç mûsikîşinası huzuruna getirmesini istedi. Ziryâb sâdece şarkıcı olarak değil, fakat aynı zamanda kendi icâdı olan bir udda, kullandığı tarzla, Hârûn'un üzerinde o kadar büyük bir te'sir bıraktı ki, İshâk'ın aşırı derecede kıskançlığını tahrik etti. Neticede Ziryâb, Bagdad'ı terk etmeye mecbur oldu. Garba göç ederek Kayravan'daki Aglebî sultanı Ziyâdat Allah I. (816-837)'in hizmetine girdi. 821'de, bir şarkısıyla bu emîre hakaret edince, kamçılanmaya mahkûm ve sürgün edildi. Akdeniz'i geçip Cazîrat al-Hazrâ (Algeziras)'ya geldi ve Kurtuba'daki Emevî halifesi al-Hakam I. (796-822)'e hizmet etme teklifinde bulundu. O da, onu başkentine dâvet etti; ancak, Ziryâb, Kurtuba'ya ulaşmadan Hakam I. öldü. Onun halefi 'Abd al-Rahmân II., önceden Ziryâb'a yapmış olan teklifi yeniledi; o da bunu kabûl etti. Bu hükümdâr, mûsikîşinası çok iyi karşıladı ve daha sonra ona son derece saygıda bulundu. Ziryâb ve âilesine (o sırada dört oğlu vardı), yıllık beş bin altıyüz kırk dinar dışında üçyüz *mudd* hububat ve kırk bin dinar değerinde bir mâlikânemin mülkiyeti verildi. Hükümdârın bu cömertliği, islâm dünyasında büyük bir yankı uyandırdı. Bagdad'daki Abbâsî halifesi al-Mahdî (ölm. 833)'nin hizmetindeki 'Allüyah adında meşhur bir mûsikîşinas: "Endülüs Emevîlerinin yanında bulunan Ziryâb, maiyetinde yüzden fazla esirle atla geziniyor ve otuz bin dinara sâhip bulunurken, ben muhtemelen açlıktan öleceğim," diye hâlimden efendisine şikâyetinde bulunuyordu. Hattâ devlet hazinedârı, Ziryâb'a ayrılan büyük meblağlara itirazda bulunduğundan, halife bunu tedricen kendi husûsî tah-

sisâtından ödedi. Bu, sultanla, şarkıcısının içinde yaşadıkları samimî ilişkileri kuvvetlendirdiği için şâir al-Gazzalî'nin, Ziryâb aleyhindeki bir hicvini yazmasına sebep oldu ise de, halife tarafından susturuldu. Hattâ bir asır sonra, İbn 'Abd Rabbihi (ölm. 940) bu kötü niyetten bâzı yankılar nakletmiştir.

Ziryâb'ın bu medih yağmuruna ve üzerine dökülen paraya layık olduğu hususunda hemen hemen hiç şüphe edilemez. al-Makkarî, "ne ondan önce, ne de ondan sonra, mesleği bakımından, herkes tarafından bu kadar sevilen ve hayranlık duyulan bir kimse vardır," demektedir. Hattâ 1492'de ortadan kalkan Giranata kralığının son günlerinde bile, şâirler, Ziryâb'ın şöretini, çekici bir konu olarak görmeye devam ediyorlardı. "Onun edebiyatın muhtelif dallarında derin bir bilgisi vardı. Aynı zamanda astronomi ve coğrafya ilimlerinde de bilgili idi." Mûsikîde söz götürmez üstünlüğü dışındaki bu vasıfları sayesinde, halifenin iltifatına layık olmuştur. Gerçekten o, zamanının "Beau Brummel,"i gibi gözükür. Müslüman İspanya'sında âdetlerdeki bir çok yenilikler kendilerini ona borçludur. Bu yeniliklerin hepsi ayrıntılı bir şekilde al-Makkarî tarafından zikredilmiştir.

Bununla beraber mûsikîşinaslıktaki şöreti, bütün arta kalanı gölgede bırakmıştır. Mûsikî sanatının her dalına derin bir şekilde kendisini vermiş olan Ziryâb, daha da fazla olarak, makamları (*al-hân*) ile birlikte on bin şarkı (*agâni*)'yı ezbere bilecek kadar hârikulâde bir hafızaya sâhipti. Batlamyus tarafından daha yüksek bir rakam kaydedilmiştir (Ben, *History of Arabian Music*, s. 130 adlı eserimde, Batlamyus'un eserinin P. de Gayangos tarafından yapılan İngilizce tercümesine dayanarak, şarkıların sayısı için yanlış olarak "bin," rakamını verdim). Batlamyus'un bu zikri ilgi çekicidir; zirâ galiba Batlamyus'un *τὰ ἀρμονικά* hakkındaki eseri, ne *Fihrist*'te, ne İbn al-Kiftî, ne de İbn Abî Uşaybi'a tarafından zikredilir. Halbuki bu eserin Arapça'da bilindiğine inanmak için haklı sebepler vardır (Ayrıca bk. İbn 'Abd Rabbihi, III, 186; al-Mas'ûdî, *Kitâb al-Tanbih*, BGA, VII, 128; ve *İhvân al-Safâ*, Bombay tabı, I, 102). Ziryâb, ağaç mızrab yerine, kartal pençesini kullandı. O, aynı zamanda uda bir beşinci tel ekledi; bu, zâten daha önce şarkta öne sürülmüştü (bk. *Kitâb al-agâni*, Bulak tabı, V, 53; British Museum, el-yazm. Or. 2361, var. 160). Onun şarkı öğretme usûlü, al-Makkarî tarafından uzun uzun münâkaşa edilmiştir. Ziryâb'ın mûsikîdeki başlıca değeri, müslüman İspanya'da mûsikî an'anesinin kurucusu olmasıdır; kendi tekniği, İshâk al-Mavşilî mektebine dayanmaktadır. Onun mûsikî konservatuarı ve öğrencileri Endülüs'ün ünlüleri arasında yer alır. İbn Haldûn'dan öğrendiğimize göre, onların te'siri, hattâ beylikler (*mulûk al-favâ'id*)

zamanında bile hissedildi. Bu mûsikî öğretiminin izleri VIII. (XIV.) asırda, Afrika'da da görülür. Ziryâb'ın hepsi mûsikîşinas olan on (*History of Arabian Music*, s. 160'da ifade edildiği gibi sekiz değil) çocuğu vardı. Oğullarının en büyüğü 'Ubayd Allâh Kâsim, en iyi şarkıcı idi. 'Abd al-Rahmân, babasının mûsikî mektebini sürdürdü ve Ahmed şâir olarak şöret kazandı. Diğer oğulları Yahyâ, Muhammed, Ca'far, ve Hasan idi. Hamdûna ve 'Ulayya adında iki kızı olup, bunların ilki iyi şarkıcı olarak kabûl edilir. Hamdûna, Vezir Hîşâm b. 'Abd al-'Azîz'le evlendi (krş. P. de Gayangos, II, 432). Hîşâm b. 'Abd al-'Azîz'in kardeşi, Hamdûna'nın yardımı ile, Ziryâb'ın şarkılarını, *Kitâb Ma'rûf fi agâni Ziryâb* adı ile bir cilt hâlinde topladı. Ziryâb'ın, hangi tarihte öldüğü bilinmemekle beraber, hâmisî 'Abd al-Rahmân II.'dan sonra, çok yaşamış olmalıdır.

Bibliyografiya: al-Makkarî, *Analectes*, I, 633; II, 83-90, 415, 832; İng. trc. P. de Gayangos, *Hist. of the Mohamedan Dynasties in Spain*, I, 121, 410 v.d.; II, 116-120, 432; İbn 'Abd Rabbihi, *al-İkđ al-farid* (Kahire, 1887/1888), III, 189; İbn Haldûn, *Prolegomenes*, NE, XVII, 361; al-Zabbi, *Buğyat al-multamis* (Madrid, 1885), s. 138, 192, 224; İbn Hazm, *Tavâk al-hamâma* (Leyden, 1914), s. 108; İbn al-Abbâr, *al-Takmilâ* (Madrid, 1889), s. 399; İbn al-Küştîya, *Târîh fath al-Andalus* (Madrid, 1868), s. 77; al-Huşanî, *Historia de los Jueces de Córdoba...* (nşr. Ribera), Madrid, 1914 s. 13; Farmer, *History of Arabian Music* (London, 1929), bk. *fihrist*; ayn. mll., *Studies in Oriental Musical Instruments* (London, 1931), s. 60, 97; Ribera, *La música de las Cantigas* (Madrid, 1922), bk. *fihrist*, *Music in Ancient Arabia and Spain* unvanıyla (İng. trc. Hague ve Leffingwell), London, 1929, bk. *Fihrist*; ayn. mll., *La enseñanza entre los Musulmanes* (Saragossa, 1983); ayn. mll., *La música árabe Medieval y su influencia en la española* (Madrid, 1927); Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne...* (Leyden, 1861), II, 89; yeni tabı, 1932, I, 309-313; *Spanish Islam: A History of the Muslims in Spain*, adıyla İngl. trc., London, 1913, bk. *fihrist*; Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* (Philadelphia, 1904), I, 496; Burke, *History of Spain* (London, 1895), I, 136; Grove, *Dictionary of Music and Musicians*, 3. tabı, V, 787; son eserde Abu'l-Farac al-İşlahânî, Ziryâb'ın hal-tercümesini yazan müellif olarak gösterilmiş ise de, bu yanlışır. *Kitâb al-Agâni*'de, Ziryâb (krş. زریاب ve زریاب) adı ile zikredilen şahıs, bir *Muganniya* idi. (H. G. FARMER.)

ZİYA GÖKALP (1876-1924). Türkiye Cumhuriyeti'nin mânevî bakımdan kuruluşuna te'sir etmiş siyâset ve fikir adamı.

Hayatı: Mehmed Ziya'nın soyu, XVIII. yüzyılda Çermik ilçesinden Diyarbakır'a gelen Hacı Ali Efendi'ye kadar geri götürülebilir (tafsilât için bk. *Türk Ansiklopedisi*, mad. *Gökâlp*, *Mehmed Ziya*). Bu zâtın Abdullah isimli oğlundan doğan torunlarından Mustafa Sıdkî Efendi'nin iki oğlundan büyüğü Ziya'nın amcası, aynı zamanda kayınpederi müderris Hacı Hasib Efendi (1845-1897), diğeri de Ziya'nın babası Mehmed Tevfik (1851-1890)'dir. "Evrak müdürü Tevfik Efendi" namıyla şöret bulan Ziya'nın babası, dürüst ve temiz karakteriyle dikkati çekmiş olup, genç yaşında Arapça ve Farsça'yı da öğrenmişti. Çeşitli memuriyetlerde bulunmuş, vilâyet evrak müdürü iken *Diyârbekir Gazetesi*'nin idâresini de üzerine almış ve basyazarlığını yapmıştır (bk. C. O. Tütengil, *Diyarbakır basını ve Bölge gazeteciliğimiz*, 1966). Nüfus nazırı iken öldüğünde, oğlu Ziya henüz 14 yaşındaydı. Ziya'nın annesi, Piriççi-oğlu Hacı Salih Ağa'nın kızı Zeliha Hanım (1856-1923)'dir. Ziya'nın anneannesi de Hacı Fatma Hanım, *Divan*'ı ve *Tuhfe-i Lutfi* adlı Farsça-Türkçe lügatı bulunan Diyarbakır müftüsü şâir Hoca Mes'ud Lutfi Efendi'nin kızıdır (Ziya Gökâlp'in atalarına âit geniş bilgi için bk. M. F. Kırzıoğlu, *Yazılı Vesikalarla göre: Ziya Gökâlp Müzesi ve Ziya Gökâlp*, İstanbul, 1956; N. Gökâlp, "Ağabeyim Ziya Gökâlp'in hayatı", *Ziya Gökâlp dergisi*, sayı 6, ocak-nisan, 1977, s. 166 v.d.).

Altı kardeşin en büyüğü olan Mehmed Ziya, 23 mart 1876'da Diyarbakır'da 1956'dan beri "Ziya Gökâlp Müzesi" olan Memedîn Mahallesi'ndeki konakta doğdu (müze hakkında geniş bilgi için bk., *Doğumunun 80. yıldönümü dolayısıyla Ziya Gökâlp ve açılan Ziya Gökâlp Müzesi*, İstanbul, 1956; Ziya Gökâlp'in doğum tarihi için bk. H. Tanyu, *Ziya Gökâlp'in Kronolojisi*, Ankara, 1981, s. 3-7). Ziya ilk terbiyesini baba ocağında aldı (Ş. Beysanoğlu, *Doğumunun 80. yıldönümü münâsebetiyle Ziya Gökâlp'in ilk yazı hayatı* [1894-1909], İstanbul, 1956, s. 5; ayn. mll., *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat adamları*: II, İstanbul, 1960, s. 179). Hür fikirli ve her türlü bâtil itikadın karşısında olan ve Nâmk Kemal'i takdir eden babası, Ziya'nın yetişmesinde çok müsbet bir rol oynamıştır. O, gençlerin bir taraftan Fransızca'yı, diğer taraftan Arapça ve Farsça'yı iyi öğrenmesini, ondan sonra hem garp ilimlerine, hem şark bilgilerine mükemmelen vâkuf olarak bunların mukâyase ve te'lifiyle milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri meydana çıkarmalarını tavsiye etmektedir ("Felsefi Vasiyetler, I: *Babının Vasiyeti*" *Küçük Mecmûa*, I, sayı, 17 s. 2 v.d. [Haz. M. A. Çay]; *Makaleler*, VIII, *Kültür Bakanlığı Yayınları*, Ziya Gökâlp dizisi 17, 1982, s. 95 v.d.; Enver B. Şapolyo, *Ziya Gökâlp İttihat Terakki ve meşrutiyet tarihi*, İstanbul, 1943, s. 18 v.d.d.; *Türkiyenin Sosyal ve kültürel temelleri* [Haz. R. Kardaş], 1973, s. 8 v.d.).

O, mahalle mekteplerine devam sûretiyle, Kur'an'ı hatmetmiş ve yazıyı öğrenmiş olarak, dokuzbuçuk yaşındayken, 1886'da Diyarbakir Rüştîye-i Askeriye Mektebi'nin birinci sınıfına girip resmî tahsile başladı ve dört yıllık olan bu mektebi 1890'da (F. Kırzioğlu, *ayn. esr.*, s. 192) bitirdi. Ancak babasının vefatı (11 mart 1890) üzerine yetim kalan Ziya'yı, amcası Hacı Hasib Efendi himâyesine aldı. Okumak için İstanbul'a gitmek isteyen Ziya, imkân bulamayınca, bir sene kadar husûsî tahsil gördükten sonra, 1891 sonbaharında Diyarbakir İdâdî-i Mülkî'si açılınca, bunun ikinci sınıfına imtihanla girip, 1894'te dördüncü sınıftan tasdiknâme ile ayrılarak, amcasının muhâlefetine rağmen, Erzurum Askerî İdâdisi'nde olan büyük kardeşi Nihad'ın yardımıyla İstanbul'a gitti.

Böylece, Ziya, babasından Nâmik Kemal'i, amcasından ise, islâmî ilimler ile şark felsefesinin temel değerlerini ve esaslarını öğrendi. Tabîîye öğretmeni doktor Yorgi Efendi'den de Yunan felsefesi ve modern ilimlerin esaslarını öğrenmenin lüzumlu olduğunu anladı. Bu sûretle Ziya, genç yaşında şark ve garptan birçok mütefekkirin eserlerini okuyarak, kültürünü zenginleştirdi (A. N. Göksel, *Z. Gökâlp hakkında makâle ve on fıkra*, 1955, s.1). "Fikir ve hissinin ilk mehd-i terbiyesi rüşd-i askerî olduğundan" (*Küçük Seyahat*: 3. *Kışla Meydanı*, *Diyarbakir gazetesi* [23 mayıs 1904 tarihli ve 1382 sayılı] imzasız yazı: *Makâleler*: I [Haz. Ş. Beysanoğlu], İstanbul, 1976, s. 8) bahsetmekle beraber, "Askerî rüşdiyenin en tenbel talebesi olduğunu, "yalnız riyâziyâta fıtrî bir istidadı", "şir ve edebiyata da ihtiraslı bir incizâbı" bulunduğunu dile getiren Ziya, idâdîde bir taraftan tabîî ilimleri, diğer yandan kelâm dersleri okudu. Mâneviyât bakımından, onun biri müsbet, diğeri menfî bu cereyanların te'siri altında rûhunda hakikat şimşekleri yerine reybilik (şüphecilik) yıldırımları duymaya başladığı görülmektedir. O, bu hisler altında kendi tâbiiriyle "insanın asâletsiz ve âciz maddeden yapılmış ihtiyarsız, istiklâlsiz bir makine olmasına bir türlü kail olamıyordu" (*Felsefî vasiyetler-II: Hocanın vasiyeti, Küçük Mecmûa*, I, sayı 18, teşrin I. 1338 (1922), s. 1 v.d.; *Makâleler*: VIII, s. 98 v.d.; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 20 v.d.; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 21). Böylece Ziya Gökâlp çocukluğunda "sonsuz bir ümit sevk-i tabîisine tabiidim, onunla bahtiyar bir hayat yaşıyordum" diyerek, "düşünmek devrine geçtikten sonra, bu uğurlu sevk-i tabîiiye de kaybettim... saadet perisi de bana veda etti... Şe'niyete müstenit bir ümit felsefesi yaptım. Mefkûre, dokunduğunu şe'niyete kalbeden bir peridir" (*Ümit, Çınaraltı Konuşmaları*, 1966, s. 83; *Makâleler*: IV, 1980, s. 161) diye yazan Ziya Gökâlp'in, Türk aydınları üzerinde geniş te'sirler yapan ideolojisini, sonradan kaybettiği şahsî saâdet duygusuna bağlaması, şuursuz ümit sevk-i tabîisini

saâdet perisine benzetmesi, bu bakımdan derin bir mâna taşır (M. Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*: I, 1976, s. 490).

Ziya Gökâlp'in "hakikat-i kübrâ" dediği mefkûreyi bulamadığı için, idâdî talebesi iken, 1310 (1894) senesi yazında, başından bir intihara teşebbüs vak'ası geçer. Şüphesiz, bu teşebbüste, Doktor Yorgi'nin fikirlerinin yanı sıra, muhtelif faktörlerin bulunduğu muhakkaktır. Ama kendisi bunu bir mefkûre buhranı olarak ifade eder. Mes'ûd bir tesâdüf eseri olarak, Ziya Gökâlp'in alınna sıkığı kurşun, onu öldürmedi. O sırada Diyarbakir'de bulunan Dr. Abdullah Cevdet ve bir Rus operatörü tarafından yapılan ameliyatla hayatı kurtarıldı ise de, kafasına saplanan kurşun ölümüne kadar orada kaldı. Erzurum askerî idâdisinde öğrenim gören kardeşi Nihat Gökâlp, ancak altı ay sonra tatil sırasında 1311 (1895 şubatı sonunda)'de kardeşinin intihara teşebbüsü hâdisesini annesinden ve ablasından öğrenir. Ağabeyinin İstanbul'a tahsil için gitmesi husûsunda gerekli yardımı sağlar ve böylece Ziya, İstanbul'a gidince parasızlık yüzünden, ancak parasız yatılı talebe kabul eden, müsâbaka imtihanını kazandığı Mülkiye-i Baytar Mekteb-i Âlisi (1896 güzünde)'ne girmeye mecbur kalır. Ziya bir taraftan mektebe devam ederken, diğer taraftan da hürriyet ve meşrutiyet aşkını duyan gençlerle temas hâlinde bulunmakta ve bunlar vâsıtası ile ihtilâl komitesine katılmış olmaktadır.

İşte bu sıralarda münzevî yaşayan ve düşüncesinde "yeni bir ufuk" açan filozof muallim doktor Yorgi'yi İstanbul'da ziyârete gitmiş ve onun "yapılacak Kanûn-ı esâsî Türk milletinin rûhundan kopmalı sosyal bünyesine uymalı... Bunu yapabilmek için de evvelâ Türk milletinin psikoloji ve sosyolojisini tedkik etmek lâzım" şeklindeki irşadlarını son bir ders kabul etmiş ve bu ilimlerin umûmî esaslarını öğrenmeye başlamıştır (*Makâleler*: VII, s. 99 v.d.; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 24; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 11-16). İstanbul'da üç yıl kalan Ziya şüpheli faaliyetleri ile de dikkati çekmiş bulunuyordu. Mektep müdürünün, kendi dolabında o zaman için zararlı sayılan bir kaç Fransızca kitabı bulması hapsine sebep teşkil ettiyse de, araya bir kaç hocasının girmesi üzerine mektepten kovulması önlenmişti. 1898 yılı yaz tatilinde sıra için Diyarbakir'e geldiğinde de, Ziya'nın arkadaşları ile temâsını tâkip eden vâli Halid Bey'in teşebbüsü üzerine "ihlâl-i âşâyîşe ve evrâk-ı muzırna neşrine tasaddî", iddiasıyla 14 temmuz 1898 tarihinde kendisi ve arkadaşları tevkif edilmiş, orada Bidayet Cezâ Mahkemesi müstantikliğinin 15 eylül 1898 tarihli kararıyla suçlu görülmüş ve bilâhare uzlaşma sağlanması dolayısıyla da tahliye edilmiştir. Tahsil zamanının yaklaşması üzerine (1898 güzünde) İstanbul'a dönen Ziya, vâlinin ihbârı yüzünden, mektebe giremediği gibi, zorluklar, yokluklar içinde

günlerini geçirdiği sırada yakalanarak mahkemeye sevk edilmiş ve bir yıl hapis cezasına mahkûm olmuştur (Bu hususta bk. Ş. Beysanoğlu, *Diyarbakirli Fikir ve San'at adamları*: II, İstanbul, 1960, s. 189 v.d.; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 38, v.dd.; U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism...*, s. 28; M. N. Gökâlp, *Ağabeyim Ziya Gökâlp'in hayatı*, *Ziya Gökâlp Dergisi*, sayı, 6, 7, 9; M. F. Kırzioğlu, *Yazılı vesikâlara göre: Ziya Gökâlp Müzesi ve Ziya Gökâlp*, s. 51 v.d.; H. Tanyu, *ayn. esr.*, s. 19 v.d.).

Ziya, mahkûmiyetini bitirdikten sonra, "zaptiye nezâreti altında" bulundurulmak üzere, Diyarbakir'e sürgün olarak gönderildi. Amcası Hacı Hasib Efendi daha evvel vefat etmişti. Vasiyeti üzerine yeğeni (21 yaşında olan) Vecihe Hanım (1879-1934)'la 16 kânun I. 1316 (28 kânun I. 1900) tarihinde evlendi. Amcasından, biricik evlâdı olan kızına oldukça mühim bir servet kalmıştı. Bu bakımdan Ziya için, artık bir geçim derdi de söz konusu değildi. Bir müddet için kendisini tamamiyle okumaya verdi; fakat bu devre de çok uzun sürmedi. Tekrar siyâsî faaliyetlere girişti. Polisçe tâkibâta uğradıysa da, dayısı olan belediye reisinin tavassutuyla bundan vaz geçildi. Bu devreye âit hayatını kendi kalemi ile Ziya Gökâlp şöyle anlatmaktadır: "Baytar mektebinin üçüncü senesindeyken politika mes'lesinden taht-ı tevkife alınarak, on ay Taşkışla'da ve iki ay Mehterhâne'de bâ-irâde mahpus kaldıktan sonra, mahall-i vilâyetim olan Diyarbakire nefyedildim." Ziya Gökâlp, Baytar mektebinde bulunduğu sırada psikolojiye ve sosyolojiye merak sardığını, ayrıca felsefeye âit Fransızca yüzlerce cilt kitap okuduğunu söylediği gibi, Farsça'yı bütün incelikleriyle, Arapça'yı ise, az çok bildiğini, ayrıca Kurmanç lisâsını okuyup yazabildiğini Çagatay ve Azerbaycan tarihleri hakkında da tettebbuatı olduğunu yazar. Kendi ifâdesine göre o, teşrin II. 1319 (17 teşrin I. 1903) tarihlerinde fahri olarak ticâret odası kitabetine tâyin edilmiş, 13 temmuz 1321 (26 temmuz 1905)'de yûzyirmi kuruş maaşla meclis-i idâre-i vilâyet başkâtıp refâkatine ve ilâveten mülkiye müstantikliğine, 6 nisan 1324 (19 nisan 1908)'te de üçyüz kuruş maaşla Diyarbakir vilâyet gazetesi muharrirliğine tâyin olmuştur. 1 kânun evvel 1324, (14 kânun I. 1908)'de İttihad ve Terakkî Cemiyeti Merkez-i Umûmisi tarafından Diyarbakir, Van, Bitlis Hey'et-i merkezîyelerini tefişe memur edildiğinden, uhdesinde bulunan meclis-i idâre ve ticâret odası kitabetleri ile *Vilâyet gazetesi* muharrirliğinden istifa etmiştir. Yazarı bulunduğu *Peyman gazetesi* (24 ağustos 1325, sayı 11)'ne göre, Selânik'te 5 eylül 1325 (18 eylül 1909)'de toplanacak olan İttihad ve Terakkî'nin umûmî kongresine memur ve meb'us tâyin edilen Gökâlp'in Selânik'e gitmek üzere, 24 ağustos 1325 (6 eylül 1909) günü Diyarbakir'den ayrılıp, Haleb-İşkenderun yolu ile Selânik'e gittiği

ve bu kongreye katıldıktan sonra İstanbul'a döndüğü bilinmektedir. İstanbul Dârülfünûn'u Ulûm-ı Diniyye-i Âliyye ve Edebiyat şubeleri ilm-i rûh muallimliği vekâletine altı yüz kuruş maaşla tâyin edilen Ziya Gökâlp, bu maaşla ve vekâlet sûretiyle İstanbul'da geçinemeyeceğinden bu me'mûriyeti kabul etmemiş (bk. A. N. Gökâlp, *Ziya Gökâlp'in neşredilmemiş yedi eseri ve âile mektupları*, s. 73 v.d.; M. F. Kırzioğlu, *Yazılı vesikâlara göre: Ziya Gökâlp Müzesi ve Ziya Gökâlp*, s. 56-62; Ş. Beysanoğlu, *ayn. esr.*, s. 192 v.d.; H. Tanyu, *ayn. esr.*, s. 23 v.d.), muhtemelen Dârülfünûn'daki başarılı olmayan hocalık tecrübesinden vaz geçerek, Diyarbakir'e 5 temmuz 1325 (18 temmuz 1911)'te vilâyet maârif müfettişi olarak tâyin edilmiştir. Bu vazifesinde beş ay kadar kaldıktan sonra yine Selânik'te toplanan Osmanlı İttihad ve Terakkî Kongresi'nde bulunmuş, merkez-i umûmîye âza seçilerek 1910 kânun I. sonunda Selânik İttihad ve Terakkî Sultânisi'nde ilk defa sosyoloji dersini vermeye başlamış ve 1911 ilk baharında da âilesini Selânik'e getirmiştir (bk. Ş. Beysanoğlu, *ayn. esr.*, 196 v.d.; M. F. Kırzioğlu, *ayn. esr.*, s. 79; H. Tanyu, *ayn. esr.*, I, 53 v.d.; *Türk Ansiklopedisi*, XVII, 483). Mart 1912 seçimlerinde Ergani Madeni sancağından meb'us seçilen ve böylece nisan ayında evini de Selânik'ten İstanbul'a taşıyan Ziya Gökâlp'in meb'usluğu, tam dört ay sürmüş, bu arada teklif edilen maârif nâzirliğim da kabul etmemiştir. 18 ağustos 1912'de Meclis fesh edilince, Ziya Gökâlp de 23 kânun II. 1913'te İttihadçıların tekrar iktidara gelmesinden sonra, Dârülfünûn ulûm-ı içtimâiyye müderrisi olarak öğretim görevine başladı (bk. M. F. Kırzioğlu, *ayn. esr.*, s. 80; H. Tanyu, *ayn. esr.*, s. 72 v.d.; H. Küçük, *Türk İslâm Sosyal düşünce yapısı*, İstanbul, 1980), s. 318 v.d.).

Esâsen, Emrullah Efendi'nin maârif nâzirliği sırasında yürürlüğe konulmuş 8 nisan 1328 tarihli Dârülfünûn nizamnamesine göre, ulûm-ı edebiyye şubesi için tertip edilmiş olan ders cetvelinde iktisat ve ilm-i içtimâ dersinin bulunduğu ve nizamnamenin 16. maddesinde ulûm-ı edebiyye şubesinde okunacak ders zümreleri arasında, ulûm-ı içtimâiyye takımı içinde ilm-i içtimâ ve ilm-i iktisadın yer aldığı (bk. M. A. Aynî, *Dârülfünûn tarihi*, İstanbul, 1927 s. 35, 42) görülmektedir. Buna göre, Ziya Gökâlp'in ilk sosyoloji hocalığının 1910-1912 arasında Selânik'te bir orta öğretim müessesesinde başladığı anlaşıyor. Balkan Harbi sıralarında İstanbul'a gelen Ziya Gökâlp'in aynı zamanda Hayri Efendi islahatının vücûda getirdiği modern programlı Dâru'l-hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nde "ilm-i içtimâ" (Sosyoloji) dersleri verdiği ve hattâ Dâru'l-Muallimât-ı Âliyye'ye muvakkat tâyininin yapıp orada ulûm-ı içtimâiyye okutmakta iken, 12 teşrin I. 1329 (1913) Dârülfünûn'da ulûm-ı içtimâiyye muallimliğine getirildiği bilinmektedir (bk. H. Küçük, *ayn. esr.*, s.

321). Ziya Gökalp, 1910-1915 arasında dersinin adı için "ilm-i içtimâ" tabirini kullanırken, te'sis ettiği "Dârü'l-mesûl" (enstitü) ve "İçtimâiyât mecmuası" ile birlikte 1915'ten sonra, bunun "içtimâiyât" la yer değiştirdiği görülmektedir. Sosyal ilimler terminolojisi tarihçemizde, bir başka ilm-i içtimâ tabiri daha vardır ki, bu le Play çığırının adı olan "Science Sociale" in tercümesini teşkil eder. Prens Sabahaddin tarafından ilk defa *science sociale* mukabilinde kullanılmış olan ilm-i içtimâ tabirinin sonraları Fransızca terimin Türkçe okunuşu ile de sürdürüldüğü görülmektedir. Bununla beraber, ilm-i içtimâ cereyanını daha ziyade Ziya Gökalp devri öncesi olarak vasıflandırmak yerinde olur (bk. Z. F. Findıkoğlu, *Metodoloji nazariyeleri*, 1961, s. 409-501; ayn. mll., *Gökalp ve Sosyalizm*, 1964/1965 ders yılı *Sosyoloji Konferansları*, Beşinci Kitap, s. 43, 65). Onun Dârülfünûn'daki içtimâiyat müderrisliği İstanbul'un İngilizler tarafından işgal edilince İttihatçılarla birlikte tevkif olunduğu 28 kânun II. (gazetelere göre 30 kânun II.) 1919'a kadar devam etti. Bir müddet Bekirâğa bölüğünde mevkuf tutulan Gökalp, 26 mayıs 1919'da arkadaşlarıyla birlikte İstanbul'dan uzaklaştırıldı (Bk. Bilâl N. Şimşir, *Malta Sürgünleri*: İstanbul, 1976, s. 96 v.d., 121 v.d.). 29 mayısta Limni'ye çıkarılan Gökalp, 18 eylülde Malta'ya naklolundu. Yeni ve eski Verdala Polvarista karargâhındaki 2759 numarasıyla sürgün hayatı, 16 mart 1921'de Anadolu'daki İngiliz esirleriyle Malta'daki Türklerin değiştirilmesi hakkında Londra Konferansı'nda verilen karara göre, 19 mayıs 1921'de İstanbul'a dönmesiyle (22 eylül 1919'dan-30 nisan 1921'e kadar 19 ay 8 gün) sona erdi. 13 haziran 1921'de bazı arkadaşlarıyla Ankara'ya gitti. Onun orada bulunduğu sırada, Maârif Vekâletince Ankara ve başka şehirlerde verilmeğe üzere, tanzim olunan âli dersler ve ilmi konferanslarda vazife alacağı bildirilmişse de, bunlara ancak 1921 kânun I. de başlanabildi. Gökalp, âilesi ile birlikte önce Kayseri'ye, sonra Diyarbakır'a gitmiş ve orada "Küçük Mecmûa" yı çıkarmaya başlamış ve bunu devam ettirmiştir (bk. R. Kardaş, "Ziya Gökalp'ın sisteminin bir alt sistemi olarak Küçük Mecmûa (1922/1923)'ya toplu bir bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları*, şubat 1984 sayı 28, s. 59 v.d.; F. R. Atay, *Akşam Gazetesi*, 19 ağustos 1922). 1923 martı başında Telif ve Tercüme Encümeni reisliğine tayin edilen Gökalp, Ankara'ya yerleşerek 15 temmuz-15 ağustos 1923'te toplanan I. Heyet-i İlmiye toplantısına da katılmıştır. 11 ağustos 1923'te ise, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ikinci intihap devresinde Diyarbakır'den meb'us seçilmiştir.

Öteden beri mide ve bağırsaklarından muzdarib olan Gökalp, 25 teşrin I. 1924'te İstanbul'da Fransız hastanesinde henüz 48 yaşında iken vefat etmiş ve 26 teşrin I. 1924 pazar günü öğleden sonra

büyük bir cenaze töreniyle Sultan Mahmud Türbesi çevresindeki mezarlığa gömülmüştür. Kabri de Türk Ocağı tarafından yaptırılmıştır.

Orta boylu renkçe beyaz, elâ gözülü, kumral, bıyıklı olan Ziya Gökalp'ın sekiz çocuğundan, ancak üç kızı yaşamıştır.

Ziya Gökalp'ın Sistemi. Gökalp'ın gerek kendi nesli, gerek sonraki nesiller üzerinde te'siri büyük olduğuna göre, onun bir sistem sâhibi olduğu iddia edilebilir mi? Gerçi ona kelimenin dar mânasıyla filozof diyemeyiz. Zîrâ, kendi vazettiği bir bilgi nazariyesi yoktur. Fakat o, meşgul olduğu garp ilmine istinâd ederek, cemiyetimizin bütün mes'elelerini en etraflı ve sistematik bir tarzda görmüş olan ilk büyük mütefekkiridir. Kendisinden öncekilerde hiç bir zaman bu tamlığı, tecânüsü ve sistemi göremeyiz. Gökalp'ın felsefi mütebah-hirliği, belki evvelkiler kadar derin olmayabilir; fakat fikirleri arasındaki insicam ve onların cemiyeti meşgul eden bütün mes'elelere tatbiki mantıkça birbirine uygun (*Consequent*), kuvvetli bir cereyan uyandırmasına ve ilk defa bir fikir geleneği meydana getirmesine sebep olmuştur (H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp* [ts.], s. 31).

Demek oluyor ki, Ziya Gökalp'ı âlim ve mütefekkir olan iki cephesini birbirinden ayırmak sûretiyle mütâlaa etmek lâzımdır. Aslında bu tür ayırım, bu yolda onun sistemi hakkında verilebilecek en doğru bir kıstası ihtivâ etmektedir (bk. M. S. [Berkin], *Ziya Gökalp'ın felsefesi, Hayat*, 21 şubat 1929, sayı 117; ayn. mll., *Fikir Hayatımızda Ziya Gökalp*, Ankara, 1980, s. 11 v.d.). Nitekim felsefenin fantazi veya meraktan fazla bir şey, doğrudan doğruya hayata ve cemiyete bağlı sistemli bir düşünce olduğunu bize o göstermiştir (H. Z. Ülken, *ayn. esr.*, s. 37).

I-Felsefi Temeller: Ziya Gökalp, umûmiyetle, gençliğinin ilk yılları dışında, felsefeye pek fazla ilgi göstermemiştir (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 43).

Zâten Gökalp, felsefeye karşı ilgisinin bu azlığını, her zaman olduğu gibi, içinde yaşadığı cemiyetin şartlarıyla izah eder. Buna göre, şartların elverdiği ölçüde, ancak cemiyetle hudutlu şekilde, bir felsefe söz konusu olabilir.

Bu bakımdan nasıl her filozof, ekseriyetle bir ilmin mu'talarına tercihen istinâd ederse, o da ilmi gıdasını sosyolojiden almıştır (bk. M. S. Berkin, *Fikir hayatımızda Ziya Gökalp*, Ankara, 1980, s. 11 v.d.). Ziya Gökalp'a göre, "felsefe, maddi ihtiyaçların ictiza ve icbâr etmediği, menfaatsız, garazsız, hasbî bir düşüncüdür. Bir millet, muhârebelerden kurtulmadıkça ve iktisâdî bir refaha nâil olmadıkça, büyük filozoflar yetiştiremez. Ancak Türklerin felsefeye geri kalmaları, yalnız yüksek felsefe nokta-i nazarından doğru olabilir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türkler, bütün milletlerden daha yüksektirler (*Türkçülüğün esasları* haz. M. Kaplan, 1976, s. 186), Zi-

ya Gökalp adını almadan, ilk yazı hayatında Osmanlı Milliyetçiliği teması hâkimken, Selânik'te takma adlarıyla yazmaya başladığı yazılarında Türkçü yönünün ağır bastığı bir mânevî dönüş sezilir (bk. H. Z. Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, I, 502).

Gerçekten Gökalp'ın 1911'lerde İttihat ve Terakki'nin ileri gelenleri arasına katıldıktan sonra milliyetçi yazıları 1909'lardaki Osmanlıcı yönde tavır takındığı yıllara nazaran, mânidar olsa gerektir (bk. N. Berkes, *The development of secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 322). Esâsen, onun ilk yazı hayatı bunu açıkça ortaya koyar (bk. Ş. Bey-sanoğlu, *Ziya Gökalp'ın ilk yazı hayatı* s. 94-101, 105 v.d., 109 v.d.; [haz. Ş. Bey-sanoğlu], *Makaleleri*: I, s. 48 v.d., 54 v.d., 65, 69 v.d.).

Nitekim Gökalp'ın indinde, Osmanlı aydınları yönünden "Siyâsi inkılâb, meşrutiyet mekanizmasının hükûmete tatbiki demek olduğu için, elde edilmesi pek kolaydı. Fakat içtimâî inkılâb mihaniki bir fiille değil, uzvî bir tekâmülle hâsıl olabileceği için gayet güçtür. Siyâsi inkılâbın icrası için, hürriyet, müsâvat, kardeşlik gibi meşrutiyetin ruhunu temsil eden *kuvvat-fikirleri*'nin intişârı kâfiydi. Halbuki içtimâî inkılâb, *kuvvat hisler*'in inkişâf ve yükselmesine bağlıdır. Fikirlerin kabul ve reddi, zihnin irâdesi dâhilindedir. Hisler asırlarca süren içtimâî itiyâdların izleri olduğundan, kolayca istihâle edemez ("Yeni hayat ve yeni kıymetler" *Genç kalemler*, 26 temmuz 1327 (1911) ve *Makaleler*: II [haz. S. H. Bolay], Ankara, 1982, s. 40; ayrıca *Yeni Mecmûa*, I, sayı: 25, s. 482; *Ziya Gökalp diyor ki*, 1950, s. 114 ve *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I [haz. R. Kardaş], 1973, s. 262). Ziya Gökalp, Türklük yolunda yeni kıymetleri ararken, başlangıçta irâdecilik felsefesinin cazibesine kapılmış görünmektedir. *Genç Kalemler mecmûasında*, 1911'de yayımlanan "Bugünkü felsefe" başlıklı ilk felsefi makalesinde Sedat Tevfik imzâsıyla Ziya Gökalp, Renouvier (1815-1903), Boutroux (1845-1921) ve Fouilleé (1838-1912) gibi Fransız filozoflarının te'siri altında kalmış görünür (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 43). O, bu yazısında, bir bakıma, felsefenin önceki ve bugünkü şekillerini mukayese eder. Dış âlemde görülen hâdiseleri müşâhede ve tetkik eden ilim ile insan ruhunu inceleyen ve onun mânevî değerlerini tayin ve tesbit eden "felsefeyi birbirinden tamamiyle ayırır. XX. asır fikir adamları birbirinden farklı iki hakikat âlemi bulmuşlardır. Bunlardan birincisi tabiatı teşkil eden madde, ikincisi ise, insan rûhudur (M. Kaplan, *Ziya Gökalp ve mefkûrecilik, Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*: s. III [Haz. Ş. Bey-sanoğlu], Ankara, 1978, s. 436).

Ona göre, "bir zamanlar felsefe, ilimlerin anası hükûmündeydi. Vaktâ ki tarassuat (müşâhede) ve tecrübeden doğan müsbet ilimler tessüse başladı, felsefe analık vazifesinden vazgeçti. İlimlerin za-

bitası sıfatını iktisap etti (*Genç Kalemler*, 17 nisan 1327 (1911) nr. 2; *Makaleler*: I, s. 1; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 181.). Pozitivizm çağında bir cemiyet ilmi araştırmacı olarak Ziya Gökalp, güç bir mes'ele ile karşı karşıya bulunmaktadır. İnsan değerleri yaratma ve yerleştirme durumu içinde olabilir mi? Müsbet ilmin, varoluşun bütününe hâkim olduğunu tesbit eden determinizm, insana konu teşkil etmemekte midir? Ziya Gökalp'ın ilk şiirlerinden birinde sorduğu gibi hayat makinesi (*felsefi vasiyetler* II: *Hocamın vasiyeti*, *Küçük Mecmûa* sayı: 18, 2 teşrin I. 1338 [1922]; *Makaleler*: VII, s. 100; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 13) olan insan maddî âlemin zincirlerinden kurtulup, idealler ülkesine nasıl yükselebilir. O, tabiatın mekanik kanunları ile insanın yaratma hürriyeti arasındaki uçurumu doldurabilmek için yaptığı teşebbüste, önce Alfred Fouilleé'nin *kuvvat-fikirler* (idées-forces) doktrinine başvurdu. İnsan ruhu, kendilerini gerçekleştirmeye gücü yeten ve dış âleme nüfuz ederek vâkıa hâline gelen fikirler husûle getirir; fakat, Ziya Gökalp, ancak bu fikirlerin maddî ve ruhî tekâmülün umûmî temâyülüne uygun olması hâlinde, bunların sâdece *mevhum* olmayıp, *mefkûre* sayılabileceğini ilâve eder. Tıpkı kuvvet-fikirler, nasıl dış âlem üzerindeki te'sirleriyle tabiatın akışına istikamet veriyorsa, mefkûreler veya kıymetler şeklinde ortaya çıkan, bunlar ve husûsiyle ortaklarını teşkil eden *kuvvat-hisler*, içtimâî hayatta rol oynayan başlıca âmillerdi (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 44).

Nitekim yine Tevfik Sedat takma adı ile Ziya Gökalp, *Genç Kalemler* de Muhyi'd-Din Arabî adlı yazısında, Muhyi'd-Din Arabî'nin *a'yân-ı sâbitesini* ile Alfred Fouilleé'nin *kuvvat-fikir* nazariyesini felsefi ve içtimâî idealizm paralellğine göre tahlil etmiştir. Bu ölçüde tasavvufun alelâde bir mistisizm olmaktan ziyade idealizm sayılması gerektiği iddia edilerek islâm düşüncesine öncelik hakkı verilmiştir. A'yân-ı sâbite meşhur tarifi veçhile, varlığı koklamış olmadığından, kendi kendine gerçekleşmez; sâdece kemâl potansiyelliğinden ibârettir; yâni gerçekleştirilecek kemâllerdir.. Tekâmülün de mücip ve âmilleridir. Fikirler, birer zihnî unsur olmaktan öteye gitmedikçe, taallûk ettikleri eşya ve hâdiselerin ancak gölgeleri durumunda kalırlar. Hisler de aynı durumda bulunabilirler. Nitekim Fouilleé, bu noktayı göz önünde tutarak, fikirler ile hisleri kuvvet ve gölge olmak üzere ayırmış, *kuvvat-fikir*lere karşılık *gölge-hisler*'den bahsetmiştir" (N. Akder, *göst. yer.*, s. 490).

Gökalp'ın kanâatine, "islâm hükemâsından bugünkü felsefeye en yakın bulunan Muhyi'd-Din Arabî'dir. O, sâfiyenin *zevâk* vasıtasıyla muttali oldukları *hadsî* halleri akli fikirlerle ifade ederek, tasavvuf ile hikmeti te'lif eden bir müceddittir" (Muhyi'd-Din Arabî, *Genç Kalemler; Makaleler*: II, s. 14; *Ziya Gökalp diyor ki*, s. 108). Gökalp'a

göre felsefe bir kaç asırdan beri büyük terakkilere mazhar olduğu halde, felsefenin ruhu değişmemiştir. İmam Gazzalî *usûlî şüphe*'yi Descartes'ten evvel meydana koymuştur. Berkeley'in, Kant'ın içtihatları, daha evvel tansis edilmiştir (iyice incelenmiştir). Muhyî'd-Din Arabî, Alfred Fouillée'den çok zaman evvel mefkûrenin, tekâmülde yaratıcı âmilleri olduğunu isbat ederek, bugünkü felsefeyi daha o zaman te'sis etmiştir (Makaleler: II, s. 20).

Bugün felsefe, keşfolunmuş bir sürü mâlûmatın mecmûu sûretinde telâkkî olunamaz. Felsefe, bu mâlûmatı lâ-yenkati' keşf ve islâh eden usûllerden ibârettir" (Türkleşmek, İslâmlaşmak, Müâsırlaşmak, 1976, s. 28) diyen Ziya Gökalp'in, tekâmülün uğrak noktalarında Fouillée'den koparak, maksada uygun daha başka rehberlere de başvuracağı tabiidir. Zâten Cârî felsefesinin temsilcilerine takaddüm eden Şarklı müslüman mütefekkirler bulunduğu göre, bu kaypak zeminde, bir arkadaşının dediği gibi, "mızacı felsefi ve içtimâisine muvâfık" (A. Haydar [Taner], "Hatıralar", Milli Mecmua, sayı: 24, 5 teşrin II. 1340 [1924] ve Ziya Gökalp Dergisi, teşrin II. 1974 sayı I, s. 95) bulduklarıyla, öncekilerini değiştirmesi de mukadderdi. Madem ki, "mutasavvar olan mukadderdir." "Fouillée ve onun mektebinin felsefesi de Ziya Gökalp'ı uzun boylu tatmin edemezdi" (U. Heyd, ayn. esr., s. 45). Nitekim öyle oldu. Çünkü, Ziya Gökalp'in "fikirlerinde en şâyânı dikkat ve velûd olan vasıf kendisinden evvelki cereyanların ve ilmi telâkkilerin hepsine muarız olmak üzere, cemiyetçi olmasıydı. Bu vasıf fikir hayatımıza kuvvetli bir felsefi unsur olarak, ilk defa Ziya Gökalp'in yardımı ile girmiştir. Gökalp, yeni cemiyetçi görüşüyle, kendisinden evvelki bir fikir harâbesi üstüne kuvvetli bir bina kurmağa muvâfak oldu" (M. S. Berkin, ayn. esr., s. 12 v.d.). İşte, bu sâiklerledir ki, Ziya Gökalp, Fouillée'nin "niçin bâzı fikirlerin, kuvvet-fikirler hâline geçtiğini, diğer fikirlerin ise, duygulardan mahrum ve irade üzerinde te'sirsiz gölge-fikir'ler sûretinde kaldığını izah edemedi? derken kendi kanâatinin zemininde bulundurduğu bir düşüncenin tamâyülüne uyarak, tenkidî bir tavır takınmak sûretiyle, "muhtelif felsefe telâkkilerinin şiddetle çarpıştığı son zamanlarda, müsbet ilimlerden olan içtimâiyat ilmi, mefkûrenin müsbet âleme mensup bir şey niyet olduğunu ispat etti" (Mefkûre nedir?, Küçük Mecmua, sayı: 8, 24 temmuz 1338 [1922]: Makaleler: VII, s. 44; Ziya Gökalp diyor ki, s. 36 v.d.) hükmüne varmaktadır. Çünkü Ziya Gökalp'in düşünce zihninde gölge-fikir'ler ancak kuvvet-hisleriyle birleştikten sonra, kuvvet-fikir'ler mahiyetini alabilirler" (Türkçülük nedir? II, Yeni Mecmua, sayı: 27, 10 kânun II. 1918; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri: I, s. 276) görüşü hâkimdi ve dolayısıyla ona göre "Fouillée, kuvvet ve fikirler ve kuvvet-hisler nazariyesini ortaya attığı zaman bunların ikisinin

de mutlaka içtimâî olduğunu anlayamamıştı. İçtimâiyat ilmi... bunların yalnız içtimâî olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda kuvvet-hisleri millî ve kuvvet-fikirlerinin-millî harslar tarafından kabul edilip millileşmeleri şartıyla- beynelmilel olduğunu da ispat ediyor" du (ayn. esr., s. 277).

Ziya Gökalp'in "kaymetlerin menşei", mefkûre olmak lâzım gelir "(Mefkûre nedir? Küçük Mecmua, sayı 8 ve Makaleler: VII, s. 41), anlayışınca mefkûreler, içtimâî galeyanlar esnâsında tabii bir sûrette vücûda gelen içtimâî şey niyetlerdir. "İnsanın, beşeriyet fevkine çıkması, içtimâî hayattan bu mefkûreleri alması sayesindedir... İnsanın fevkalbeşerliğini, fevkatıba bir esâsa mürâcaat etmeksizin, tamamıyla müsbet ve ilmi bir sûrette izah eden yalnız içtimâiyat ilmidir. İçtimâiyattan doğan felsefe, ayaklarını yalnız sağlam ilimlere basan, elleri en yüksek ve en güzel mefkûrelere ulaşan en doğru ve en iyi felsefedir" (İnsandaki feyizlerin menşei, Küçük Mecmua, sayı: 14 4 eylül 1338 (1922), Makaleler: VII, s. 75 ve Ziya Gökalp diyor ki, s. 58 v.d.).

Bununla beraber, "felsefe, düşünüşten ziyâde bir nev'i seziş mâhiyetindedir. Bundan başka, müsbet ilimlere mütenakız olmamak mecburiyetinde bulunması da onu ilimlerle sıkı bir âlâka hâlinde bulundurur" (İlme doğru, Küçük Mecmua, sayı 2, 12 haziran 1338 [1922] Makaleler: VII, 9; Ziya Gökalp diyor ki, s. 6). Bu bakımdan pozitivist görüşüyle Ziya Gökalp'in ilmi gerçeklerin tecrübeye dayanması gereğini savunacağı tabiidir ve dolayısıyla felsefe veya felsefi görüşler, müsbet ilimlerin temelleriyle çatışmamalıdır. İdealizm ile pozitivizm arasındaki bir uzlaştırmadan hareketle, bir değerler felsefesi ve bir aksiyon felsefesini geliştirmeyi deneyen Gökalp'a göre felsefe, refah mı, saadet mi? (Küçük Mecmua, sayı: 1, 5 haziran 1338 [1922] Makaleler: VII, 5; Ziya Gökalp diyor ki) sorusunda, hangisinin üstün olduğu hakkında "samimî ruhlu insanların derin bir sûrette düşünmesidir? şeklinde ifade edilmektedir. Filozoflar nasıl bir gerçekliği aramışlardır. Gökalp, "Gerçeklik nazariyesinde her türlü monizm'e karşıdır; yani pluralisttir. Materializm kadar spiritalizmi de reddetmek durumundadır. Ona göre; maddi gerçekliği hesaba katmayan bir ruhçuluk ve mânevîyâtçılık tecrübeyinin mukavemetine uğramakla kalmaz, zekâyı bilhassa aklı da iz'ac eder. Zekâ, zihni hayat mertebesinde, şuurun maddî gerçeklik ile dayanışmasına tekabül eylemektedir. Böylece Gökalp'in içtimâî felsefesi epistemolojik, metodolojik, ontolojik ve metafizik telâkkileriyle dayanışma hâlinde olarak, pluralisttir. Pluralizm, kendisinin tâbirıyla çokçuluk demektir. Bu görüş onun kültür ve medeniyet dayanışmasına dair sosyolojik hükümlerini tâyin eylemiştir (N. Akder, "Doğunun doksanbeşinci yıldönümünde Ziya Gökalp", Türk Kültürü, yıl IX, mart 1971, s. 428).

Ziya Gökalp, yazılarında, gerçekten, hareket noktası itibariyle, pluralisttir. Bu husus ister, Durkheim'e sadakat itibariyle Boutroux'un felsefesi yönünden dikkate alınsın, ister doğrudan doğruya Boutroux'un eserlerinin te'siri bakımından düşünülün, Gökalp gerçekliklerin aşağıya indirilmesine veya yukarıya çevrilmesine şiddetle karşıdır. Onun indinde, "Mâbadü't-tâbianın (metafizik) zembereği biricilik (monisme)'tir; bütün şey niyetleri yalnız bir şey niyetten doğurmaktır. Maddeciler; hayatı, ruhi, içtimâî bütün şey niyetleri mütesilsilen, kimyevî, fizikî mihanikî hâdiselere ircâa çalıştıkları zaman, bir mâbadü't-tâbiacidan başka bir şey değillerdir. Mefkûreciler bütün sâfil (aşağı) şey niyetleri ahlâk ve dinî vicdanlara ircâa çalıştıkları zaman da aynı sûrette mâbadü't-tâbiacılık yapıyorlar. İlim ise, tamamıyla mâbadü't-tâbianın zıddıdır. İlim, ne âliyi sâfile ne de sâfili âliye ircâ etmeğe yeltenmez. İlim için biricilik (monisme) yoktur; çokçuluk (pluralisme) vardır. İlim için her nevî hâdiseler ayrı ve müstakil bir şey niyetidir. hiç bir ilim, mevzuu olan şey niyeti başka bir ilmin şey niyetini idare eden kanunlara ircâ etmek sûretiyle teşekkül edemez...

Başka bir deyişle Gökalp, İlim yalnız kimyevî, hayatî, ruhi, içtimâî şey niyetlerin kendilerine mahsus nev'i (specifiqul) mâhiyetlere mâlik olduğunu nazar-ı dikkate alır. Bu nev'ilerin bir cinsten birleştiğini nazar-ı itibara almak ciheti ise, mâbadü't-tâbiaya âittir. İlim, ne bu şey niyetlerin cinsen de birbirinden ayrı, yani eski spiritalistler gibi ruhun lâhut (ulûhiyet) âlemine, dimağın ise, cemâdât (cansızlar) âlemine mensup olduğunu iddia edebilir, ne de mâbad ü't-tâbianın bunları bir cinsten birleştirmesine itiraz edebilir... Çünkü evvelâ, cinsî olarak kevnî bir şey niyet kabul edip, bunun hikemî, kimyevî, hayatî, ruhi, içtimâî, şey niyetler namıyla dört nev'e ayırdığını iddia etmek ne eski spiritalistlerin, ne de metaryalistlerin mesleğiyle (doktriniyle) birleşmek değildir. Bu yeni telâkkîye birciçokçuluk adını verebiliriz (Millî Terbiye: VII, Muallim, sayı: 9, 1 mayıs 1333 (1917); Makaleler: V, s. 90; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri: I, s. 94)" şeklinde bir anlayışa temâyül ettiğine göre, bunun Boutroux'un felsefesindeki ircâ edilmezlik gibi telâkkîsi gerekmektedir. Bu itibarla, bu metodolojik bakış tarzı, Gökalp'ı bu dört hakikatın toplamını dört katlı ve her katı müstakil bir binaya benzetmesine zemin hazırlamış olacak ve böylece onu... hikemî, kimyevî şey niyet birinci katı, hayatî şey niyet ikinci katı, ruhi şey niyet üçüncü katı, içtimâî şey niyet dördüncü katı teşkil ederdi. İlimin umûmî usulü bir binanın müşterek medhaline benzer; her apartmanın husûsî medhali, dört ilimden her birinin husûsî usulünü gösterir. Bu katlardan her biri kendinden önce mevcut olana müstenit olmakla beraber, ondan tamamıyla ayrıdır" (Makaleler: V, s. 90; Terbiye-

nin Sosyal ve Kültürel temelleri: I, s. 95) şeklindeki bir görüşün ortaklığına götürecektir.

Demek oluyor ki, Gökalp'a göre, bu anlayış modeli, monizmlerin her çeşidine karşı pluralist bir felsefe görüşüne yaklaşımın izahı olsa gerektir (bk. N. Akder, Ziya Gökalp'ın tarih anlayışı-I: Ziya Gökalp'da tarih anlayışının felsefî temeli", Türk kültürü, teşrin I. 1963, sayı 12).

Gökalp da "monist ilmin en zararlı neticele-ri, bilhassa cemiyet sâhasında görüldü" derken, Boutroux'ya katıldığını şöyle dile getirmektedir: Pluralizm, Auguste Comte tarafından müphem bir sûrette sezilmekle beraber, bilhassa Boutroux gibi filozoflar... tarafından ileri sürüldüğünü söylemektedir (Muhtelif ilim telâkkîleri", Yeni Mecmua sayı. 46, 30 mayıs 1918, s. 383).

Ziya Gökalp bir başka yazısında da, çok daha açık olarak, Durkheim sosyolojisinin felsefî kaynakları yönünden de kendi pluralizmini zımnen şu şekilde ortaya koymaktadır: "... Tekâmülün bütün devrelerini tetkik edersek görürüz ki, içtimâ yalnız mefkûrenin hâliki değil, tekâmülün her devresini aşan büyük inkılâbın da âmilidir. Her esaslı içtimâ yeni bir şey niyete başlangıç olmuştur. İçtimâ, birbirinden daha yüksek olan şey niyetleri, mertebeleri sırasıyla, tekvin ederek (oluşturarak), tekâmül adını verdiğimiz müterakkî (ileri) tekevvünler (oluşlar) silsilesini vücûda getirmiştir. İçtimâ'ın, umûmî tekâmüldeki mühim rolü mâlûm olduktan sonra, artık içtimâ'dan mefkûre nâmıyla yeni bir şey niyetin doğmasına hayret etmemek lâzım gelir (Yaratıcı içtimâ' Küçük Mecmua., sayı. 15, 11 eylül 1338 [1922], s. 1 v.dd.; Makaleler: VII, s. 76 v.d.)" Gökalp, skolâstik ilim telâkkisinin yanı sıra her türlü monist ilim anlayışını da reddetmiştir. İçtimâî hâdiselerin fizikoşimik ve biyoşimik vetirelere ircâmı tecviz etmemiştir (tafsilat için bk. N. Akder, "Ziya Gökalp'ın tarih anlayışı-II: "Ziya Gökalp'ın tarih anlayışı açısından Atatürk İnkılâbı ve değerlendirme buhranı", Türk kültürü, kasım, 1963, II, sayı 13, s. 23; ayn. mll., Türk Ansiklopedisi, XVII, 493).

Boutroux'nun pluralizmini tâkip ederek, cemiyeti, dört mertebenin en yükseği olarak gören Gökalp, sosyolojiye de bilginin en üstün şekli olarak bakmak zorundaydı. Fakat burada Ziya Gökalp, Kosmos'un bünyesinde determinizmden hürriyete doğru dereceli bir gelişme bulan Boutroux'dan ayrılmaktadır. Böylece Ziya Gökalp, Durkheim'in te'siri altında da olsa, içtimâî hayatta hâkim olan daha esnek bir determinizme inanmaktadır (U. Heyd, ayn. esr., s. 46 v.d.). Nitekim bu görüş çerçevesinde, Durkheim'in dediği gibi, "aşağı şekillere nisbetle gerçeğin yüksek şekillerinin belirtil-diği kuvraklık, esneklik, mümkün olabilme ve olurluğunun ortaya çıktığı" (Durkheim, Sociologie et philosophie, Paris, 1924, s. 42), hâdiseler söz konu-

sudur. Ziya Gökalp 'de, bu düşünce zemininde madde, hayat, ruh ve cemiyet gerçekliklerini ihtivâ eden pluralizmin gereği bir felsefe anlayışının desteğinde hem ilimci ve hem de milliyetçi olabilen bir görüş genişliğindeki fikirleri savunur. O, İctimâiyattan doğan felsefe, kâinatı, bir taraftan milletler arası medeniyetin, diğer cihetten milli harsın gözlüğü ile görür bu ikilikten de felsefenin *realizm* ve *idealizm* şekilleri vucûda gelir. Medeniyeti teşkil eden şey 'niyet hükümleri yalnız zarf itibarıyla içtimâî, mazruf cihetinden bütünü kevnîdir. O halde, medeniyet gözlüğü ile bakan felsefe realist bir mahiyette kalır. Harsı teşkil eden kıymet hükümleri ise, hem zarf, hem de mazruf itibarıyla içtimâîdir. Binâenaleyh, hars gözlüğüyle bakan bir felsefe de, idealist bir mahiyet alır. Aynı zamanda, medeniyetçi felsefenin beynelmilel, harsçı felsefenin ise, milli olması da zarûrîdir. İlim beynelmilel olduğu derecede felsefe de millîdir. Çünkü felsefe, kâinatı bir içtimâî vicdanın, yani bir milli harsın gözlüğüyle görmektir? (*Eski Türkçülük, Yeni Türkçülük, Yeni Mecmûa*, sayı. 42 s. 302). Ziya Gökalp 'ın bu düşünce tarzı, şüphesiz bâzı tenkidleri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki "felsefenin içine aldığı ilimler akla uygun (rasyonel) bir varlıktır. Bir millete has değil, bütün milletlere mal olabilecek bir niteliktedir. Şimdi nasıl oluyor da rasyonel, milletlerarası olan ilim, verileri ile birleşen kendisi de ister istemez, akla uygun olmak zorundadır. Öyleyse, nasıl oluyor da bu felsefe, sonradan millî, yani akıl-dışı (*a. rationel*) bir varlık oluşuna gelebiliyor? (İ. H. Baltacı oğlu, *Ziya Gökalp*, s. 57). Gerçekten bu türlü sorular, her zaman sorulabilir ve cevaplanması da güçtür.

Ziya Gökalp 'ın kanâatinde, "içtimâiyattan doğan felsefe, ayakları yalnız sağlam ilimlere basan, elleri en yüksek ve en güzel mefkûrelere ulaşan en doğru, en iyi felsefedir" (N. S. [Sadak], *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*: II, Ankara, 1975, s. 221). Buna göre bir felsefenin kıymeti, bir taraftan, müsbet ilimlerle ahenkli olmasının derecesiyle, diğer yandan da ruhlara büyük ümitler, vecdler, teselliler ve saâdetler vermesiyle ölçülür. Demek ki, felsefenin bir safhası objektif, diğer safhası subjektiftir. Binâenaleyh felsefe, ilim gibi beynelmilel olmağa mecbur değildir; millî de olabilir. Bundan dolayıdır ki, her milletin, kendisine göre bir felsefesi vardır" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 179) diyen Ziya Gökalp için, "felsefede de Türkçülük" elbette meşru olabilecektir. Şimdi onun sosyolojiden doğan bu felsefe anlayışının anahtarlarını ve dolayısıyla sosyolojik ana temel kavramlarını gözden geçirebiliriz.

2- *Sosyolojik Temel Kavramlar*. Ziya Gökalp 'ın sosyolojisinde hâkim olan sosyolojik kavramların, bir görüşe göre, *mekûre*, *fert* ve *cemiyet*, *millet*, *hars* ve *medeniyet*, *halk* ve *güzideler*, gibi bir sınıflama içinde takdimi yapılmakta (bk. U.

Heyd, *ayn. esr.*, s. 48-70), bir diğer incelemede de, model olarak "herşeyden önce Ziya Gökalp sosyolojisinin özünü teşkil eden Kültür (Hars) *medeniyet* ve *batılşma* (asrileşme, garplılaşma) kavramlarının değerlendirilmesine gerek" (O. Türkoğlu, *ayn. esr.*, s. 7) duyulmaktadır. Bir başka yaklaşım tarzı içinde de, *millet*, *milliyetçilik*, *türkçülük*, *turancılık*, *hars*, *medeniyet* *mekûre*, *türkleşmek* (bk. M. N. Özdeniz, "*Ziya Gökalp ve türkleşmek*" 1976 yılı sosyoloji konferansları: *Ondördüncü kitap*, İstanbul, 1976, s. 28-31) kavramları Ziya Gökalp 'ın "kullamında özelliği olan kavramlar" olarak ele alınmaktadır.

Hattâ *halk* ve *hürriyet* kavramının XX. asırda taşıdığı mânâ ile Ziya Gökalp arasında (bk. A. Kurtkan, *Halk ve hürriyet kavramlarının XX. asırda taşıdığı mânâ ve Ziya Gökalp*, s. 160-170) bir münasebet araştırmanın meşrutiyetide savunulabilir. Bununla beraber tesbit edilen bu kavramların hemen hepsinin sosyolojik bir mânâsı bulunduğu doğru olsa ve hattâ Ziya Gökalp 'ın kendisinin de makale hâlinde ayrıca yer verdiği halkçılık (*Yeni Mecmûa* sayı 32) *milletçilik* (*ayn. mec.*, sayı 33) "*milletçilik* ve *beynelmilelilik*" (*ayn. mec.*, sayı 35), *milletçilik* ve *cemaatçılık* (*ayn. mec.*, sayı 37) v.b. gibi kavramlar bulunsa bile, bunların nasıl anahtar kavram olmaktan uzak bulundukları aşîkârdır. Bu bakımdan, Ziya Gökalp 'ın sistemini bütünleştiren ve bir bakıma, sisteminin özünü teşkil eden ana temel kavramların, daha doğrusu kavram çiftlerinin *mekûre* ve *ma'serî tere'iler*, *hars* ve *medeniyet* olduğu görülmür. Böylece aşağıda sâdece sosyolojik ana temel kavramlara belirli ölçüler içinde yer verilmektedir. Ancak bu kavramların açıklanması yolundan, diğer kavramların da açıklık kazanacağı tabiidir. Bu itibarla diğer sosyolojik kavramların açıklanmasında yine bu temel nitelikteki kavramlara başvurmak suretiyle yapılan açıklamalar göstermektedir ki, kavramın ehemmiyetinden de ötede, sosyolojik ana temel kavramlar anahtar olarak rol oynamaktadır.

a) *Mekûre ve ma'serî tere'iler* (kollektif tasavvurlar). Ziya Gökalp, Fransızca "idée"den türetilen "ideal" karşısında kendisinin icat edip, sık sık kullandığı anahtar kelimelerinden biri olan "fıkr"den türettiği "mekûre"ye (bk., K. N. Duru, *Ziya Gökalp*, 1949, s. 114 ve M. Kaplan, göst. yer., s. 435), bilhassa İstanbul 'daki yazı hayatından itibâren, içtimâî hayatı yönlendiren bir kavram olarak bakmaya başlar. Çok defa birbirlerinden fark gözetmeksizin kullandığı, mefkûre ile kıymet ve hattâ ma'serî tere'iler kavramlarının mahiyetinin ne olduğu ve te'sirlerinin ne şekilde ortaya çıktığı hakkındaki ana temel soruna Durkheim sosyolojisinde bir cevap bulur (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48). Esâsen, Durkheim, *Revue de métaphysique et de morale* (3 temmuz 1911) ve *ayn. ml.*, *Sociologie et philosophie* (1924) adlı eserindeki

Jugements de valeur et Jugements de réalité adlı makaleye göre, insanların ideal sâhibi olmaları, içtimâî mahlûk oldukları içindir. İnsanı, kendisinin üstüne yükselten ve bu suretle ideal yaratan cemiyettir. Gerçekten Gökalp 'ın pozitivist temâyülüne uygun olan da, müsbet ilmin, ideallerin varoluşunun objektif bir delili olarak kabul edileceği tek teori ahlâkî, dinî ve estetik değerleri, içtimâî hâdise gibi gören ve bunları cemiyetin gelişmesinde elde edilen kanunların yardımıyla izah eden Durkheim sosyolojisinin ihtivâ ettiği teoridir (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48).

Bununla beraber, Ziya Gökalp 'ın kendini Durkheim sosyolojisinin te'sirine kapırmadan önce de, Fouillée 'nin teorisıyla yetindiği, orada fazla kalmayıp, kendisine daha uygun gelecek görüşe doğru bir arayışın içine girdiği de bilinmektedir (bk. A. Z. F. Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie: essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie*, Strasbourg, 1935, s. 33). Nitekim, Gökalp, bu konuda şöyle demektedir: "Mâbadü't-tâbiacılar mefkûrelerin şey'niyetini kabul ediyordu, fakat, bu şey'niyete tamamıyla mâverâî (öteki âlemle ilgili) bir mahiyet veriyorlardı. Fikriyatçılar ise, mefkûreyi mâverâîlikten kurtardılar. Fakat, şey'niyetsiz, irade ile istenilen şekle konulabilir sun'î bir fikir gibi gördüler. Mefkûrenin mâverâî telâkkisi müsbet ilimlerle uyusmazdı. Sun'î şey'niyetsiz telâkkî edilmesi de onun varlığına nihâyet vermek demekti (*Mefkûre nedir?*, *Küçük Mecmûa* sayı 8; *Mukaleler*: VII; *Ziya Gökalp diyor ki*, s. 15-16). "A. Fouillée, *kuvvat-fikrîler ve kuvvet-hisler* nazariyesini ortaya attığı zaman, bunların ikisinin de mutlaka içtimâî olduğunu anlayamamıştı. İçtimâiyat ilmi, bize bunların yalnız içtimâî olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda *kuvvat-hislerin* -millî, *kuvvat-fikrîlerin* -millî harslar tarafından kabul edilip millîleşmeleri şartıyla- beynelmilel olduğunu da isbat ediyor" (*Türkçülük nedir?* *Yeni Mecmûa*, sayı: 27, 10 kânun II. 1918; *Türkçüyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 277).

Ancak, İstanbul 'da Dârülfünûn hocalığına başladıktan sonra, sosyoloji hakikî mevzûunu Durkheim 'le iktisap etti" (*ilm-i içtimâ dersleri*, 1329 = 1913), şeklinde tavrını belli eden Ziya Gökalp için, önceki safhada veya daha kesin tavrını ortaya koyduğu "Durkheim 'den evvelki içtimâiyatçılara da hakikî içtimâiyatçı nazarıyla bakmam" ("*Muallim*", sayı 9, 1 mayıs 1333 [1917]; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, s. 95) tarzındaki bir hesaplaşma devrine girmeden önceki safhada, meselâ *Türk Yurdu* 'ndaki makalelerinde onun kıymet ve mefkûre kavramlarına karşı yaklaşım tarzının, biraz değişik bir fikir yapısı içinde yer alacağı tabiidir.

Nitekim Ziya Gökalp, "Mefkûreye, hayal, gaye, emel, dilek, diyenler var,, demekte ve şöyle devam etmektedir: Bir millet tarafından mâzide büyük (bir) buhran zamanında hakikaten ya-

şanmış ruhî bir hâlet, zihnî bir mevcudiyettir; ne yaşanmış bir hayal, ne de istikbâlde yaşatacak bir gayedir. Mefkûre, hâlin mürebbisi ve istikbâlin hâli olmakla beraber, mâzinin bir şey'niyetidir. Milletin mâzisinden gelip (onu) istikbâline doğru iten fikrî bir hamlesidir. O halde, *idée* 'den müştak olan *idéal* ' gibi fikr 'den müştak olan mefkûreyi bu yerde kullanmak daha, münâsibtir (*Türk Yurdu*, sayı: 8; *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 69).

Ziya Gökalp 'ın nazarında, "Mefkûreler, millî felâketlerin kalpleri birleştirerek, umûmî bir kalp yaptığı hengâmlarda (sıralarda), bir müttehit kalpten doğar... Bir millet, tehlikede kaldığı vakit, onu fertleri kurtarmaz: bizzat millet kendi kendinin müncisi (kurtarıcısı) olur" (*ayn. esr.*, s. 63. v.d.).

Ziya Gökalp 'a göre, mefkûre, kudretini iki şekilde izhar eder: *i'caz* (prestige), te'yid (sanction) mefkûrenin ruhlara doğrudan doğruya te'cellisidir. Fertler, mefkûreli oldukları dakikalarda ruhları, şedit bir *vecd* (enthousiasme) ile dolar... Mefkûre, bir *i'caz* kuvvetiyle, fertleri içtimâî sair fi'l-menâmlar (uyur-gezerler) hâline koyar, ruhlarına verdiği cezabelerle onları fevk'al-insan hârikalar icrâsına sevk eder. Mefkûrenin te'yid kuvvetine gelinece, bu *i'caz* kuvvetinin neticesidir... *i'caz*, mefkûrenin cemâl sıfatı, te'yid ise, celâl sıfatıdır. Mefkûre, bu iki sıfat yahut kuvvetiyle fertleri aynı maneviyette (maneviyatta) birleştirerek, umûmunu mütecânis bir ruh mahiyetine ifrâğ eder" (*ayn. esr.*, s. 68).

Görülüyor ki, Ziya Gökalp, "*Türk Yurdu* 'ndaki yazılarında [sonradan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* olarak gerçekleşecekler] *idéal* 'den tercüme ettiği *mekûreyi*, "insanların mensub oldukları sosyal grubun varoluşunun ve değerinin farkına vardığı zamanda doğan, cemiyetin kendine âit bilgiyle bir tutmaktadır. Onun ileri sürdüğü böyle bir farkında olma hâli, umûmiyetle ciddi sosyal buhranlar arasında ortaya çıkan tarihî bir vak'a, çok defa anî bir ilhamdır... Bu sınırlı mânâsı için mefkûre, cemiyeti, bütün faaliyetleri içinde harekete geçiren ve idâre eden bir çeşit gizli kuvvettir; gelecekte gerçekleşmiş olması gereken ne bir gaye, ne de gerçekleşmesi imkânsız bir fantezi değil, fakat bir cemiyetin gelişmesinin belirli bir devresindeki psikolojik bir tecrübe mahsûlüdür" (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48 v.d.). Demek oluyor ki, "mâzinin şey'niyetinden kuvvetini alan mefkûre anlayışı, Ziya Gökalp 'ı, Demirtaş takma adı altında *Yeni Hayat* ve *Yeni Kıymetler* makalesi yazarı olarak, "Henüz tanıyamadığımız bir çok kıymetler var. Yeni bir hayat var ki, biz henüz onu yaşamak değil, tasavvur bile etmemişiz.. İnkâr edemezsiniz ki, bu âna kadar insaniyeti ilâ eden (yükselten) yegâne âmil mefkûre (ideal) 'lerdir. Mefkûreler müphem ve meçhul bir takım gayelerdir ki, insanları ancak müphemiyetlerindeki cazibeyle, meçhuliyetlerindeki şihirle

sürüklemişler, terakkiye doğru götürmüşlerdir (Genç Kalemler, nr. 2, 26 temmuz 1327 [1911]; Ziya Gökalp diyor ki...; Yeni Mecmûa, sayı 25-27, kânun 1, 1919; Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, I, s. 264, 268), şeklindeki mâzide yaşanmamış yeni hayat ve yeni kıymetler arayışı içindeki düşüncelerinden ötürü, elbette yanlışlığı sonucuna varacaktı. Nitekim "Türkçülük nedir?" konusunda kendine yönelttiği sorusuna verdiği cevapta, "Hakiki medeniyet ancak yeni hayatın inkişafıyla başlayacak olan Türk medeniyetidir fikri, şöven bir nokta-i nazardır. Fakat, her cereyan başlangıcında, bittahî, müfrit bir şekilde meydana çıkar... Anlaşıldı ki, Yeni hayatçıların ibrâ etmek istedikleri hakiki kıymetler, bütün milletlere şâmil olacak beynelmilel telâkiler değil, belki Türk milletine mahsus millî görüşlerden ibârettir. Aynı zamanda, bu kıymetler milletin ruhunda gizli iştiaqlar sûretinde mevcut olduğu için, yalnız keşfedilmeleri lâzım gelir. Binâenaleyh, onları ibdâ'a çalışmak fikri de doğru değildir" (Yeni Mecmûa, 10 kânun II, 1918, sayı 27; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri; I, 270) der.

Gerçekten Gökalp, Küçük Mecmûa'daki yazılarında, "Yeni Mecmûa" da da kısmen dokunduğu... "kıymetler, cemiyetin vicdanında bir takım mefkûrelerdir ki, haricî tabiatla hiç bir alâkaya mâlik değildir" (Mukâfat ve mücâzat mes'alesine dair bir kaç söz, Yeni Mecmûa, sayı 34, 7 mart 1918; Makaleler: V, s. 109; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri, I, 124) hükmünün anlayışına yeni bir renk katacak mahiyette açıklamalara girişir. "Mefkûre tâ ilk menş'inde bir şe'niyet olarak doğar. Mefkûre dediğimiz şey, bu ma'serî vicdanın şedit ve mütekâsif bir hayat yaşamasıdır. Demek ki, mefkûre, yeni doğduğu zaman canlı bir şe'niyet, hakiki bir hayat hâlinindedir" (mekûre ve şe'niyet, Küçük Mecmûa, sayı 9, 30 temmuz 1338 [1922]; Makaleler: VII, s. 48; Ziya Gökalp Diyor ki..., s. 40) şeklinde hulâsa edilen temanın izahları yer alır. Bundan başka, mefkûre bir şe'niyet olduğu için, her şe'niyet gibi onun da ilmi yapılabilir. Bunun da tabii ilimler gibi, müsbet usûllere tâbi olması lâzım gelir.. Mefkûre ferdi bir şe'niyet olmadığı için, bu ilim psikolojisi olamaz, içtimâî bir şe'niyet olduğu için, bu ilim sosyoloji, yâni cemiyetler ilmidir (Makaleler: VII, s. 48); Ziya Gökalp diyor ki..., s. 43), Gökalp'ta içtimâî felsefesinin temel taşıdır, Durkheim sosyolojisi ve bilhassa "kıymet hükümleri ve şe'niyet hükümleri hakkındaki esaslı fikir teşkil etmektedir. Gerçekten Kıymet hükümleri ve şe'niyet hükümleri adlı makalesi onda merkezî bir rol oynuyordu. Bu sûretle Gökalp, bütün seleflerindeki vâkıa ve ideal ayrılığından kurtuluyordu. Bir nevî içtimâî gerçeklik hükmü olmak itibarıyla, O ideale de bir vâkıa gözüyle bakıyor, ideali seviyor, onun için fedakârlık istiyor; fakat bu, ideali bir şey (nesne) gibi tedkikine mâni olmuyordu. İdealistlerin realiyeti, istihfâfi ve realist-

lerin ideali meohume ve hayal saymasından bu sûretle kurtuluyordu. Millî mefkûre'nin, "ahlâk"ın birer mefkûre olarak sevilmesini istiyor; aynı zamanda onların içtimâî birer vâkıa olarak tedkik edilmesi lâzım geldiğini de unutmuyordu. Zamanına kadar gelen materyalistler ve dinsizler ile idealistler veya dindarlar arasındaki uçurumu doldurur gibi görünmesi bundan ileri gelir (H. Z. Ülken, Ziya Gökalp, s. 27. v.d.).

Gerçekten "şe'niyet hükümleri ile kıymet hükümleri arasındaki bu derin farktan hareket eden Gökalp, mefkûrelerin kıymet hükümleriyle birlikte, bilgiler âleminin ve maddî âlemlerin dışında vücuda getirdiği bir mânevî hayat" gerçekliğini ortaya atmakta ve derunî hayatı da bu hayat gerçekliğini insanın kendi içinde aramasından ve kendi ruhunda yaşamasından ibâret görmektedir. "Maddiyat sâhasında bilmek yapabilmektir" görüşünü tesbit eden Gökalp, "mekûreler ile kıymetler sâhasını da bilmek yapabilmek değildir. Belki yapabilmektir", sonucunu çıkarmakta ve mefkûre ile kültür arasındaki münâsebeti şöyle ortaya koymaktadır: "mekûre, birçok kıymetleri yarattığı gibi, kıymetler de bir çok müesseseleri vücuda getirir. Buna binâen, millî harsın hâlikı mefkûredir diyebiliriz. Mefkûreye 'yaratıcı mefkûre' adı verilmesi bundandır. Filhakika bir milletin mefkûresi inkişaf etmeden, o milletin istikbâlde ne gibi kıymet hükümlerine mâlik olacağı mâlûm değildir. Bir kere yeni mefkûre inkişaf edince, derhal o milletin ne olacağı anlaşılır. Filhakika yeni mefkûre zuhûr eder etmez, eski kıymet hükümleri zâil olmağa, bunların yerine yeni kıymet hükümleri meydana çıkmağa başlar. Bu kıymet hükümlerinden de ahlâkî, hukûkî, siyâsî, bedîî, iktisâdî, lisanî ilh. mâhiyetinde, birçok yeni müesseseler, yeni kaideler doğar. İşte, bu saydığımız hâdiselerin mecmûasına millî hars namı verilir. Demek ki, milletin hem istikbâlini haber veren, hem de istikbâlde millî harsını yaratan mefkûredir" (Mânevî hayat ve derunî hayat, Küçük Mecmûa, sayı 10, 30 temmuz 1338 [1922], s. 4; Ziya Gökalp diyor ki..., s. 46).

Gökalp, mefkûrenin neveleri ve derecelerine de ayrı bir yer vermektedir. Onun kanâatınca, "Cemiyetin müteaddit mefkûrelere mâlik olmasının üç sebebi vardır: Birincisi, cemiyetin müteaddit zümreler hâlinde tecellî etmesidir. Cemiyet harsî bir zümre olarak nazara alınırsa, millet adını alır. Siyâsî bir zümre itibâr olunur ise, devlet adıyla anılır. Ahlâkî bir zümre mahiyetinde görülüyorsa, vatan diye adlanır. Hukûkî nokta-i nazardan bakılırsa, halk tesmiye olunur.. İkincisi, cemiyetin müteaddit câmialara mensup olmasıdır. Cemiyetten daha büyük olup, onu içine alan zümrelere câmîâ adı verilir: kavim, ümmet, medeniyet zümresi gibi... Üçüncüsü, cemiyetin müteaddit tâlî zümreleri muhtevî bulunmasıdır. Cemiyetten daha küçük olup, onun içinde

bulunan zümrelere tâlî zümre denilir: sınıf, meslek zümreleri gibi... Vatan mefkûresi, diğer mefkûrelere esastır... Mefkûre bir değil, müteaddittir, her mefkûrenin ayrı bir kaymeti, başka bir hizmeti vardır... Şu kadar var ki, bu mefkûrelerin hepsi kaymetli olmakla berâber, aralarında kıymet itibarıyla derecât vardır. Hiç bir zaman mâdûn (alt) bir mefkûreyi mâfevk (üst) bir mefkûreye takdim etmemelidir" (Mefkûrenin neveleri ve derecâtı, Küçük Mecmûa, sayı 11, ağustos 1338 [1922], s. 1 v.d.; Makaleler: VII, s. 59 v.d.; Ziya Gökalp diyor ki..., s. 49 v.d.).

Mânevî ilimleri içtimâî ilimlerle denkleştiren Gökalp, "içtimâiyâtın canlı bir sergisi olan tarihte mefkûreden doğmuş hârikalara sayısız misâller vardır" dedikten sonra, mefkûre sayesinde elde edilmiş başarılarından örnekler verir ve ayrıca "mekûrenin.. içtimâî hârikalarından başka, ferdi hârikaları" üzerinde durur ve şöyle der: "Ruh düşkünlüğünü izâle edecek, ruhun müdür (idâre edici) kuvvetinin seviyesini yükseltecek en kuvvetli münebbih mefkûredir" (Mefkûrenin hârikaları, Küçük Mecmûa, sayı 12-21, ağustos 1922; Makaleler: VII, s. 62 v.d.).

Mahiyeti hedeften, maksattan başka birşey olan mefkûre, "yaratıcı bir huz, yaratıcı bir hamledir. Hedef, düşünülmüş bir gaye, yaratılmış bir maksattır. Bu gayeyi düşünen, bu maksadı yaratan da cemiyet değil, ferttir.. Mefkûre mâserî, hedef ferdidir. Mefkûre müstesnâ anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen hayat tarzıdır. Bu müstesnâ anlar, cemiyetin büyük bir buhran geçirdiği dakikalardır... İnsanların bu galeyanlı anlarda yaşadıkları bu tatlı saâdet hayatına mefkûre adı veriliyor. Demek ki, Mefkûre buhran zamanlarında şiddetli bir halde yaşanan çok şiddetli bir mâserî hayatıdır.. O halde mefkûre, cemiyetin kendisidir. Zirâ cemiyet, kendisini terkip eden fertlerden değil, bu fertlerdeki müşterek duygular, iradeler ve düşüncülerden yâni müşterek vicdanı ibârettir. Bu gözlerle görünmeyen mânevî vücûdu, eski zaman adamları "peri", "melek", "Tanrı" timsalleriyle tasavvur ederlerdi (Hedefler ve mefkûreler, A. N. Göksel, Ziya Gökalp ve Çınaraltı, 1939; Çınaraltı konuşmaları Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği yayınları: 14; Makaleler: IX, s. 168-171).

Gökalp, ölümünden bir ay önce kızının defterine yazdığı "Mefkûre"yi, manzum olarak 11'li hece vezni kalıbında bir peri kızdır ki görünmez göze, onunla yaşarım dâim öz öze... (bk. F. A. Tansel, Ziya Gökalp külliyyatı-1: Şiirler ve Halk Masalları, Ankara, 1952, s. 336, 373 diye başlayan şiirinde dile getirmiştir. Böylece o "mekûre" şiirinde mütefekkir Ziya Gökalp'ın "mekûre" anlayışını şâir olarak daha veziz şekilde hulâsa etmektedir.

Şâirin bu şiirine bakarak, Gökalp'ın fikir sistemi ile şahsî psikolojisi arasında, C. G. Jung modelinde, kollektif bir şuur-dışının arşetipik örnekler (arche-

tipal patterns)'iyle ilgili bir münâsebet kurmak da söz konusu edilmektedir (bk. M. Kaplan, Ziya Gökalp ve saadet perisi, Ziya Gökalp ve yeniden doğma temî, Ziya Gökalp ve Yahya Kemal'e göre Malazgirt savaşının mânâ ve ehemmiyeti; Kızılalma, Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar, İstanbul, 1976, s. 490-558).

Ziya Gökalp, biri uzak, diğeri yakın iki mefkûreden bahseder. Onun deyişiyle, "Uzak mefkûre, ruhlardaki vecdî namütenâhî (sonsuz) bir dereceye yükseltmek için, istihdaf edilen çok cazibeli bir hayâldir" (Türkçülüğün Esasları, s. 23); Turan ve Kızılalma (aş. bk.) mefkûreleri gibi. Onun, "yakın mefkûre" olarak vasıflandırdığı şey ise, "Oğuz ittihadı" yahut "Türkmen ittihadı" dır ki, "Oğuzların yalnız harsca birleşmesidir" (ayn. esr., s. 20). Böylece o, yakın mefkûre olarak Türkler arasında kültür birliğinin sağlanmasını hedef tutmaktadır.

Türkçülük mefkûresini, "1) Türkiyecilik; 2) Oğuzculuk yahut Türkmencilik; 3) Turancılık" gibi büyüklük noktasından üç dereceye ayıran Ziya Gökalp, "Bugün şe'niyet sâhasında yalnız Türkiyecilik vardır. Fakat, ruhların büyük bir iştiaqla aradığı Kızılalma, şe'niyet sâhasında değil, hayâl sâhasındadır.. Turan, hütün Türklerin mâzide ve belki de istikbâlde bir şe'niyet olan büyük vatanıdır" (ayn. esr., s. 23. v.d.) der.

Gökalp'ın nazârında, "Mefkûre, dokunduğunu şe'niyete kalbeden bir peridir. Yaratılmış ve kemikleşmiş olan içtimâî müesseselere karşı, daimâ yaratıcı bir şe'niyet hâlinde kalan mefkûre, herhangi bir fikre, hayâle, timsale temas ederse, ona da mefkûrevî bir mahiyet verir. Kıymet hükümleri şe'nîliklerini mefkûreden alırlar" (Makaleler: IX, 161).

Ziya Gökalp'ın mefkûre anlayışıyla sosyolojinin belirli bir kesimini aydınlattığı muhakkaktır. Bir kere mefkûrenin fert kaynaklı, psikolojik bir vâkıa olmayıp, içtimâî bir vâkıa olduğu hakkındaki görüşü, husûsiyle cemiyetin bu sırlı kuvvetin te'siri altında birçok denemelerden sonra onun isteği istikameinde kımıldanması, mânidar örnekler bütünlüğü ile te'yidi zımmında hareketlerde bulunması, gerçekten düşündürücüdür (bk. İ. H. Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s. 129).

Demek oluyor ki, mefkûre içtimâî kadro içinde gerçeklik kazandığına göre, "cemiyetlerin içinde yaşayan ve el'ân yaşamakta olan tasavvurlarından hiç birisi asılsız, esassız değildir. Yalnız bunlar sırrî (mistik) ve timsâli (sembolik) şekillerde tecellî ettikleri için haricî şekilleri ve an'anevî münâsebetleri itibarıyla gayr-ı makul (akıl-dışı), gayr-i şe'nî (gerçek-dışı) görünebilir" (Ahlâk buhranı, Yeni Mecmûa, I, sayı 7, s. 124). Bu bakımdan, mefkûrenin mahiyeti kavranmak isteniyorsa, Onun konusunu teşkil eden değerler, tıpkı objektif bünyeler gibi incelenmek sûretiyle, gerekli açıklığa ulaşabilir. Esâsen Gök-

alp'a göre, "kıymet, eşyanın maddî tabiatında mevcut olmadığı halde, bir cemiyet tarafından onlara verilen ehemmiyettedir" (*Kıymet hükümleri, İslâm Mecmûası*, sayı 17, 4 kânun I. 1330 [1914]; *Maqâleler*: VIII [Haz. F. R. Tuncer], 1981. s. 34). "Biraz dikkat edersek, görürüz ki, kıymetler, mevzuların zatî mahiyetinden (kendi özünden) sâdır olmuş cüvvanî (immanent) mündemiç keyfiyetler değildir. Kıymetler kendi mevzuları üzerine dışarıdan konulmuş (superposé) ve sonradan ilâve olunmuş (surajouté) bir takım vasıflardır.

Fakat, Gökalp'a göre, "... İctimâî (social) vicdan, mâ'şerî vicdan demek değildir. İctimâî vicdan bir küldür ki, mâ'şerî vicdandan başka, mesleki, zümrevî ve ferdî şahsiyetin ikisi de içtimâî şahsiyetin birer nev'inden ibarettir" (*Şahsiyetin muhtelif şekilleri, Yeni Mecmûa*, 16 ağustos 1917, I, sayı 6; *Türkiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 207). "Millî vicdan da, içtimâî vicdanın, millî hayat husûsiyetlerini ihtivâ eden bir mertebesidir" (N. Akder, *Ziya Gökalp'ın âlim ve idealist şahsiyeti, DTCFD*, şubat, 1945, III, sayı 2). Demek oluyor ki, Gökalp'ta "mefkûre, millî vicdan üzerinde yükselmektedir" (N. Nirun, *Sistematiik sosyoloji açısından Ziya Gökalp*, 19, 1981, s. 135).

Esâsen, Gökalp'ın görüşünce, "...Fertlerin içtimâî bir hayat yaşaması, onlarda müşterek bir vicdan husûle getirir. Müstereken olan bir vicdan, fertlerin ruhunda mutlaka mukaddes bir vecd, bir mefkûre sûretinde tecelli eder" (*Tâife ve zümre, Yeni Mecmûa*, I, sayı 4). Gökalp, mefkûrenin mânasını *Türkçülüğün Esasları* (s. 68)'nda derece derece genişletmiştir.

Gökalp, "Kendi içtimâî felsefesinde Durkheim'in mâ'şerî vicdan telâkkisine büyük bir mevkî verir. Fakat bu mefhum, Gökalp'ta "millî vicdan *te-lâkkisi* ve çok ileri bir harekete dönüşür. Bundan dolayı, sırf ilmi bakımdan tamamen Durkheim'ci gibi görünen Türk mütefekkirini, cemiyette oynadığı rol bakımından ondan ileri görmek lâzımdır" (H. Z. Ülken *ayn. esr.*, s. 28 v.d.). Aslında Gökalp, Durkheim'in yorumcusu olarak, ilgili kavramları, hep "millî" istikâmetinde kullanmış, böylece "en nâfiz nazarlı bir içtimâiyatçı" diye tanıdığı (*Türkleşmek İslâmlaşmak, Müasırlaşmak*, s. 35) Durkheim'i sonradan kültür antropologlarının ele alacağı konulara ehemmiyet vermek sûretiyle ve dolayısıyla kültür ve medeniyet ayrımıyla tamamlamıştır. O, bu konularda Tönnies ve Alfred Weber gibi Alman sosyologlarına ve hattâ V. G. Summer'in *Folkways* (töreler) adlı eserinde ifâdesini bulan fikirlerle yakın bulunmaktadır ki, Gökalp üzerinde bu sosyologların hiçbirinin doğrudan te'siri söz konusu değildir (bk. N. Berkes, *Translator's introduction, Turkish nationalism and Western civilization*, s. 22).

Ziya Gökalp'ın görüşünce, Durkheim, "Bütün içtimâî hâdiseleri bir tek asla ırcı ediyor: Bu yegâne

asıl mâ'şerî tere'iler'dir... Bir zümre, fertlerinin müşterek vicdanında şuurlu bir sûrette idrâk olunmadıkça, içtimâî bir zümre mahiyetini hâiz olamaz. Bunun gibi aslen Türkçe'ye mensup bulunan bir kelime, Türk halkının lisânı ve vicdanında artık yaşamıyorsa, Türkçe bir kelime olmak meziyetini de, içtimâî bir hâdiseler olmak kıymetini de kaybetmiş demektir. Bunun gibi, esâsen Türk töresine dahil bulunan bir âdet de, Türk halkının ahlâkî vicdanında artık bilinmiyor ve duyulmuyorsa, o da gerek içtimâî bir hâdiseler olmak, gerek Türk ahlâkında bir unsur bulunmak mahiyetlerini kaybetmiş demektir. Bu ifâdelerden anlaşılıyor ki, içtimâî hâdiseler, mutlaka mensup bulundukları zümrenin mâ'şerî vicdanında şuurlu idrâklar hâlinde bulunmalıdırlar. İşte mâ'şerî vicdandaki bu şuurlu idrâklere mâ'şerî tere'iler adı verilir... Mâ'şerî tere'iler, her cemiyetin bütün fertleri arasında müşterek bulunan, daha doğrusu mâ'şerî vicdanında meş'ur ve müdrük bulunan suver-i zihniye (zihni suretler)'den ibarettir. [Bunlar] içtimâî hayatta büyük bir âmil olur" (*Türkçülüğün esasları*, s. 67 v.d.).

Gerçekten, Gökalp'ın kendisinin de hangi kânâatte olduğunu ifâde ettiği beyanının mutlaklığı içindeki "Durkheim içtimâiyatı, içtimâî vicdanın ferdi ruhlardan müteşekkil, fakat onlardan ayrı müstakil bir şe'niyet olduğu esâsına müstenittir" (*Millî terbiye*: VII, *Muallim*, 1 mayıs 1333 [1917], I, sayı 9; *Maqâleler*: V, 95; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 99), hükmünü böyle değerlendirmek mümkündür. Zâten Gökalp, bir münakaşa zemini içinde mes'eleyle yaklaşır tarzı olarak, düşünce-sini açık ve seçik şekliyle şöyle açıklamaktadır. "İçtimâiyatçılara göre, içtimâî vicdan, ferdi şuurlu gibi doğrudan doğruya idrâk olunur bir tere'iler manzumesi'dir. Tere'iler manzumesi de, ferdi tere'iler gibi şuurlu ve şuursuz olabilir. İctimâî tere'ilerin şuursuz hali, hissiyat-ı âmme (opinion) dediğimiz hâlettir ki, içtimâî tere'iler, esâsen bu nev'i hâdiselerin mecmûudur. İctimâî tere'iler, şuurlaşınca hâdiselerin mecmûudur. İctimâî tere'iler, şuurlaşınca iki şekilde tecelli eder: birincisi cemiyetteki müesseseler, ikincisi fertlerdeki samimî istiyaklar (les aspirations).. Bir cemiyetteki müesseseler, o cemiyetin fertleri üzerinde bir i'caz (prés-tige) te'sirine mâliktir. Tamamıyla içtimâileşmiş olan fertler, müesseselerin hâiz olduğu icbar kuvvetini hissetmeden onlara mutabaat ederler (tâbi olurlar). Fakat tamamıyla içtimâileşmeyen fertler, müesseselerin i'caz kuvvetine karşı gayr-i hassas olduklarından, onlara ancak hâiz oldukları icbar kuvvetinden dolayı ittibâ ederler (uyarlar), Demek ki, tamamıyla içtimâileşen fertler, içtimâî duyguları hadsi bir sûrette (sezgiye dayanarak), doğrudan doğruya olarak duyarlar; yalnız içtimâileşmeyen fertlerdir ki, bu duygulara aklî ve hesabî tarikle (yolla) mutabaat lüzûmunu idrâk ederler (*Millî*

terbiye, VI, *Muallim*, 1 mart, 1333 [1917], I, sayı 8; *Terbiyenin Sosyal ve kültürel temelleri*, I, 80 v.d.).

Gökalp, yerine göre Durkheim'i hakikati görmekte geç kaldığı için tenkit ettiği gibi, maksadına uygun düşünce, onun yorumcusu durumuna da girer. Nitekim, "Durkheim içtimâî vicdanın tedkikine örf'ü aramakla başlamıyor" diyen Gökalp içtimâî vicdan ile örf arasındaki ayniyeti, daha da ileri götürerek, Fransız ve Almanların kültürü birbirinden farklı olarak anladıklarını (*Millî terbiye*: I, *Muallim*, sayı I, 15 temmuz 1332 [1916]; *Maqâleler*: V, s. 37; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 35) söyleyen Gökalp "Türkçülerin hars dedikleri şey, ne Fransızların Culture'ü ne de Almanların Kultur'udur" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 101) diyerek "örfün miyârinin vecd (enthousiasme)" olduğunu ve böylece örfün millîliğini belirterek aynı zamanda, örfü, "içtimâî tesânüdü takviye eden kaidelerdir" diye tarif eder, "örfe dahil olan, yâni cemiyete vecd veren kaidelerin mecmûuna hars" (*Türkçülük nedir? III, Yeni Mecmûa*, 24 kânun II. 1918, sayı 29; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 285) veya "millî hars, herkesin râzı olduğu bu tabii örflerin mecmûundan ibarettir" (*Hars ve Medeniyet, Yeni Mecmûa*, 5 eylül 1918, sayı 60; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 304) gibi, tahdidi mânâda da olsa, örf ile hars arasında bir ayniyet kurmaktadır.

Gökalp'ın içtimâî vicdan ile aynileştirdiği ve harsın esas unsuru olarak ele aldığı; ayrıca sosyolojik bir mânâ vererek islâmî terminolojide "nasca makbul ve merdûd kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi" olarak yorumladığı örf üzerinde yazdıkları konu bakımından husûsî bir ehemmiyet arzeder (bk. *An'ane ve kaide, Türk Yurdu*, II, nr. 15 [30], 2 mayıs 1329 [1913]; *Fıkıh ve içtimâiyat, İslâm Mecmûası*, sayı 2, 13 şubat 1329 [1913]; *İctimâî usûl-ı fıkıh*, sayı 3, 27 şubat 1329 [1913]; *Hüsn ü Kubh*, sayı 8, 8 mayıs 1330 [1914]; *Örf nedir?* sayı 10, 5 haziran 1330 [1914]; *Maqâleler*: VIII, s. 5, 16 v.d.; *Türkleşmek İslâmlaşmak, Müasırlaşmak*, 1918). Çünkü Gökalp'a göre, "örf, bir cemiyet tarafından umûmiyetle benimsenmiş, içtimâî vicdana mal olmuş, bir davranış şeklidir. Bu karakteri ile örf, bâzan içtimâî tasvibi sağhyamamış âdetlerden veya sun'î olarak konmuş kaidelerden ayrılır. Gökalp, bu sûretle, kültüre âit mâ'şerî tasavvurları örf kavramı ile ifâde etmektedir" (H. İnalcık, *Sosyal değişme, Gökalp ve Toynbee, Türk kültürü*, mayıs 1965, III, 426).

Demek oluyor ki, mâ'şerî (kollektif) tasavvurların en açık ve seçik örneklerini, Gökalp'ın çok husûsî mânâda kullandığı hars kavramı içinde görmek mümkündür. Yalnız bilinmelidir ki, hars tamamıyla mânevî bir unsur olarak, bir cemiyeti ötekenden ayırmaya yarayacak tek miyardır (bk. M.S. Berkin, *ayn. esr.*, s. 15).

Bununla beraber, Gökalp'ın bir terim mahiyetinde

yer verip kullandığı hars kavramının da geliş güzel kültür tâbiriyle değiştirilmesinin uygun olamayacağı hesaba katılmamalıdır. Bu bakımdan, Gökalp'ın kullandığı kavramların, nüanslarını kaybetmemek ölçüsünde, birbirine ırcâ söz konusu olsa bile, yine de, gerekli ihtiyatı elden bırakmamak uygun olur.

2) *Hars ve Medeniyet*: Gökalp, yazılarında, hemen hemen 1914'e kadar hars tâbirine yer vermemektedir. *Türk Yurdu*'nda yer alan *Türk milleti ve Turan* başlıklı yazısında (yıl 3, VI, sayı 62, 1330 [1914]), Şimâl Türkleri, Rus harsı ile perverde (beslenmiş) oldukları halde, Osmanlı Türkleri Fransız yahut Alman harslarından feyz alıyorlardı. Bu sûretle Türklük hars ve medeniyet itibarıyla de iki mütebâit (uzak) parçaya ayrılıyor, demektir" (s. 2054) ve "Türkçülüğün gayesi bir Türk harsı yaratmaktır. Bu hars, tabii şark, şimâl ve cenûp Türkleri için müşterek olacaktır. O halde garp Türklerinin Fransız harsına, şimâl Türklerinin Rus harsına mukallit olmalarından çıkacak mahzur zâil olur" (s. 2057) gibi ifâdelerle medeniyetten ayrı olarak harsın silik de olsa bir tarifi yapılmaktadır. Ancak, *Bir kavmin tetkikinde takip olunacak usul* (aş. bk.) adlı 1915'te yayımladığı bir metodoloji denemesine gelinceye kadar, Gökalp, açık ve seçik olarak hars ve medeniyet ayrışına gitmeden de, ikili tarzda bir medeniyet anlayışını aksettirmişti. Şöyle ki; "Millî ırfanlar sayesinde Osmanlı'nın millî medeniyeti, Avrupa medeniyetine gıptalar ilham edecektir... Avrupa medeniyetleri çürük, hasta, müteaffin (bozulup kokuşmuş) esaslar üzerine istinad etmiştir. Bu medeniyetler inkırâza (yıkılmağa), izmihlâle (çökmeğe) mahkûmdur. Hakiki medeniyet, ancak *Yeni Hayat*'ın inkişafıyla başlayacak Türk medeniyetidir" (sonradan *Yeni Mecmûa*, sayı 25, 27 kânun I. 1917'de tekrar yayımlanacak olan *Genç Kalemler*, 26 temmuz 1327 [1911]'deki *Yeni hayat ve yeni kıymetler*, [*Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 269]) gibi bir ifâde ile her kavmin iki medeniyeti vardır: resmî medeniyeti, halk medeniyeti, o halde kavimlerin medeniyetlerinden bir ilim olan içtimâiyatın, halk medeniyetini tetkik eden bir şubesi olmak gerek, işte kaideleri yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağıza geçmek sûretiyle, bir soyda uza-yıp giden bu mânevî medeniyeti mütâlaa eden ilme *halkiyât* (folklor) adı verilir. Başka kavimlerin resmî medeniyetiyle halk medeniyeti o kadar açık bir sûrette ayırd edilmez. Türklerde ise, bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar... Türklerden herhangi bir kısım *tat* (kendinden gayri) milletleri taklit ederek, Türklükten uzaklaşırsa, onları da *sart* tâbiriyle kendinden ayırırdı. Türk'ün kendisine mahsus bir medeniyeti vardı ki, onu *uygurluk* (N. Berkes, "*Uygurluk*" diyor; bk. Ziya Gökalp, *Turkish nationalism and western civilization*, London, 1959, s. 89) adıyla başka medeniyetlerden ayırd ederdi. Uygurluğun an'anelerine *töre*, nizamlarına *tüzük*, fıkına *yasa* adları

verilmişti "(Halk medeniyeti: Başlangıç, Halka Doğru, sayı 14, 10 temmuz 1329 [1913]; Hars ve medeniyet [Haz. Ş. Beysanoğlu], 1972, s. 108; Makaleler: VIII, s. 5). Ayrıca biraz daha açık olarak, "Cemiyeti vücûda getiren, aynı enmüzeç [tip] 'e mensup âletler, ihtirâflar [teknikler], ilimlerdir. Bu âmil-lerden mürekkep olan cemiyet medeniyetine umrân denilir. Cemâat vücûdunu teşkil eden âmillere ise, bilhassa dinî, ahlâkî, siyâsî, bedîî [estetik] ve lisânî hâdiselerdir. Bunlardan terekkep eden cemâat medeniyetine irfân [culture] denilir" (ilm-i içtimâî dersleri, 1329 [1913], s. 42) şeklindeki ifâdeler, Gökalp tarafından 1915'ten önce de millî irfan millî medeniyet ile Türk medeniyeti (1911); an'anevî medeniyeti mütâlâa eden halkiyât (1933) ile uygurluk (1913) ve cemiyet medeniyeti umran (1913) karşısında "cemâat medeniyeti irfân [culture] (1913) gibi, ayrı tâbirlerin kullanılması ve husûsiyle "an'anevî medeniyet" (1913)'ten bahsedilmesi, muhtevâ itibâriyle, değişik değerleri kuşatan medeniyetin içinde ve özünde mevcut bir farklılaşmayı tazammun eden bir mânaya işaret mâhiyetinde tesbitleri ortaya koymaktadır. Hattâ Türk Yurdu'nda yer alan Cemaat ve cemiyet (30 mayıs 1329 [1913], III. sayı 17) adlı yazının ileri de, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Müâsırlaşmak (1918)'da "hars zümresi, medeniyet zümresi" terbinde bir muhtevâ kazanması da göstermektedir ki, Gökalp, hars ve medeniyet ayrımını, 1914/1915'lerden önce de sezmiş bulunmaktadır.

Gökalp, aynı zamanda 1914'ta yayımladığı Kızılelma adlı şiir kitabında "Türk medeniyeti taklitsiz, safî" (Haz. F. A. Tansel, Ziya Gökalp külliyyatı I: şiirler ve halk masalları, s. 13); Bilir bir gün millî irfan doğacak" (ayn. esr., s. 3-15), "dedi: Türk irfanı, serbest bir toprak" (ayn. esr., s. 17); "kimi irfanını "Kimi cehdini" ayn. esr., s. 18) ile (koşmalarından olan) "ilâhî" [1913]'de "Yüce Tanrı! Bize doğru irfan ver, Medeniyet eksik: Tamam edelim" (ayn. esr., s. 62) ve Osman Gazi kurulayda [1914] "Millî bir irfana doğru gidecek" (ayn. esr., s. 72) ve ayrıca (destanlarından olan) "Altun destan" [1911-1912]'da "Anlasın Türk, millî irfan nerede" (ayn. esr., s. 87) tertibindeki mısra ve beyitlerinde hep irfan ve medeniyet kavramlarına yer verdiği halde, hars tâbirini hiç kullanmamıştır; ancak 1918'de yayımladığı "Yeni hayat" adlı şiir kitabında hars ve medeniyet kavramlarını bir arada kullanmıştır.

Nitekim Gökalp'ın, yeni hayat ve yeni kıymetler yazısının ek olarak girdiği yerde, "Genç kalemler"le başlayıp, Yeni Mecmûa'da hâlâ devam eden cereyan bilhassa felsefî ve içtimâî bir harekettir. Bu hareketin esâsı, millî hars'ı aramaktır" (Türkçülük nedir? Yeni Mecmûa, 27 kânun I. 1917, sayı 25; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri: I, 258) yönünde, Türkçülük hareketinin esâsının millî harsı aramak

olduğunun açık ve seçik beyânıyla önceki medeniyet tesbitinin, hars ile yer değiştirmesi şeklinde tavır takınması, onun, yalnız harsa ne derece ehemmiyet verdiğinin işareti olmakla kalmamakta, aynı zamanda içtimâî hayatın medeniyet ve hars gibi, birbirinden farklı, belli-başlı temelli iki görüşü arasındaki sınırları belli etmekte, bâzı ipuçlarını ortaya koymaktadır.

Her ne kadar Gökalp, sonradan Kızılelma'ya aldığı, hem Genç Kalemler (III., nu. 14 kânun II., 1327/XII, 1912), hem de Türk Yurdu Mecmûası'nda (24. sayıya ilâve, Altun Armağan, 18. XI. 1912) yayımladığı Altun Destan'da, "ülkeleri yabancı bir devlet tarafından zaptolunduktan sonra yurtlarında kalmakla beraber, Türk an'anesini kaybeden ve başka milletlerin âdetlerini taklit eden soysuz, bozuk Türkler Sart denilir... Türkçülüğü kaybedenler, Türk idâresinde yaşasalar bile Sartturlar... Uygur, Türklerin millî medeniyetine uyanlar mânâsındadır" (Haz. F. A. Tansel, ayn. esr., s. 343 v.d.; 1977 basısında s. 333 v.d.; Makaleler: II, 55 v.d.) şeklinde yaptığı açıklamalarında, millî medeniyet açıkça olmasa bile, bu kavramla medeniyetin çok husûsî bir mânâsına temas etmiş olmaktadır. Bununla beraber, 1915'ten önceki yıllarda da henüz mübhem de olsa, hars kavramına yer vermiş bulunması herhalde mânîdâr tesbitler olsa gerektir.

Gökalp'ın ilk defa hars ve medeniyet ayrışını biraz silik de olsa, Türk Yurdu'ndaki, Türk Milleti ve Turan başlıklı (20 mart 1330 [1914]) yazıda ve sonradan da millî sosyoloji tetkiklerine başladığı sırada (Bir kavmin tetkikinde tâkip olunacak usûl, MTM, I, sayı 2, mayıs-haziran, 1331 [1915]; Makaleler: III, Ankara, 1977) adı ile 1915'te yayımladığı bir metodoloji denemesinde daha açık bir şekilde görülmektedir. Gökalp, yaptığı sınıflamaları L'Année sociologique'in XI. ve XII. ciltlerine dayandırdığını ve metoda âit kaidelerde Durkheim'dan mülhem olduğunu söylemekle beraber, burada Durkheim'da ayrımı yapılmayan kavramlara ilk defa açıklık getirdiği muhakkaktır. Bu kavramlar hars ve medeniyet kavramlarıdır. Ziya Gökalp bu denemesinde, ilk defa müstakil bir medeniyet, yâni hars anlayışına yer vermektedir. "Bir kavim beynelmül medeniyetin müesseselerine kendi lisan ve vücûdunun rengini vererek, onları kendi ruhuna uydurmağa başladığı dakikada müstakil ve millî bir medeniyete, yâni harsa malik olmaya başlar. Bir kavmin bütün mânâsıyla tam bir millet olması, ancak bu yolda müstakil bir harsa sâhip olmasıyla kaimdir. Millî harsın başladığı günden itibaren muhtelif 'l-menşe' [ayrı kökten] olan beynemül müesseseler arasında samimî bir ahenk teessüs ederek onları canlı bir uzviyetin mütesânit uzuvları hâline koymaya başlar. Hars birbirine merbut manzûme [système] 'lerden, her manzûme de birbirine merbut müesseselerden mürekkeptir. Harsı teşkil eden manzûmeler şunlardır:

Manzûme-i diniye, manzûme-i ahlâkiye, manzûme-i hukukîye, manzûme-i bedîye, manzûme-i lisânîye, manzûme-i iktisadiye, manzûme-i fenniye. Harsı teşkil eden bu manzûmeler arasında samimî ahenkler bulunduğu gibi, her manzûmeyi teşkil eden müesseseler arasında da samimî bir ahenk mevcuttur. Müesseseler arasındaki bu ahenk, müesseselerin istinad ettiği dinî, ahlâkî, hukukî ilh. örflerden, yâni efkâr-ı âmmeye (yk. bk.) 'lerden neş'et eder. Bir millete âit muhtelif efkâr-ı âmmelerin ahenkdâr olması da hepsinin aynı bünye-i içtimâiden tevellüt etmesinin neticesidir. Kavimlerin içtimâî hayatları, içtimâî bünyelerine tâbi olarak tahavvül ve tekâmül eder. Kavimlerin tasnifinde içtimâî bünyenin miyâr tutulması bu esâsa müstenittir (göst. yer., 13 v.d.). Aslında Ziya Gökalp'ın bu makalesi, umûmî sosyolojiye taallük etmekle beraber, yukarıda da işaret edildiği üzere, millî sosyoloji tedâklîri hakkında da onun düşüncesinin sistemli karakterinin örneklerini ve ifâdesini ortaya koymaktadır. Şüphesiz, bu makalede tâkip edilen hedef, cemiyet tiplerini tâyin etmektir. Bu nokta Gökalp için, ancak bir vâsıttır. Esâsen bu makalede ortaya konan mühim husus, XX. asrın Türk cemiyetinin hangi tipe, hangi nev'e âit olduğu sorusuna cevap vermekte yatmaktadır. Gökalp'ın bütün görüşleri gibi burada örfle ilgisi bulunan millî kültüre taallûku olanlar da, sonunda millî tip mes'alesine münecer olurlar (bk. A. Z. F. Fındıkoğlu, Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie: essai sur L'influence de la sociologie Française en Turquie, s. 192).

İşte, bu millî tipe âit zarf ve mazruf mes'alesi, Gökalp'ı derinden meşgul etmektedir. Onun bilâhire dile getireceği sekiz türlü içtimâî hayatın yahut sistemlerin özü ve kalıbı arasındaki iştirak ve benzerlik noktaları, onu cemiyetlerin iç gelişmesinden, kültürün, çeşitli kültürlerin karışmasından da, medeniyetin meydana geleceği (harsla medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mecmûa, III, sayı 61, 12 eylül 1918; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri, I, 307) hakkındaki bir anlayışa götürmüş bulunmaktadır. Şöyle ki: "Bir milletin harsı yalnız kendisine mahsustur, Çünkü harsın esâsı, dinî, ahlâkî bedîî heyecanlardır, bu heyecanlar da milletin en samimî ve en derûnî duygularıdır; bu derûnî duygular, milletin kendi şahsiyetinin samimî ifâdeleri olduğu gibi, bunlara inzimam eden (eklenen) husûsî lisanı da milletin tarihî ve içtimâî hayatının bir aynasıdır. Milletin hâiz bulunduğu medeniyet ise, kendisine mahsus değildir. Çünkü, medeniyet, müsbit ilimlerden, fenniye (technique) 'lerden ve usûllerden mürekkeptir ve bunlar da bir milletin diğerine kabil-i nakildir. Meselâ Almanya'nın harsı kendisine mahsustur; medeniyeti ise, bütün Avrupa milletleri arasında müsterektiler (Âile ahlâkî: asrî âile ve millî âile, Yeni Mecmûa, I, sayı 20, 22 teşrin II. 1917, s. 321).

Gökalp, metodolojisinde, Durkheim'a sâdik ol-

makla beraber, "Durkheim sosyolojisinde medeniyet ve kültür ayrışına rastlanmaz. Bu ayrış daha çok Alman düşüncesinin malıdır.

Durkheim'ın eserlerinde kültür ve medeniyet arasında bir ayırım cihetine gidilmediğine göre, bu farkı, Gökalp nereden çıkarıyordu? Gökalp'ın okuduğu kitaplar arasında, denildiğine göre, böyle bir ayırım gözetilen F. A. Wolf ve daha çok Léon Bourgué ile Novikov'un eserlerinden mülhem olduğu iddia edilmiştir: Çünkü o, Léon Bourgué'nin kitabındaki şu cümleyi etrafındakilere tekrar edip dururdu: "Bir millet varlığı, elbette onun içinde bulunan insanların ortak tarzda yeme şekillerinden, içmelerinden, nefes almalarından istidlâl edilemez. Bir millet ancak kendi için düşündüğü, yolunu kendine âit bildiği, kendine mahsus fikirleri olduğu ve tam istiklâline kavuştuğu anda vardır...

Millet, düşüncesi ve ahlâk itibâriyle ortak bir yaşayışa sâhip olan uzuvlara denir: tam olan her milletin bir dinî, bir dünya görüşü, san'at, edebiyat ve ilim yolunda ortaklaşa bir gidişi vardır" (M. E. Erişirgil, Türkçülük devri, milliyetçilik devri, insanlık devri, Ankara, 1958, s. 142).

Aslında Gökalp'ın kültür ve medeniyet konusunda takındığı tavrı, kaynaklara ve tek faktöre dayandırmak doğru değildir. Gökalp, bu konuda yalnız Fransız sosyologundan değil her iki kavramı tek bir ad altında medeniyet olarak vasıflandıran Gustave Le Bon'dan da açıkça ayrılmaktadır (bk. Heyd, ayn. esr., s. 66).

Durkheim'da "medeniyet kaynağı ve koruyucusu" olan cemiyetin iç gelişmesinden doğan kültürü (Harsla medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mecmûa, sayı 61, 12 eylül 1918; Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri, I, 307), Gökalp, medeniyetten ayrı olarak ortaya koymakta ve bu ayrımın içinde sosyal ve kültürel değişme mes'alesine, yeni Türk âilesi açısından şu pratik sonuçları ilk çözüm yolu göstermektedir: "Memleketimizde, medenî terakkî ile harsî tekâmül arasında bu derin farkların anlaşılması yüzünden, diğer müesseseler gibi âilenin de şedit (şiddetli) bir buhran geçirmekte olduğunu görüyoruz. Bir taraftan garpcılar, millî harsın mevcudiyetinden haberdar olmadıkları için, yalnız medenî terakkîye ehemmiyet veriyorlar; binâenaleyh, her husus gibi âile sâhasında da, körükörüne Avrupa'yı taklide çalışıyorlar; asrî âileye vâsıl olacağız diye, millî âileyi tahrip ediyorlar. Diğer taraftan müfrit şarkıcılar da, an'anevî âile bozulacak diye asrî âileyi, asrî kadınlık telâkkîlerini kemâl-i şiddetle reddediyorlar. Bize göre, bu ifratçı cereyanların ikisi de doğru değildir. Türk âilesi, Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler alarak, şüphesiz asrileşecektir. Fakat, Türk âilesi, ne Fransız âilesinin, ne İngiliz âilesinin ve ne de Alman âilesinin bir eşi olmayacaktır... Çünkü harsın inkişafı, bütün canlı mevcutların tâbî olduğu dahilî tekâmül tarikiyledir. Binâenaleyh, âilenin ve

kadınların harsa âit kısmı da ancak bu tarzda tekâmül edecektir. Bundan dolayıdır ki, Türk âilesinin medenî unsurları itibarıyla yarın ne olacağını, bugünden az çok tâyin edebiliriz. Fakat Türk âilesinin ve Türk kadınının harsî tekâmülünü tâyin etmek için elimizde şey 'i (objektif) olarak hiç bir vesika yoktur. Hayat'ın doğuracağı bu mevlûdu ancak o doğduktan sonra tavsif edebiliriz *Âile ahlâkı: asrî âile ve millî âile*, *Yeni Mecmûa*, sayı 20 s. 383).

"Sisteminde âileye çok fazla yer vermiş" ve "sistemini Max Weber gibi sosyal münâsebetler üzerine değil, birim ve öz olarak kabûl ettiği âile yapısı üzerinde geliştirmeyi tercih etmiş olan" (N. Nirun, *Sistematik sosyoloji açısından Ziya Gökalp*, s. 2). Gökalp'in âilenin gelişmesi bakımından görüş tarzı olarak ortaya koyduğu kültür ve medeniyet görüşünün, Alman sosyolojisinden, muhtemelen ünlü *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı eserini 1887'de yayımlamış olan Ferdinand Tönnies'ten, dolayısıyla almış olabileceğine de aynen işaret edilmiştir. Nitekim Gökalp'in faydalandığı sosyologlar arasında Tönnies'e rastlanmamaktadır. Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrışında Tönnies'e bağlılığını açıklamak da oldukça güç olsa gerektir (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 66 v.d.; O. Türkdoğan, *Ziya Gökalp sosyolojisinde bazı kavramların değerlendirilmesi*, s. 14 v.d.). Tönnies'e göre, "Sosyal olarak "organik" olan şeyden "mekanik" olan şeye doğru bir ilerlemeye tekabül eden cemâat ve cemiyet arasındaki ikiye bölünme, halk topluluğu (Volkstum) kültür'ünden devlet organizasyonu (Staats-tum) medeniyeti'ne bir geçişir. Kültür, örf (sitte)-'ü, dinî ve san'atı ihtivâ eder. Medeniyet ise, hukuk ve ilmi içine alır... Halbuki, Tönnies'in kültür-medeniyet zıtlığı, aslında, onun düşüncesindeki *Gemeinschaft-Gesellschaft* kutupluluğuna nispetle, şekil bakımından, ikinci derecededir (A. L. Kroeber-C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, New York, 1952, 1963, s. 27 v.d.).

Hattâ bu bakımdan, Gökalp'in 1918'de yayımladığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz. İ. Kutluk), 1976, s. 29-42), adlı eserindeki IV. makaleye hars zümresi, medeniyet zümresi adını vermiş olduğuna, halbuki bu yazının *Türk Yurdu* (30 Mayıs 1329 [1913], s. 565-570)'ndaki başlığının *cemaat ve cemiyet* adını taşıdığına bakılacak olursa, Gökalp'in sonraki düşüncesinin ona *cemâat* (communauté) karşılığında hars zümresi ve *cemiyet* (société) mukabilinde de "medeniyet zümresi" tâbirlerine, şekli yönden yer vermesine imkân ve zemin hazırlanmış olmasından başka bir şey düşünülemez.

Fransız türkoloğu J. Deny'nin, Gökalp üzerinde 'kültür' fikrinin te'siri olduğu (bk. A. Z. F. Fındıkoğlu, *ayn. esr.*, s. 195), iddiası da tedkike muhtaçtır. Yalnız bilinen şey, şekilce de olsa Tönnies'in kültür ve medeniyet zıtlığı anlayışı, Gökalp için de bir gerçektir (bk. O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 16).

Bununla beraber Gökalp'ta kültür ve medeniyet kavramları arasında zıtlışmanın ötesinde bir ayrıklık bulunmadığı oldukça açıktır. Onun nazarında "her milletin hayatında medeniyet ve hars diye iki unsur vardır. Milletlerin mukayeseli tarihi bize gösteriyor ki, bu iki unsur arasındaki münâsebetleri irâe edecek (gösterecek) bâzı kanunlar vardır. Evvelâ: bir millette hars bulunuyorsa, harsî bir cereyan, harsî bir haraset varsa, onun neticesi olarak medeniyet de inkişâfa başlar. Yâni medeniyet, harstan sonra olabiliyor. Meselâ: islâmîyet bidâyette dinî bir galeyan, bir vecd sûretinde doğmuş, hars mahiyetinde bulunmuş olduğu halde sonra görüyoruz ki, bir medeniyet husûle getirmiştir (*Medenî intibah, harsî intibah-Hars ve medeniyet* [Haz. Ş. Beysanoğlu], s. 58; K. N. Duru, *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1949, s. 21).

Gökalp'a göre kültür ile medeniyet arasındaki bir diğer münâsebet şekli de şöyledir: "Her kavmin ibtidâ yalnız harsı vardır. Bir kavim, harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücûda getirir. Diğer taraftan ise, harsın yükselmelerinden medeniyet de doğmaya başlar. Medeniyet, ibtidâ millî harsdan doğduğu halde, bilâhira komşu milletlerin medeniyetlerinden de bir çok müesseseler alır. Fakat, bir cemiyetin medeniyetinde fazla bir inkişâfın sür'atle husûlü muzırdır... Fertte seciye ne ise, cemiyette de hars odur. Binâenaleyh, zihnin fazla inkişâfı ferdi seciye bozduğu gibi, medeniyetin fazla inkişâfı da millî harsı bozar. Millî harsı bozulmuş olan milletlere dejenere milletler adı verilir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 37).

Esâsen Gökalp'in da tesbit ettiği gibi: "Bir cemiyette hariçten alınan beynelmîl medeniyet millî harsa istinat ve temessül ederse, hiç bir zarar gelmez; bilâkis, büyük faydalar vücûda gelir. Aksi halde ise, cemiyetin harsî inhilâlê düçar olmağa ve binaenaleyh, cemiyet tereddî etmeğe (gerilemeğe) başlar. Çünkü, her cemiyetin temeli, kendi husûsî harsıdır (*Hars ve irk, Yeni Mecmûa*, 26 Eylül 1918, III, sayı 162, 184; *Hars ve Medeniyet*, s. 91). Kültürle ilgili ve ona dahil olan unsurlar, ancak cemiyetin bütün fertlerinde kaynaşmaya sebep olur ve onlar arasında duygu birliğini dâvet edebilir. Bu itibarla: "Bir milletin fertlerini duygu birliğinden mahrum eden ve yahut iş bölümüne mânî olan müesseseler harsa münâfî (aykırı)'dır... Milletimizin kendine mahsus bir örfü, bir meşrebi vardır. Bu örf, ne eski an'anelerin esiri kalabilir, ne de kozmopolitlerin keyfine göre büsbütün garbî şekillere girebilir. Sırf, kendi kendine değişir, tekâmül eder; fakat, zorla ne geriye, ne de ileriye götürülemez" (*Hars ve medeniyet, Yeni Mecmûa*, III, sayı 160, 5 Eylül 1918; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, s. 303 v.d.).

Kültüre, kendi seyir ve inkişafının ötesinde, dış baskının tatbikini verimsiz telâkki eden Gökalp, çok daha açık olarak "Hars, cemiyetlerin derûnî

inkişafından, medeniyet ise, muhtelif harsların inkişafından husule gelir" (*Hars ile medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mec.*, 12 Eylül 1918, III, sayı 61; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, s. 307), demek sûretiyle kültür ile medeniyet arasındaki zıtlışmaya öncelik-sonralık münâsebeti içerisinde ve bir zaman sürecinde yer vermekte ve bunun dışındaki bir münâsebeti de, mekânı zamana ırcâ ederek bir meşruyet tanımaktadır. Ona göre, "Türk milleti yirminci asrın içinde yaşıyorsa, harsı da yirminci asra mensup bir hars demektir" (*Millî terbiye II, Muallim*, 15 Ağustos 1902, sayı 2; *Makaleler*: V, 44; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 43). Demek oluyor ki, Gökalp'in nazarında kültür, cemiyetin iç oluşmasından, medeniyet ise, kültürlerin karışmasından meydana geliyor (Baltacıoğlu, *ayn. esr.*, s. 148 v.d.).

Bununla beraber, Gökalp, her ne kadar medeniyetin kültürlerin karışmasından meydana geleceğini ifade ediyorsa da, bu noktada, kültür ve medeniyet değiştirme bakımından onun temsil ettiği görüşün dayanağı şöyledir: "... Her medeniyet, başka bir sisteme mensuptur. Âdetâ her medeniyetin başka bir mantığı, başka bir (estetigi), başka bir hayat telâkkisi vardır. Bundan dolayıdır ki, medeniyetler birbirine karışamıyorlar. Yine bundan dolayıdır ki, bir medeniyeti bütün sistemiyle kabûl etmeyenler onun bâzı kısımlarını alamıyorlar. Alsalar bile hazım ve temsil edemiyorlar, medeniyeti de, din gibi dışından değil, içinden almak iktizâ eder, ona da ibtidâ inanmak ve kalben bağlanmak lâzım" (*Medeniyetimiz, Yeni Mec.*, 15 Kânun II., 1923, IV, sayı 2-68; *Türkçülüğün esasları*, s. 49; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, s. 238).

Şüphesiz Gökalp'in mes'eleye yaklaşış tarzı içinde, yanlış bir değerlendirmeye gitmemek bakımından, kendisinin sınırladığı ölçüler içerisinde din ve medeniyet münâsebetini de anlamak gerekmektedir. Onun görüşünce: "... Medeniyet, dinden ayrı bir şeydir. Böyle olmasaydı, dinleri ayrı olan zümreler arasında müşterek olarak hiç bir müessesenin mevcut olmaması lâzım gelirdi. Din yalnız mukaddes müesseselerden, yalnız itikâtlar ile ibâdetlerden ibâret olduğu için, bunların dışında kalan lâ-mukaddes müesseseler, meselâ ilmi mefhumlar ile fennî âletler, bedîî kaideler, dinin haricinde ayrı bir manzûme teşkil ederler. Riyâziyât, tabiiyât, hayatîyât, rûhiyât, içtimâiyât gibi müsbet ilimler, sanâiye ve güzel san'atları mahsus fennîyyeler dinlere mahsus değildir. Binâenaleyh, hiç bir medeniyet, hiç bir dine nisbet edilmez" (*Medeniyetimiz, Yeni Mec.*, sayı 60; *Türkçülüğün Esasları*, s. 51; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 240).

Görülüyor ki, Gökalp'in bakış tarzında, kendisinin de ortaya koyduğu gibi, kültür ile medeniyet asla birbirine aykırı değildir; ancak aralarında bir zıtlışmadan bahsedilebilir. Tabiatıyla kültür,

medeniyeti hazırlar. Nitekim, ona göre: "Bir memlekette... dinî, mefkûrevî, millî bir aşk doğunca harsın esâsını teşkil eder... Bunun neticesi olarak hars inkişaf ettikçe medeniyet de genişlemektedir (K. N. Duru, *Ziya Gökalp, Medenî intibah, harsî intibah*, s. 22; *Hars ve medeniyet*, s. 58). Ziya Gökalp, daha Diyarbakır safhasında, "Bir devlet nasıl gençleşir." sorusuna, "İbni Haldûn, uzviyetler gibi devletlerin de ömr-i tabiisi olduğunu iddia ediyor. İlk nazarda sadık görünen bu kaziyenin (hükümün) biraz ta'mikten (derinleştirdikten) sonra butlâmı (yanlış) meydana çıkar... Devletlerde ise, fertlerin muzaferiyet ve rûhânî istifâ-yı tabîî kanunundan başka, istifâ-yı akli düstûruna da tâbidir (*Peyman gaz.*, 3 Ağustos 1325 [9 Ağustos 1909], sayı 8; bk. *Makaleler*: I [Haz. Ş. Beysanoğlu], s. 88; Ş. Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in ilk yazı hayatı*, s. 121) şeklinde kötümser olmayan bir tavır takınarak, kanâatini, ortaya koymuştur. Sonradan o, bu konuda kültür ile medeniyetin münâsebetlerine dâir üç türlü kanunun varlığından bahsedecektir: "1. bir cemiyette harsın inkişâfı medeniyetin de inkişâfını intâç eder... 2. Eski cemiyetlerde medeniyetin fazla bir inkişâfa mazhar olması harsın inhilâlîne sebep olmuştur. 3. Medeniyetçe dün (aşağı) fakat harsça yüksek olan bir kavim, medeniyetçe yüksek, fakat kültürü bozulmağa başlamış olan devletlere galebe çalar" (*Hars ile medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mec.*, III, sayı 61; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 310 v.d.).

Tarihten aldığı örneklere dayanarak, medenî ilerlemenin eski kavimleri zayıflatmış, halbuki, kültürel yükselişin, tam tersine, onlara büyük bir üstünlük gücü ve yaşama kabiliyeti verdiği anlayışının temsilciliğini yapan Gökalp, bütün düşüncelerinde, "cemiyet varlığından söz açınca en büyük ehemmiyeti medeniyete değil, kültüre verir. Ona göre kültür, cemiyet denen varlığın temeli, yaratıcı özüdür. Kültür olmayınca medeniyet olmaz" (İ. H. Baltacıoğlu, *ayn. esr.*, s. 150).

Esâsen Gökalp'in nazarında, "...Medeniyetin de ruhu harsıdır... Hars... sun'î vesâitle doğmaz, o kendiliğinden (milletin vicdanından) tabîî olarak doğar, kültür tekâmül tarıkıyla olur, tekâmülü dahilî bir hamledir. İçten dışarıya bir inkişâftır. Bir millette hars yoksa, onu hariçten alamayız, o ısmarlanmaz" (*Hars ve medeniyet*, s. 61; K. N. Duru, *ayn. esr.*, s. 24).

Gökalp'in ortaya koyduğu bu tesbitler, bugün antropologlar tarafından da kabûl görmektedir. Gerçekten, "Kültür, medeniyeti içine alır. Hiç bir modern antropolog, ne medeniyeti kültürden kalite yönünden, farklı olarak görür, ne de medenî ve medenî olmayan arasında bir ayırım yapar (R. L. Beals-H. Hoijer, *An introduction to anthropology*, New York, 1965, s. 267).

"Kültürün doğuşunda, coğrafi durum ve insan

unsuru başlıca rol oynadığından ve topluluklar ancak yaşadıkları bölge şartlarının te'siri altında kendi kültürlerini kurabileceklerinden, çeşitli kültürler arasında ileriliklik, yükseklik v.b. gibi ayrımlar yapmak, bazıları üstün, bazıları ibtidâî saymak ilmi anlayışa uygun düşmez" (İ. Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, s. 3).

Gökalp da, çoğu meslekdaşlarından hayli önce şöyle demektedir: Medeniyet mes'alesinin müphem kalmasına bâis olan sebeplerden birincisi, *medeniyet* mefhumu ile, *medenilik* mefhumunun birbirine karıştırılmasıdır. Eski zamanlarda, cemiyetler, şu üç hâletten birine mensup sayılırdı: Vahşet, bedâvet (göçebelik), medeniyet. Bugün, *vahşet* kelimesi, ilim âleminde büsbütün dışarı atıldı. Çünkü, eskiden vahşi denilen ibtidâî cemiyetlerin de kendilerine mahsus birer medeniyeti olduğu meydana çıktı. Hatta, bu cemiyetlerin bazı tekâmül merhalelerinden geçtikleri anlaşıldığından, bunlar hakkında *ibtidâî cemiyetler* tâbirinin kullanılmasından bile çekinenler var... Medeniyet mes'alesinin müphem kalmasının bir diğer sebebi de, medeniyetin yalnız bir türlü olduğunu zannetmektedir. Halbuki, medeniyet de müteaddittir... Medeniyetlerin coğrafi hudutları ayrı olduğu gibi, tarihi tekâmülleri de birbirinden müstakildir. Bu tekâmüllerin de bir başlangıcı ve bir nihâyeti vardır. Fakat, medeniyet zümreleri harsî zümrelerden daha geniş oldukları için, ömürleri de ötekilerin ömründen daha uzundur" (*Türkçülüğün esasları*, s. 48 v.d.; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 235-238).

Medeniyet tâbirinin, ilmi ve teknik ilerleme, şehirleşme, sosyal organizasyonun karmaşıklığı yönünden iyice belirtilmiş, gelişimin en ileri bir merhalesini gösteren cemiyetler için kullanılmış olabileceğinin delilleri de mevcuttur.

Zâten Gökalp da, bu türlü anlayışın temsilciliğini yapmakta olup, etnografya araştırmalarının, göçebelerde, hattâ vahşilerde kendilerine mahsus bir medeniyeti bulunduğunu meydana çıkardığına işaret ederek, şöyle demektedir "... Mütemmeddilik (civilisé) ve medenilik (civilité) ise, tekâmül etmiş milletlere mahsustur. Medeniyet bir değil, müteaddittir. Hangi zamanda ve mekânda yaşarlarsa yaşasınlar, birbirine komşu oldukları için, ayrı müesseselere mâlik olan cemiyetlerin mecmûna medeniyet zümresi denilir. Medeniyet zümreleri de, siyâsî ve dinî cemiyetler gibi, tâyini, ilmen kabil hudutlarla birbirinden ayrılmışlardır. Medeniyet zümrelerinin de, milletler gibi husûsî târihleri vardır. Bir medeniyet zümresi, muayyen bir mekân ve zaman içinde doğar, yaşar ve ölür" (*Türk medeniyeti tarihi*, s. 17 v.d.).

Esâsen, Ziya Gökalp'a göre: "Nefsî (subjektif) bir mahiyeti haiz olan dinî itikatlar, ahlâkî vazifeler, bedîî şekiller, hukukî kaideler ve alelûmun mefkûreler bir *hars zümresi*'nin telâkkileridir. Şey'i (ob-

jektif) bir mahiyeti haiz olan ilmi hakikatlar, sıhhi, iktisâdî ve umrânî kaideler, zirâî, sınâî ve ticarî âliyatlar (teknikler) ve alelûmun riyazî ve mantıkî mefhumlar bir medeniyet zümresinin telâkkileridir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 30. v.d.).

Ziya Gökalp'ın bu konudaki görüşü kısaca şöyledir; "Medeniyetin bir takım milletler arasında müsterek olması milletlerin de müsterek bir hayat yaşamayarak, daha büyük bir zümre hâlinde birleştiklerini gösterir. Medeniyetleri müsterek olan milletlerin bu sûretle teşkil ettikleri içtimâî dâireye medeniyet zümresi adı verilir" (*Âile ahlâkı: asrî âile ve millî âile*, *Yeni Mec.*, 22 teşrin II., 1917, I, sayı 20. s. 381).

Görülüyor ki, Gökalp'ın ortak bir medeniyet içinde, her millete has millî kültürlerden mürekkep bir kültürler koleksiyonunun var olduğu biçimindeki bu açıklama tarzı, bir kültür izâfiliği (relativizm) kadrosu içinde kültürleri yerleştirmekten ibârettir.

Eğer kütür relativizmi ile: 1) sosyolojide bir metod; 2) bir kültür determinizmi ve bir kültürel gerçeklik felsefesi; 3) değer sistemlerinin, husûsiyle ahlâk, siyâset ve estetik'in değerlendirilmesi için bir rehber; 4) sosyal kültürel reform ve değiştirmenin pratik problemlerine doğru bir tutum kastediliyorsa (bk. D. Bidney, *Cultural relativism*, [nşr.] D. L. Sills, *International Encyclopaedia of the social sciences*, 1968, III, 543). Gökalp'ın da buna çok yakın bir mânada bir millî kültür relativizmi içinde hüküm yürüttüğü çok açıktır. Onun tesbiti şöyledir: "Şu kadar var ki, yalnız millî harsdan hoşlanan millî zevk ile, yabancı harslardan hoşlanan haricî zevk'i bir birine karıştırmamalıdır... Her milletin aslî ve dâimî olan zevki, millî zevkidir; haricî zevk ancak ikinci bir derecede kaldığı zaman makbul olabilir... Tehzib marazî bir hal aldığı zamanlar, muzır olur. Bir tehzib, millî harsın hukukuna riâyet ettiği müddetçe, normaldir. Millî harsın haklarını çiğnemeye başladığı andan itibaren hasta ve ma'lûl bir tehzib mahiyetini alır... Türkçülük kozmopolitlikle i'tilâf edemez (bağdaşamaz). Hiç bir Türkçü kozmopolit olmadığı gibi, hiçbir kozmopolit de Türkçü olamaz... Her ferdimiz, millî ve beynelmilel olarak iki içtimâî hayat yaşamaktayız. Millî hayatımız, yalnız millî harsımızı yaşamaktır. Beynelmîlel hayatımız ise, bir taraftan beynelmîlel medeniyetten, diğer taraftan her biri husûsî ve orijinal lezzetlerin bir mecmuâsı olan yüzlerce harslardan hisselerimizi almaktan ibârettir. Tanzimat'tan beri resmen mensup olduğumuz medeniyete gelince, bu da garp medeniyetidir... Bizce, Fransızlara, İngilizlere, Almanlara, Ruslara, İtalyanlara âit güzellikler, ancak egzotik güzellikler olabilir. Bu güzellikleri sevmekle beraber, hiç bir zaman gönlümüzü onlara vermeyeceğiz. Biz gönlümüzü, rûz-ı elesten (ezel gününden) beri millî harsımıza vermişizdir. Bizim için dünya güzeli, millî harsımızın güzelliğinden ibârettir...

Görülüyor ki, Türkçülük, bütün aşkı ile yalnız kendi orijinal harsına meftûn olmakla beraber, şöven ve mutaassıp da değildir. Avrupa medeniyetini tam ve sistematik bir sûrette almaya azmettiği gibi, hiç bir milletin harsına karşı istigna (yabancı kalma) ve istihfâfı (küçümseme duygusu) da yoktur. Bilâkis, bütün millî harslara kıymet veririz ve hürmet ederiz. Hattâ birçok istisafalarına (kötülüklerine) hedef olduğumuz milletlerin bile, siyâsî teşkilâtlarını sevmekte devam etmekle beraber, medenî ve harsî eserlerine meftun, mütefekkirleriyle san'atkarlarına hürmetkâr kalacağız" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 100 v.d.).

Ziya Gökalp temsil ettiği bu düşünceleriyle, gerçekten kültür relativizminin harareti bir taraftarı olarak görünmektedir. Milliyetçilik ve milletlerarası dayanışma şuuru yönünden, onun insanîyetçiliğe ne kadar yakın bulunduğu ve ne derece müsamahalı bir düşünce yapısına sâhip olduğu da çok açık olarak meydandadır. Onun nazarında... "Bir Türkçü kendi milletini aziz tanıdığı nisbette başka milletleri de muhterem tanımağa mecburdur. Milliyetin kudsiyetine inanan bir adam, bu inancından hiç bir milleti ayrı göremez. Hangi devlet, hangi millet, hangi unsur emperyalist siyâset tâkip ederse, Türkçülük onun aleyhindedir" (*Milliyetçilik ve beynelmilliyetçilik*, *Yeni Mec.*, 14 mart 1918, II, sayı 35, s. 163).

Bu açıklamalardan da anlaşılmalıdır ki, Gökalp, kültür medeniyet kavramlarına zıtlasma yönünde yer vermekle beraber, onun bu kavram çifti arasında yaptığı ayırım, bir aykırılık şeklinde asla yorumlanamaz.

Gökalp'ın "harsî mahiyette olan zümre vicdanları, cemiyete has olan akıl ve mantıkla dâimî bir mücadele hâlinindedir. Fert, bâzan vicdanına fazla esir olduğu için makul düşünemez, bâzı kere de fazla bir salâhiyet verdiği için vicdanının duygularını boğar; *vicdan* ile *akıl* yahut hars ile medeniyet arasındaki bu muhasama (düşmanlık) içtinâbı kabil (kaçınılması mümkün) olmayan bir zarûret değildir. Çünkü vicdanın hizmeti, içtimâî bir i'câz (prestige)'a sâhip olan kıymetleri takdir, aklın memuriyeti (iş) ise, şey'i hakikatleri tansis (savunmak)'tır. birincisi bizim niçin yaşamalı, 'sualimize' mefkûre için cevabını verir. ikincisi nasıl yaşamalı. sualimize makul bir sûrette diye mukabele eder. Birincisi inşâî hükümleriyle irademizi, ikincisi ihbarî (deneme ve görgüye dayanan) hükümleriyle müdebbiremizi (tedbirliğimizi) sevk ve idâre eder. Hülâsa, birincisi bize gayeleri, ikincisi vasıtaları gösterir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 36 v.d.).

Gökalp "vicdan ile akıl yahut kültür ile medeniyet arasındaki bu düşmanlık, kaçınılması mümkün olmayan bir zarûret değildir" derken, yukarıda da dokunulduğu gibi, *vicdan* ile *hars* ve *akıl* ile *medeniyet*

arasındaki kavramların denkliliğinden hareket etmiş, kültür ile medeniyet arasında bir çarpıştırmayı düşünmemiştir.

Gökalp'ın anlayışınca *kültür* ile *medeniyet* arasındaki mücadele, te'lifi mümkün görülmeyen çatışma değil, yalnız anormal, kendisinin deyişine göre, gayr-i tabîî denilebilecek şartlara izâfe edilen bir mücadeledir ve üstelik alt-kültür gruplarının vicdanları arasında da ancak doğan marazî tersliklerdir ki, çatışmaya zemin teşkil edebilir. Hatta aynı yazısında Gökalp, "... Şurası da nazara alınmalıdır ki, medeniyet zümresi bir çarşı halkı sûretinde başlar. Çarşıda terzi, kunduracı, ekmekçi, tuhafiyeci gibi hırfetçiler (zenaatkârlar) yalnız kendi menfaâtleri için çalışırlar. Fakat bunların kendi menfaâtlerine çalışmalarından umûmî menfaât husule gelir. Bunun gibi, bir medeniyet zümresi dahilinde muhtelif milletlerin her birisi orijinal bir hars yapmak üzere, aralarında iş bölümü yapmışlardır. Ferdi kabiliyetlerin ihtilâfından mahallî iş bölümü husule geldiği gibi, milletlere âit istidatların tebayününden (tezatlarından) de milletler arasında hars bölümü husule gelir" (*ayn. esr.*, s. 39), deyip iş bölümüne kıyasen hars bölümünden bahsederek, şöyle devam etmektedir: "Muasırlaşmak tâbirinin mânası asrî olan medeniyet zümresinin gittikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiç bir millettten geri kalmayacak sûrette faik (üstün) bir mevki ihraz etmektir (kazanmaktır). Medeniyet zümresi içinde müsterek bir insan hayatı yaşamak, hiç bir vakit ne âile ve devlet hayatlarının husûsiyetine, ne de millet ve ümmetin tazammun ettiği harsî tesanütlere münafî (karşı) değildir. Biz Türkler, asrî medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde, bir Türk-İslâm harsı ibdâ etmeye çalışmalıyız" (*ayn. esr.*, s. 41 v.d.).

Gökalp'ın gerçekleştirmeyi hedef edindiği Türk-İslâm kültürü nasıl yaratılabilir? Onun nazarında: "Asrın fûnûn (ilimler) ve felsefesini, âliyat (tekniklerini) ve usûliyatını (metodolojilerini) millî ve dinî an'anelerimizi izah ettiğimiz sûrette aşilar ve mezcedersek, muâsır bir İslâm-Türk medeniyeti hâsıl olacaktır. Ve işte halk ruhunun Kızılelma (bk. *Kızılelma* [Haz. H. Tanu], Ziya Gökalp yayınları: 1976, s. 133 v.d.), diye aradığı bu mev'ut vatanına vâsıl olduğumuz zamandır ki, hakiki mânâsıyla harsen hür ve medeniyeten müstakil olacağız" (*ayn. esr.*, s. 28).

Kültür ile medeniyet arasında bir diyalog arayan Gökalp, kültür ve medeniyetin münâsebetlerine dâir bâzı sosyal ve kültürel kanunların varlığından da bahsetmiştir. Bu bir bakıma, adı konmadan, kültür ilmi (culturology)'nin, yâni kültür vetîresinin, biyolojik ve psikolojik terimlerle değil kültürün kendi kesimleri ile açıklamasıdır (Culturology için bk. L. White, "Culturology" [nşr. D. L. Sills], göst. yer., s. 547). Esâsen Gökalp'ın nazarında, hars

ile medeniyetin, aykırılışmaya asla örnek teşkil etmediğinin, olsa olsa bir farklılaşmanın görünüşü içinde, "birleşmekle bir ahengi ancak tekmi edeceğ" anlayışını sembolize eden onun (4-4-4-3) hece vezniyle yazılmış *medeniyet* (*Yeni hayat, doğru yol* [Haz. M. Cunbur], Ziya Gökalp yayınları, 1976, 3, 22; [Haz. F. A. Tansel], *ayn. est.*, s. 124) manzûmesinde açıkça belli edilmektedir. Gökalp, "Bu manzûmesinde Garp medeniyetinin timsali sayıla-gelmiş Avrupa'yı bir akademiye yahut orkestraya benzetir. Ona göre bu akademinin üyeleri milletlerdir. Garp medeniyeti, o milletlerin dayanışmalı harslarından doğmuştur... Milletler, bir dârülfünûn sûtünde tasvir edildiği bu üniversitenin hocaları mevkin-dedirler ve her biri kendi ihtisasını temsil eder" (N. Akder, *Doğumunun doksan beşinci yıl dönümünde Ziya Gökalp, Türk kültürü*, mart 1971, sayı 101, s. 428) ki, medeniyet lehine millî harslardan vazgeçmek diye bir şey de söz konusu değildi. Esâsen, Gökalp'in "hars millidir, medeniyet beynelmileldir" deyişinin ötesinde "Hars ilham iledir, medeniyet usûl iledir. Hars da, medeniyet de, bütün içtimâî hayatları câmidir. Duygu hâlinde harsın içine girer mefhum hâlinde iken ise, medeniyetin içine girer,, (*Hars ve medeniyet üzerine bir müsahebe, Hâkimiyet-i millîye*, 1 mayıs 1339 [1923] *Makaleler*: IV, [Haz. F. R. Tuncer], Ankara, 1977, s. 43), tefriki, sınırların tayininde belli kıstasları ortaya koymaktadır.

Demek oluyor ki, Gökalp'in "hars ve medeniyet ayrılığıyla ifâde etmiş olduğu bu içtimâî vâkıa şuuru, fertler arası planda hürriyet ve mes'ûliyet, cemiyetler arası planda millî istiklâl ve milletler arası şuurlarının mütesânid bütününe tekabül etmektedir (N. Akder, *Hamdullah Suphi Tanrıöver'de milliyet fikri ve milliyetçilik mefkûresi, Türk Kültürü*, temmuz 1966, sayı 45, s. 776). Fakat, Ziya Gökalp, medeniyete daha sonraları kültüre yakın vasıf tanımıştır. Ona göre, her medeniyet ayrı bir sisteme mensuptur. Başka bir mantığı, başka bir hayat görüşü vardır. Medeniyetler birbirleriyle karışmazlar, sâhaları tekâmülleri ayırır. Ziya Gökalp'in görüşünce, birbirine zıt medeniyetler, aynı cemiyet içinde yanyana yaşayamaz ve uzlaştıramaz. İki dinli bir fert olmadı gibi, iki medeniyetli bir millet de olamaz (H. İnalçık, *göst. yer.*, s. 429).

Memleketimizde medeniyet ile kültürü sistemli bir şekilde ilk tarif eden Gökalp'tir. Onun tarifleri, teferruata âit bâzı noktalar istisnâ edilmek sûretiyle, bugün antropolojide ve sosyolojide umûmiyetle hâkim olan telâkkilere çok benzemesi bakımından tazeliğini muhafaza etmektedir denebilir (bk. M. Turhan, *Kültür değişimleri*, İstanbul, 1951, s. 32 v.d.).

Gökalp, sonradan önceki tariflerini genişleterek, kültür ile medeniyeti bu şekilde karşılaştırmaktadır: Fransızca *culture* kelimesinin iki ayrı mânası vardır. Bu mânalardan birini *hars*, diğerini *tehzib*

tâbiriyle tercüme edebiliriz. *Hars* hakkındaki bütün sû-i-tefehüm (yanlış anlamalar), Fransızca *culture* kelimesinin böyle iki mânalı olmasındandır... Hars ile tehzib kelimeleri arasındaki farklardan birincisi, harsın *demokratik*, tehzibin *aristokratik* olmasıdır. Hars, halkın an'anelerinden, teâmüllerinden, örflerinden, şifahi veya yazılı edebiyatından, lisanından, mûsikisinden, dininden, ahlâkından, bedîi (estetik) ve iktisâdî mahsûllerinden ibârettir. Bu bedîaların (güzel şeylerin) hazinesi ve müzesi halk olduğu için, hars demokratiktir. Tehzib ise, yalnız yüksek bir tahsil görmüş, yüksek bir terbiye ile yetişmiş hakiki münevverlere mahsustur. Tehzib'in esâsı, iyi bir terbiye görmüş olmak; ma'kulâtı (akla dayanan bilgileri). güzel san'atları, edebiyatı, felsefeyi, ilmi ve hiçbir taassup karıştırmaksızın dini, gösterişsiz, samimî bir aşk ile sevmektir... Tehzib, husûsî bir terbiye ile husûle gelmiş husûsî bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzıdır. Hars ile tehzib'in ikinci farkı birincisinin millî, ikincisinin beynelmilel olmasıdır. Bir insan, harsın te'siriyle, belki de yalnız kendi milletinin harsına kıymet verir; fakat tehzib görmüşse başka milletlerin harslarını da sever ve onların lezzetlerini de tatmağa çalışır. Binâenaleyh tehzib, temas ettiği insanları biraz insaniyetçi biraz müsamahakâr, her ferde, her millete karşı hayırhâh (iyilik ister) ve iktisafçı (eclectique) yapar... Türkçüler'in *hars* dedikleri şey ne Fransızların *culture*'ü, ne de Almanların *Kultur*'udur. Fransızlara göre, Fransız *culture*'ü öteden beri, sırf edebî kuvvetiyle cihan-şümûl bir tehzib mahiyetini almıştır. Almanlara göre, güyâ Alman *kultur*'u da, orduları mağlûp olmasıydı, askerî ve iktisâdî kuvvetleriyle bütün cihana hâkim olacaktı.. Biz, medeniyetçe, irfanca, iktisatça ve tehzibçe Avrupa milletlerinden çok geri kalmış olduğumuzu inkâr etmeyiz ve medeniyetçe onlara yetişmek için bütün kuvvetimizle çalışacağız. Fakat hars itibarıyla hiç bir milleti kendimizden üstün görmeyiz" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 96-102).

Görülüyor ki, Gökalp'in bu değerlendirme modeli içinde kültür ve medeniyet anlayışı, bir orijinallik arz etmektedir. Bununla beraber, onun *hars* tâbirinin, uluorta kültür kelimesine içre edilmesinin mahzurlu olacağı da dikkate alınmalıdır. Gerçi, bugün hars tâbiri yerini kültür kelimesine bırakmış görünmekte ise de, *hars*'ın millilik yönünden ağırlığı hesaba katılmalıdır.

Gökalp, hars ve medeniyet kavramlarını, daha açık ve seçik olarak şu tarzda da kullanmıştır. "Bir medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti, sâhipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vücûda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet, mutlaka beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı husûsî şekilleri vardır ki, bunlara *hars* adı verilir: 1) Medeniyet beynelmilel olduğu halde,

hars millidir. 2) Medeniyet bir millettten başka bir millete geçebilir, fakat hars geçemez. 3) Bir millet medeniyetini değiştirebilir; fakat harsını değiştiremez. 4) Medeniyet, usûl ve akıl vâsıtalarıyla yapılır. Hars, ilham ve hads vâsıtalarıyla yapılır. 5) Medeniyet, iktisâdî, dinî, hukukî, ahlâkî ilh. fikirlerin mecmûdudur. 6) Hars, dinî, ahlâkî, bedîi duyguların mecmûdudur" (*Türk medeniyeti tarihi*, s. 19). Hülâsa "Hars, sevdiğimiz şeylerin mecmûdudur; medeniyet de beğendiklerimizin mecmûdudur" (*Malta konferansları* [Haz. F. Kırzioğlu], Ankara, 1977, s. 114).

Görülüyor ki, kültür, Gökalp'in indinde anahtar terimdir. "Hars yalnız bir milletin, dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevî (spekülatif), bedîi (estetik), lisanî, iktisâdî ve fennî (teknik) hayatlarının âhenkâr bir mecmûdudur" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 25). Bu sekiz türlü içtimâî hayatın hepsi, Gökalp'ta bir yandan kültürü ve diğer taraftan da medeniyeti meydana getirmektedir. Bu bakımdan, Gökalp'ta hars, mânevî değerleri daha fazla içine alan, aynı halkın insanlarını, duygu ve düşünceleri ile derinden birbirine bağlayan bir mânevî harç vazifesi görmektedir. Harsın içinde olmak ve harsı içinden duymak, insanı millî harsa, milliyet duygusuna ve millete götüren yegâne yoldur... Gökalp, içtimâî hayat alanındaki bütün hâdiselerin millî kültür içinde toplanmasına temâyül göstermekle beraber, ancak bilgi mümârese (alıştırma), âlet yapma ve âlet kullanma gibi davranışları, daha ziyâde kültür muhtevasından medeniyete doğru bağlamaya çalışmaktadır (bk. N. Nirun, *Ziya Gökalp'a göre şahsiyetin teşekkülü ve tehkâmülü. Türk kültür araştırmaları*: 1976, XV, 1-2; *Ziya Gökalp için yazılanlar söylenenler*; III, 402 v.d.).

Görülüyor ki, Gökalp, sekiz türlü içtimâî hayat bakışıyla... Medeniyet tarifini genişletmiştir. Bununla beraber, O, dâima, bir nokta üzerinde ısrarla durmuştur. Bütün bu unsurları, medeniyet sun'î olarak meydana getirir. Meselâ, bir Türk mûsikîsi vardır; asırlar zarfında Türk kavminin koynunda meydana gelmiştir. Bu mûsikî, milletin topunun heycanlarıdır. Onun yanında teknik usûllerle meydana getirilmiş, islâm medeniyetine mahsus bir de klasik mûsikî vardır. Milletin bütününe değil, bu terbiyeyi almış belirli bir zümreyi heyecanlandırır. Edebiyatta, hukukta, lisanda ve diğer sâhalarda da aynı şeyi tesbit etmek kolaydır. Medeniyet zümrelerinin bir mâ'serî vicdanı, bir harsı yoktur" (H. İnalçık, *göst. yer.*, s. 427 v.d.).

Böylece Gökalp'in Türkçe, Arapça ve Acemce'den ibâret olan üç lisanın sarfını, nahvini, kamûsunu birleştirmekle husule gelmiş, sun'î bir halitadan ibâret... Osmanlıca'nın harsımızdan pek az hissesi vardır. Bundan dolayı, ona medeniyetimizin lisanı idi diyebiliriz. Memleketimizde bu iki lisan gibi, iki vezin de yanyana yaşıyordu. Türk halkının kullan-

dığı Türk vezni, usûl ile yapılmıyordu... Osmanlı veznine gelince, bu Acem şâirlerinden alınmıştı.. Binâenaleyh aruz vezni, millî harsımıza dahil olmadı... Memleketimizde bunlardan başka, yanyana yaşayan iki mûsikî vardır. Bunlardan birisi halk arasında kendi kendine doğmuş Türk mûsikîsi, diğeri Fârâbi tarafından Bizans'tan tercüme ve ictibas olunan Osmanlı mûsikîsi'dir... Edebiyatımızda da aynı ikilik mevcuttur... Ahlâkta da aynı ikiliği görürüz. Türk ahlâkı ile Osmanlı ahlâkı birbirine zıt gibidir... Hattâ, ulemamız arasında da bu ikiliği görüyoruz... Yalnız memleketimize mahsus olan bu garip vaziyetin sebebi nedir? Niçin bu ülkede yaşayan bu iki enmuzeç (örnek), Türk enmuzeci ile Osmanlı enmuzeci birbirine bu kadar zıttır? Niçin Türk enmuzecinin her şeyi güzel, Osmanlı enmuzecinin her şeyi çirkindir? Çünkü, Osmanlı enmuzeci Türk'ün harsına ve hayatına muzır olan emperyalizm sâhasına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf menfaatinin millî menfaatin fevkinde gördü.. Bu iki sınıf birbirini sevmeydi. Osmanlı sınıfı, kendini millet-i hâkime (hâkim millet) sûtünde görür, idare ettiği Türklere millet-i mâhkume (mâhkum millet) nazarıyla bakardı. Osmanlı medeniyetinin güzide-lerine „havas" denildiği gibi, Türk harsının da ozanları, âşıkları, babaları ve ustaları vardı, demek ki, memleketimizde iki türlü güzide (seçkin) 'ler mevcuttu. Bunlardan birincisi sarayı temsil ediyordu.. Ulemây-ı rûsûm nâmını alan Osmanlı ulemâsı kazaskerlikte, kadîhklarda yüksek maaşlar ve arpalıklar alırlardı. Halk hocalarından ve şeyhlerinden ibâret olan Türk diniyatçıları ise, yalnız halk beslerdi" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 27-34), tarzında tavrı takınmasının meşrûiyeti savunulabilir mi? Gökalp'in bu telâkkisi sisteminin mi, yoksa sisteminin izahı zımnında verdiği muhtevaya âit hatâlar veya yanlışlar mıdır?

Bu sorular, aslında Gökalp'in sistemli kafasında kendisine tevcih edilmiş olup, cevaplar çok açık ve seçik olmasa bile, makale hâlindeki ve hattâ kitap tertibine girmiş yazıların hüviyeti içinde bile kendilerini pek gizlemiş sayılmazlar. Bu bakımdan "Şarkta havassa (yüksek sınıfa) mahsus olmak üzere, bir "dümték,, mûsikîsi vardı. Fârâbî, bu mûsikî fennini Bizans'tan alarak Arapça'ya nakletti. Bu mûsikî Arab'ıu Acem'in, Türk'ün harsına girmekle beraber, halkın derin tabakalarına inemedi. Yalnız havass tabakasına münhasır kaldı (*Medeniyetimiz, Yeni Mec.*, 15 kânun II, 1923, IV, sayı 68/2; *Türkçülüğün Esasları*, s. 53; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 241) hükmünü verirken ve hattâ "Edebiyatımız ile mûsikimizin millî olmaması da harstan ziyâde medeniyete kıymet vermemizin bir neticesidir. Servetifünûn Edebiyatı, eski Divân Edebiyatı kadar bu milletin zevkine uygun gelmedi" (*Hars ve medeniyet, Yeni Mec.*, 5 eylül 1918, III, sayı 60; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I,

s. 304) gibi çok daha kesin bir tavır takınırken, Gökalp, "Harstan ziyâde medeniyete kıymet ver-meyi" kınadığını ve ayrıca "eski Divân Edebiyatımız ile divân mûsikimiz, eski cemiyet hayatımız üzerinde sathî bir zar hâlinde kalmıştı" (*Hars ile medeniyetin münâsebetleri*, *Yeni Mec.*, 21 eylül, 1918, III, sayı 161; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 317) derken de, kendi sisteminin mantığı içinde "insan-lar, sırf millî zevkleriyle tattıkları zaman yalnız millî harslarına uygun eserlerden hoşlanırlar. Fakat in-san her gün aynı yemeği yemekten usandığı gibi, dâima aynı harsa mensup edebiyattan, aynı mûsî-kiden, aynı mimârîden ilh. gıda almaktan da bıkar. Bu sebeple şikemperveler (midesine düşkünler) hergün yemek listelerini değiştirdikleri gibi, teh-zibî adamlar da, zaman zaman başka harsların çeş-nileriyle ağız değiştirmeye ihtiyaç duyarlar" (*Türk-çülüğün Esasları*, s. 99) ve dolayısıyla "Bir milletin güzîdeleri, zihnî terbiyelerini başka milletlerden alabilirler. Fakat milletin hissî terbiyesi, fertlerin bir millî harsla meşbû olması demektir" (*Hars ve İrk**, *Yeni Mec.*, 26 eylül 1918 sayı 62; *Hars ve me-deniyet*, s. 91) şeklinde kavi bir savunma taktiğini denemektedir.

Bu itibarla, Gökalp'ın bu konudaki fikirlerine katılmamak, söz konusu olsa bile, husûsiyle tehzi-bin hazırladığı içtimâî vasatın mantığı içinde, bir zaaf nişânesi gibi değerlendirilmeyeceği de tabîr-dir. Üstelik Gökalp'ın, ilgili konulardaki bu eser-leri görebilseydi, muhakkak Divân Edebiyatını ve Türk mûsikîsi için imzaladığı mahkûmiyet kararın-dan vazgeçeceği hakkındaki, onun lehine yapılan yorumların da bir başka tarzda değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü "Köprülü-zâde Fuad Bey, „Türkiyat Sahasında büyük bir mütebahhir ve âlim oldu. İlmî eserleriyle Türkçülüğü tenvir etti" (*Türk-çülüğün Esasları*, s. 10) hükmünü veren de Gök-alp'tir. O, aynı zamanda, Rauf Yekta Bey'in *Millî Tetebülar Mecmuası* ile "*Yeni Mecmuâ*"nın yazı âilesi arasında bulunmasını da sağlayan zattır.

Esâsen, Türk harsı ve Osmanlı medeniyeti tef-rikinden bahseden Gökalp'ın kendisine tevcih et-tiği, Türk harsına dâir "Ne bir müze, ne bir kütüp-hane, hattâ bunların tarihinden, etnografyasından, bahsedilir tek bir kitap bile mevcut değildir. Bu pe-rişan şeylere nasıl millî harsımızdır diyebiliriz" so-rusuna verdiği, Türk harsının böyle toplanmamış, dağınık bir halde kalmasının sebebi, Osmanlı gü-zidelerinin "millet haini" olmasıdır. Bunlar, iyi, kötü milletimizin mümtâz zekâları idiler. Eğer bu zekâ-lar, millî harsımıza kıymet vererek onu arayıp bul-duktan sonra, yükseltmeye çalışmış olsalardı, bu-gün, biz de başka milletler gibi, tanzim edilmiş bir harsa malik olacaktık" (*Türk harsı ve Osmanlı me-deniyeti*, *Hâkimiyet-i milliye*, sayı 816, 16 mayıs 1339 [1923]; *Makaleler*: IV, s. 49; *Hars ve medeniyet*,

s. 123 v.d.) şeklindeki cevabının taşıdığı mantıkî tutarlılık her halde düşündürücü olsa gerektir.

Bu bakımdan, Gökalp'ın bu konudaki fikirlerine katılmamak ile, tutarsızlığının yorumu arasında her-halde bir mesâfe bulundurmamak lâzım gelecektir. As-lında zamanın hazırladığı şartların yetersizliği içe-risinde, sistemin temel dokusuyla ters düşmeyecek bir hars ve medeniyet tefrikinin ölçüsüne ayrıca sığdırmış olduğu *tehzib*'in esas anlayışıyla, aristok-ratik bir zeminde, "akla dayanan bilgileri, güzel san-'atları, edebiyatı, felsefeyi, ilmi ve hiçbir tassup ka-rıştırmaksızın dini, gösterişsiz, samimî bir aşk ile sevmek şeklinde meşrû görülebileceğini de düşün-müş olması ayrıca sisteminin tehzibe açık bir kapı bırakmış olduğunun bir izahının isbatını da ortaya koymaktadır.

Şurası muhakkaktır ki, Gökalp, hars kavramına sisteminde merkezî ve temelli bir yer vermiş olmakla berâber, bunu muhtelif yerlerde, az çok farklı mânâ-larda kullanmıştır. "Bununla berâber, ne gibi vesie-lelerle bu farkları yaptığı göz önünde tutulursa, bu farkların üç ayrı seviyede hâdiseler ile meşgul olma-sından ileri geldiği anlaşılır. Bunların birisi, bir kav-min harsından bahsettiği zamandır; diğeri bir mil-letin kavmî mîrâsı olan harsından bahsettiği zaman-dır; üçüncüsü de bunlarla zevebân (kaynayıp eri-me) hâline gelerek millî harsa aşlanmış olan mües-seselerden bahsettiği zamandır" (N. Berkes, *Ziya Gökalp'ın sosyolojisi*, *Yurt ve dünya*, kısım 1941 sayı 11; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; I, 94).

Bir bakıma Gökalp'ın tahlilleri bir bütün olarak dikkate alınırsa, kültür ve medeniyet kavram çif-tinin aykırılığı temsil etmediği, ancak sosyal reali-tenin tamamlayıcı hususiyetlerini aktettiği ve dolayısıyla medeniyetin farklı kavimlerce meydana getirilmiş ve birinden diğerine aktarılmış olan ge-leneklerden mürekkep aksiyon tarzları olduğu nok-tasında toplanır. Halbuki, kültür ise, bir milletin örflerinden ibâret olup, milletin biricikliğini gös-terir ve yalnız o millete mahsus olduğunu ortaya koyar. Gelenekler, fertler üzerinde müşterek mede-niyet tarafından kabûl ettirilmiş davranışın akli şe-killeri olduğu halde, örfler, bir milletin kıymet hü-kümlerini veya seciyesini teşkil eder. Kültür, seci-yeyi meydana getiren kendisine has bir mantık teme-linde, unsurlarının birbirleriyle bütünleyici bir bağ-lığa sâhip olduğu bir sistem teşkil ettiği halde, mede-niyet bu mantıktan kopuk bir mahsuldür. Bir kül-tür temeli olmadıkça, medeniyet sâdece mekanik bir taklit konusu olmaktan ileriye geçemez; insanların iç hayatına asla nüfuz edemez ve hiç bir şekilde verimli olamaz. Gökalp'a göre, çâre, kültürel değerlerin kaynağı olan bir temel sosyal birlik arayıp bulmak-tan ibârettir. Onun nazarında, bu kaynak, millet dediği cemiyetin bir şeklidir. Yeni bir tip olan mo-dern millet bir yandan kültürel değerlerin karmaşık biricikliği içinde bir cemâatir ve diğer taraftan da

organik bir dayanışma, işbölümü ve fonksiyonel fark-lılaşmamaya dayanan bir cemiyettir. Modern mil-let, çağdaş medeniyetin çevrelediği sınırlar içinde müstakil bir kültürel birliktir. Gökalp, için ancak milletlerin kültürel birlikler olarak sosyal gerçeklikleri vardır (bk. N. Berkes, "*Translator's intro-duction*", *ayn. esr.*, s. 23-26) şeklinde tenkidî bakış tarzındaki değerlendirme Gökalp'ın neden mede-niyet ile kültür arasındaki bir tefrike gitmek zorunda olduğunun da bâzı ipuçlarını ihtivâ etmektedir.

Gökalp, yerine göre hars için teâdüller de aramış-tır. Bunlardan biri *töre*'dir. "Her ne kadar kulakla-rımız *töre* kelimesini, "Oğuz" ismiyle berâber, işit-meye çalışmışsa da, *töre*, yalnız Oğuzların teâmül-lerinden ibâret değildir... *Töre* kelimesinin med-lûlû *kanun* kelimesi gibi, mahdud değildir. Yazıl-mış yasalar'dan başka yazılmamış teâmüller törenin içindedir. Hattâ hukûkî töreden başka, dinî ve ah-lâkî töreler de vardır. O halde Türk töresi, eski Türk-ler'e atalarından kalan bütün kaidelerin mecmû'u demektir. "*Türk töresi* [Haz. H. Dizdaroğlu], 1976, s. 13 v.d.). Buna göre "*Töre*, Türklerin millî har-sından başka bir şey değildi" (*Türkçülüğün Esas-ları*, s. 38). "Eski Türkler'e göre, vatan, *töre*'den, yâni millî hars'tan ibâretti. Mahmûd-ı Kaşgârî lûgatında zikrolunan (ülkeden geçilir töreden vazge-çilmez) darb-ı meseli, millî harsa verilen kıymetin derecesini gösterir" (*ayn. esr.*, s. 146).

Gökalp'ın mensup olduğu sosyoloji ekolü çevre-sinde kültür ve medeniyet tefriki cihetine gidilmiş-tir. O halde Fransız sosyoloji çevresinin meşrû gör-medığı veya göremeyeceği vasat içerisinde, kültür ve medeniyet ayrımı gözeten taraftarlar aramak da uygun olmayacaktır. Fakat daha sonraki araştırmâ-ların da ortaya koyduğu ölçüler ve husûsiyle Durk-heim'in eserlerine hâkim olan "*conscience collective*" ve "*représentations collectives*" telâkkisinin (kültür) ile yer değiştirmesinin meşruluğunu (bk. L. A. White, *The science of culture: a study of man and civilization*, New York, 1949 ve Durkheim'in yorum-cusu E. K. Wilson'un Durkheim'dan İngilizce'ye çevirdiği *Moral education: a study in the theory and application of the sociology of education* [New-York, 1961, 1973] adlı tercümesine yazdığı "*Editor's introduction*" [s. XXIV v.d.]'nda benimsenen an-layışı), Gökalp daha önceden değerlendirmiş ve böy-lece Millî içtimâiyata ağırlık ve öncelik vermeyi planlayan bir tefekkür planı içinde, cemiyet yerine rahatça harsı ikame edebilmenin öncülüğüne hak kazanmıştır. Bu itibarla, millet ve milliyet kavra-mıyla, içten irtibatlı, ayrı, taşıyıcı, şümûllü bir kav-ramın kullanışı Gökalp için, bir gereğin ve gerçe-ğin ifâdesi olmuştur. Hattâ Gökalp'ın nazarında iştirak noktaları olmak itibarıyla, hars ile medeniyet içtimâî hayatları kuşatan, ferdi şahsiyet hâline ge-tiren bir gerçekliktir.

Gökalp'ın "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaş-*

mak" adlı eserinin yayımı dolayısıyla, hakkındaki bir tanıtma yazısında "Üç dört seneden beri muh-telif yerlerde yazılmış makalelerin bir mecmûası" olduğunu ifâde eden, N. Sadık [Sadak], makaleler arasında bir silsile, bir râbûta mevcut değildir. Bun-lar küll teşkil eden bir eserin muhtelif ve yekdiğ-e-rine merbut mebnasları (bölümleri) olmamakla berâber, aynı esas fikrin, aynı meslek düşüncesinin etrafında yazılmış, rûhen birbirinden ayrılmayan ma-kalelerdir (*Yeni Mec.*, 15 ağustos 1918, III, sayı 57, s. 96) sonucuna varmaktadır. Gökalp'ın ölümünden bir yıl önce de, "*Türkçülüğün Esasları*"'nın yayımı üzerine, yine bir başka tanıtma yazısında N. Sadık önceki hükmünü bir kat daha kuvvetlendirecek şe-kilde, Gökalp'ın "Henüz bir kitap denebilecek bir eseri yoktur. Makale usulünü tercih eden içtimâiyat müderrisi anlaşıyor ki, fikirlerini henüz toplaya-mamış, birçok mevzûlara tatbik ettiği nazariyeleri-ne bir küll şekli verememiştir" (*Yeni Mec.*, 30 ağus-tos 1923, IV, sayı 183 s. 358) der. Saffet Urfi (Be-tin) de aynı yıl içinde, yayımladığı kitabında Gök-alp'ın şahsiyetinin ağırlık noktasını ilmi tarafından ziyâde "muhayyile ve irâde" tarafının ve dogmatik-liğinin teşkil ettiğini ileri sürerek O, "cemiyetin irâdesini hükûmette görür.. Gökalp'ın cemiyetçi-likle belbağladığı umdenin, ilme ve hayata göre doğ-ruluğunu hiç bir şey te'yid etmez.. Gökalp'ı bu yan-lışlığa sevkeden muhayyilesidir. O, bir sistemi mil-liyetçi bir idealist imanı ile kucaklamış, ideali için en muvaffak bir ilâç gibi tahâyüül etmiş ve onu bü-tün kuvvetiyle iltizam edip tervicine çalışmıştır" (*Ziya Gökalp ve Mefhûre*, s. 115-119) görüşünde-dir.. S. U. Betin, bir çeyrek asır sonra başka bir ya-zısında Gökalp asıl felsefenin şîârı olan mücerret ve üniversal doktrinler yapmamakla berâber, millî kıymet ölçüleri içinde bir sistem yapmış olduğu için, Türkiye'nin ilk feylozofu olmak şerefini dâima mu-hafaza edecektir" (*Atatürk inşilâbı ve Ziya Gökalp-Yahyâ Kemal-Hâlide Aduvar*, İstanbul, 1951, s. 17) hükmüne de varacaktır.

Hakkındaki bu kanâatlerde, onun ilim veya fel-sefe adına lâyık derli toplu bir kitap bırakmadığının bir hesaplaşması yapılarak, Gökalp bir tenkide tâbî tutulmakta ve dolayısıyla dayandığı fikir temelinin, "muhayyile ve irâde" adamının telkinlerine göre şahsî bir metod husûsiyeti kazandığı imâ edilmiş olmaktadır.

Şüphesiz, "Bu kerre makale nev'inin hiç bir ilmi değer tazammun edemeyeceği, ilmi eserin kitap şe-kline sokulması lâzım geleceği fikri mutlak mânada tefsir edilmemelidir. İlmî araştırmaların bir veya bir kaç ciltlik kitap hâlinde fedvin edilmesi onun ne zarûfî neticesi, ne de değer bakımından, mutlak ke-faletidir... Gökalp'ın ilim için değil ideal için istediği muâhezesi daha çok söz götürür..." (N. Ak-der, *Ziya Gökalp âlim ve idealist şahsiyeti*, Ankara Üniv., DTCF, 1945 kânun II. - şubat III, sayı 2, s. 166 v.d.).

Gökalp, "ilmin de gayesi ancak ilimdir" görüşünden hareketle, "kavmimize karşı en büyük vazifemiz, onu olduğu gibi bilmektir" der ve ilâve eder: "Kavmimizde bir takım hastalıklar varsa, tedavisi için, bunları teşhis etmemiz lâzımdır. Hakikî muhabbet, nakiseleri (noksanları) görmemek sûretinde tecelli etmemelidir. O halde kavmimizi ilmi bir sûrette tetkik edebilmek için, yalnız amelî endişelerden değil, vicdanımızdaki muazzaz duygulardan da tecerrüt etmemiz iktiza eder (sıyrlınamız gerekir). Fakat, şu kadar var ki, tecerrüt edilecek duygular yalnız nikbinâne (iyimser) olanlara inhisar etmemeli, aynı sûrette bedbinâne (kötümser) duygulardan da tevakkî edilmelidir (kaçınılmalıdır). Vâkıa millî terbiye gören ekseriyet, kavmine karşı nikbindir: Fakat gayr-i millî terbiye ile yetişmiş olan bâzı kimseler de haksız olarak, kavimlerine karşı bedbinâne duygular taşırlar. Hisse tâbiyet ister nikbinâne, ister bedbinâne olsun, her iki sûrette de ilmi tedkikler için tehlikelidir. İlmi tedkikler yapmak isteyen bir müteharri (araştırmacı), bütün hislerinden tecerrüt ederek, saf bir akıl hâline gelmelidir" (Bir kavmin tetkikinde tâkip olunacak usul", göst. yer., s. 4; *Makaleler*: III, 3 v.d.).

Tabiatıyla Gökalp'tan da, aynı ilmi ihtiyatkârlık içinde, bir Türk mütefekkirî olarak ve aynı zamanda "ya dâhi olduğunu iddia yahut fikriyatçılardan bulunduğunu itiraf etmek sûretiyle ilmi usûle karşı müstağni olunabilir" (*İctimâiyât ve fikriyât: cemiyette büyük adamların teşviri, İctimâiyat Mec.*, 1333 [1917], I, sayı 2, s. 63; *Makaleler*: VIII, 138) zihniyetinin ötesinde fazla bir tâviz beklememek lâzımdır.

Bu itibarla, Gökalp'ın ancak "Türk tarihi, mitolojisi ve folklorunu incelemeye koyulduktan sonra, mâ'serî vicdanın öteden beri mevcut bir gerçeklik olduğunu beyan etmiş olduğu ve onun oluşunu ve tarihî tekâmülünü sevk ve idâre eden sosyolojik kanunlarını bulmanın hedefi içinde, objektif bir metodun yardımı gerekli saydığı" (A. Z. F. Fındık-oglu, *ayn. esr.*, s. 36) hesaba katılmadan, bir değerlendirmeye gidilmemesi gerekir. Bununla beraber, "Düşünce ve aksiyon Gökalp için, aynı tavrın iki görünüşüdür (A. Z. F. *ayn. esr.*, s. 24). Dolayısıyla millî ictimâiyât, az çok nefsi (sübjektif) likten kurtulmadığı için, ötekine (mukayeseli ictimâiyâta) ne kadar kuvvetli bir sûrette istinad ederse etsin, dâima bir san'at hükmünde kalır" (K. N. Duru, *Millî ictimâiyat, Ziya Gökalp*, s. 76; *İctimâiyat Mec.*, I, sayı 1, s. 22; *Makaleler*: VIII, s. 112), tutumunun ölçüsü içinde, millî ictimâiyâta taallük eden yazılarına az çok sübjektifliğin karışabileceği de, kendi sisteminin "mahiyet" ve miyârı'nın çerçevesine dahil bulunmaktadır.

Bu bakımdan, "Türk milletindenim, islâm ümmetindenim, garp medeniyetindenim" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 63), formülü, Gökalp'ın bir şer-

tez denemesi olarak, neyi ifade etmek istediği iddiasını taşımaktadır? Gökalp, ömrünün müsaade ettiği ölçüler içinde bir yazı hayatının bereketliliğini, husûsıyla kitap karakterindeki büyüklüğü şeklinde ortaya koymamakla beraber, en te'sirli bir şahsiyete ulaştığı "*Yeni Mecmûa*" safhasının öncesinde *Türk Yurdu*'ndaki makalelerinin bir derlemesi olan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* (1918) ile, büyük çapta "*Yeni Mecmûa*"dan sonraki safhada şartların elverdiği ve hazırladığı bir vasata uyarak *Yeni Mecmûa*'nın ve kısmen *Küçük Mecmûa*'nın içinden yeni ilâvelerle süzerek çıkardığı, *Türkçülüğün Esasları* (1923)'nda "haftalık dergi sütunlarına sıkıştırdığı sosyolojik felsefesini" (H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, II, 529) bir nevi "millî ictimâiyât" gibi bütünleştirip gözler önüne sermek istemiştir.

1) Sisteminin Bir Alt Sistemi Olarak "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" ve ötesi: Ziya Gökalp, "Tıbbiye'de teşekkül eden gizli bir inkılâb cemiyetinde de Pan-Türkizm, Pan-Ottomanizm, Pan-İslâmizm mefkûrelerinin münakaşasının, "Avrupa'daki ve Mısır'daki Genç Türkler'e de intikal ederek, bazıları Pan-Türkizm mekûresini, bazıları da Pan-Ottomanizm mefkûresini kabul etmişlerdi" der ve devam eder: "O zaman Mısır'da çıkan Türk gazetesinde Ali Kemal, Osmanlı İttihadı fikrini ileri sürerken Akçuraoglu Yusuf Bey'le Ferid [Tek] Bey, Türk İttihadı siyasetini tavsiye ediyorlardı. Bu sırada Hüseyin-zâde Ali Bey, İstanbul'dan ve Ağaoğlu Ahmed Bey Paris'ten Bakû'ya gelmişler ve orada mücâdele için elele vermişlerdi.. 24 temmuz [1908] inkılâbından sonra Türkiye'de Osmanlılık fikri hâkim olmuştu.. 31 marttan sonra Osmanlılık fikri eski nüfûzunu kaybetmeye başladı.. Genç Türkler Osmanlı ve ittidat-ı islâmî olmak üzere, iki muarız kisma ayrılmaya başladılar. Her iki cereyan da memleket için muzırdı.. 1312 (1896)'de İstanbul'a geldiğim zaman, ilk aldığım kitap, Léon Cahun'un tarihi (*Introduction à l'histoire de l'Asie*) olmuştu. Bu kitap, Pan-Türkizm, mefkûresini teşvik etmek üzere yazılmış gibidir. O zaman Hüseyin-zâde Ali Bey'le temas ederek, Türkçülük hakkındaki kanâatlerini öğreniyordum" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 7 v.d.).

Görülüyor ki, Türkçülüğün tarihindeki bir bölümü, bu kısa çerçevede nakleden Gökalp'ın sisteminin alt-sistemini teşkil eden "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*" tezinin fikir köklerini, Yusuf Akçura (1876-1933)'nın sürgünde olduğu için, Rusya'dayken yazıp, 1904'te "Osmanlı ittidatı" fikrini savunan ve Osmanlı Devleti için tutulacak siyâsi mesleğin ne olduğunu belirten Mısır'da çıkan Türk gazetesinin 24-34. sayılarında yayımlanan *üç tarz-ı siyaset* (sonradan İstanbul'da 1912'de ve 1976'da da yeni Türk harfleriyle basılmıştır.) adlı uzunca makalesinde çekingen bir üs-

lûb içinde ileri sürdüğü görüşler ile (bk. N. Berkes, *The development of secularism in Turkey*, s. 322) Hüseyin-zâde Ali'nin, bu işi büsbütün açıklığa kavuşturarak "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*" şeklinde bir prensip hâline koyması teşkil etmektedir. Esâsen *üç tarz-ı siyaset*'te Yusuf Akçura'nın üzerinde durmuş olduğu ana konular; 1) *Osmanlı milleti vücuda getirmek*; 2) *İslâmlığa dayanan bir devlet yapısı kurmak*; 3) *Irka dayalı bir Türk siyâsi milliyetçiliği meydana getirmek* yönündeydi. Akçura, bu üç fikir cereyanına, *Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük* adını verdiği gibi, bâzan da *üç meslek-i siyâsi* de demektedir (bk. E. Z. Karal, *Önsöz, Üç tarz-ı siyaset* Ankara, 1976, s. 6). Akçura, *üç tarz-ı siyaset* ortaya atmakla beraber, kendisinin *Türkçülük birliğine, yâni turancılığa* taraftarlığını (1928'de fikrini tashih edecektir [Bu hususta bk. Y. Akçura *Yeni Türk Devletinin Öncüleri: 1928 yılı yazıları*, Haz. N. Sefercioğlu" Ankara, 1981]) hissettirmekte ve Ferid [Tek] de bu fikri genişleterek savunmaktadır. Ali Kemal, *Cevabımız* başlıklı yazısıyla, Osmanlılık ittidatını ileri sürmekte ve münakaşaya A. Turanî takma adıyla Hüseyin-zâde Ali Bey de, Bakû'dan gönderdiği "Mektub-i mahsus"la kâtilarak, Meşrutiyet devrinin belli başlı üç cereyanının teşekkülüne zemin hazırlamaktadır (bk. *Üç tarz-ı siyaset*, 1976; ayrıca İ. H. Sevil, *Yeni edebî yeniliğimiz*, İstanbul, 1940, s. 427; M. E. Erişirgil, *Türkçülük devri, Milliyetçilik devri, insanlık devri*, s. 25 v.d.).

İşte Hüseyin-zâde Ali Bey'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" prensibini, faaliyetine mihver kabul etmesi, sonradan Gökalp'ın da sisteminin alt-sistemini teşkil eden bir fikir örgütü içinde bu üçlüzlü görüş bir senteze doğru götürülmüş olmaktadır. Böylece Gökalp, "bu prensibi, telkin etmek istediği görüşlerinin temeli yapmış ve onu hem nazari ve hem de tatbikat yönünden işlemiştir" (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 149).

Sosyolojinin nazari cephesinde esâsî fikirler getirmiş olan Gökalp, çatışma hâlindeki üç ideolojiyi uzlaştırmaya çalıştığı "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*" adlı kitabında (bk. H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II, 519), "Türkleşmek, İslâmlaşmak mefkûreleri arasında bir teâruz (zıtlık) olmadığı gibi, bunlarla muâsırlaşmak ihtiyacı arasında da bir tenâzu (çekişme) mevcut değildir" der ve hemen ilâve eder: "Asriyet ihtiyacı Avrupa'dan yalnız ilmi ve amelî âletlerle fenlerin iktibasını emrediyor. Avrupa'da dinden ve milliyetten doğan, binâenaleyh bizde de bu menbalardan taharrisi lâzım gelen bir takım mânevî ihtiyaçlarımız vardır ki, âletler ve fenler gibi, bunların da garptan istiâresi (alınması) iktizâ etmez o halde herbirinin nüfûz dâirelerini tâyin ederek, bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu, bunların bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlaya-

rak, muâsır bir islâm Türklüğü ibda etmeliyiz" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 12).

"İctimâî vicdânın in'ikâs âyinelere (aksettigi aynalardan) biri olan lisânda da, "ictimâî vicdânın milletçilik, ümmetçilik, asırcılık gibi üç bu'du var" (*ayn. esr.*, s. 14) diyen Gökalp, oldukça teorik planda me'seleyi yoklamakta ve Yeni mefhumlar asrın, istilâhlar ümmetin lûgatlar milletinin nâtıkasıdır (düşünüp söyleme kabiliyetidir) şeklindeki (*ayn. esr.*, s. 19) tezine sadık bir sonuca varmaktadır.

"Biz Türkler kaideci, fakat an'anesiz bir milletiz. Türkçüğe ve islâmlığa âit an'anelerimizin tarihi silsilelerini aramadığımız gibi, asrımızı temyiz eden terâkkilerin menba' ve tekâmülünü de tedkike lüzum görmeyiz" (*ayn. esr.*, s. 23) şeklinde kaideciliğimizi tenkit konusu yapan Gökalp, "an'ane ise, ibda ve terâkki demektir" der ve şöyle ilâve eder: "Çünkü an'ane muhtelif anlari birbiriyle zeveban etmiş (erilmiş) bir mâziye, arkadan muharrik bir kuvvet gibi ileriye doğru iten tarihi bir cereyana mâlikittir ki, dâima yeni inkişâflar yeni in'itaflar (yönelmeler) tevhit edebilir. An'ane kendi başına velûd ve mübdi olmakla beraber, ona aşılana yabancı yenilikler de damarlarındaki hayat nüsgundan (usaresinden) feyz alarak canlanır ve âdi taklitte olduğu gibi çürüyüp düşmez" (*ayn. esr.*, s. 24). "O halde bir taraftan tarihli ve an'aneli bir millet hâline girmeye.. çalışmalıyız. Asrın, fûnûn (ilim) ve felsefesini, âliyyat (teknik) ve usûliyyâtını (metodolojisini) millî ve dinî an'anelerimize aşılarda ve mezç edersek, muâsır bir islâm-Türk medeniyeti hâsıl olacaktır" (*ayn. esr.*, s. 28).

Gökalp, aslında mezkûr faraziyesini, millî kültür (hars), din cemâatı (ümme) ve beynelmilellik (medeniyet) arasındaki ayırımına dayandırmakta ve modern Türkiye'nin mânevî bünyesini belirleyecek olan faktörlerin bir araya gelmelerinde bu unsurların her birine husûsî bir yer vermektedir (Heyd, *ayn. esr.*, s. 150). a) *Muâsırlaşmak*. Garp medeniyetini, Türk harsına aşılama (E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 159) 'tan ötede bir çağdaşlaşmaya, modernleşmeye cevaz vermeyen Gökalp'ın nazarında, muâsırlaşmak onun kültür ve medeniyet arasındaki ayırımının, garptan neyin alınıp alınmayacağına tâyininde de mihenktaş teşkil etmektedir (Heyd, *ayn. esr.*, s. 80).

Gökalp'ın nazarında.. Muâsırlaşmak demek, Avrupalılar gibi dritnout'lar (zirhlî'lar), otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir; muâsırlaşmak, şekilce ve mâişette Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman mâlûmat ve masnûat iktibas ve istirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muâsırlaşmış olduğumuzu anlarız" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 11 v.d.) görüşüyle hudutlanmıştır. Böylece muâsırlaşmak, kültür ve medeniyet ayırımıyla sr-

nırlı bulunduğu cihetle, mes'elenin mâhiyeti oldukça açık bir durum arz etmektedir. Garp mes'elesine iki safhadan, siyâsî garp ve medenî garp cephesinden bakan Gökâlp "Avrupa'nın filozofları, şairleri, âlimleri kendi milletleri ve ümmetleri için yazı yazarlar, Bundan dolayıdır ki, eserleri muhabbetle, hayırhâhlıkla, şefkatle doludur. Halbuki Avrupa'nın diplomatlarıyla askerleri, düşmanlarına, yâni bize karşı hazırlanmıştır. Bunların kalpleri de düşmanlıkla, bedhâhlıkla doludur. Bir milletin âlimleri onun zekâsı, şairleri kalbi, filozofları irâdesidir. Bunların birleşmesinden o milletin harsı, yâni derûnî hayatı vücûda gelir. Diplomatlar ve askerler ise, onların haricindeki düşmanlarını görmeğe ve ezmeğe yarayan gözleri ve pençeleri gibidir. Avrupalıların başlıca düşmanları ise, biziz. O halde medenî Avrupa'ya karşı duyduğumuz hürmet ve itimat hislerini zinhâr siyâsî Avrupa'ya karşı duymamalıyız" (*Garp mes'esi*, *Küçük Mec.*, 4 kânun I. 1338 [1922], I, sayı 25; *Makaleler*: VII, s. 147 v.d.; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*; I, 252 v.d.) görüşünü ileri sürmektedir.

Türkçülüğün Esasları'nın bir bölümü, "garba doğru'dur. Bir eski atalar sözüne nazîre yaparak Gökâlp, sosyolojik mânada, konuya giriş için şöyle demektedir: "Milletini tanı, Ümmetini tanı, Medeniyetini tanı" (*ayn. esr.*, s. 46). Tanınması gerekli olan medeniyet, şüphesiz garp medeniyetidir. Esâsen "medeniyet mes'elesinin halli, başka bir cihetten de onun fer'î olan" (*ayn. esr.*, s. 12) diğer mes'elelerin de halline yol açmış bulunacaktır.

Şüphesiz, Gökâlp'ın üçlü sıralama sınıflaması, Türk tarihinin akışına uygundur ve Türk milletin tarih içindeki gelişme ve değişme macerasını hülâsa eder. Gökâlp'ın formülünde, Avrupalılaşmak yerine muâsırlaşmak kelimesini kullanması isabetlidir... Türk milleti de varlığını korumak ve yükseltmek için çağının medeniyetini benimsemek zorundadır. Bu itibarla, Gökâlp'ın Türk tarihinin istikametine uygun olarak, çağdaşlığı temsil eden garp medeniyetini (muayyen ölçülerinde yâni kültür ile medeniyetin iştirak ve benzerliği bakımından) benimsemesi gerekmektedir (bk. B. Emil, *Ziya Gökalp'ta muâsırlaşmak fikri ve öncesi*, *Millî Kültür*, eylül 1977, sayı 9; *Ziya Gökalp için yazılan söylenenler*, III, 468 v.d.). Zâten bir bakıma "garp medeniyetinin asıl özü iç cephesindedir. Bu onun muhtevâsıdır, şekli değil, mânası, maddesi değil ruhudur. Asıl çağdaşlaşma bu muhtevâyı, mânayı kavramak, özü bulmak, ruhu hissetmektir" (İ. Kafesoğlu, *Türk milliyetçiliğinin meseleleri*, 1970, s. 40).

Gökâlp'ın anlayışınca da, "Muâsırlaşmak tâbirinin mânası, asrî olan medeniyet zümresinin git-tikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiçbir mil-letten geri kalmayacak sûrette fâik bir mevki ihraz etmektedir. Medeniyet zümresi içinde müşterek bir insan hayatı yaşamak, hiçbir vakit ne âile ve dev-

let hayatlarının husûsiyetine, ne de millet ve ümme-tin tazammun ettiği harsî tesânütlere münâfî de-gildir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 41). b). İslâmlaşmak, Gökâlp'ın islâmiyet karşısın-daki tutumunun da tıpkı herhangi bir din gibi de-ğişmeye konu teşkil eden ve içinde geliştiği sosyal şartlara bağlı bir tarihi hâdise olarak değerlendiril-mesi, muhtelif devrelerdeki inkişafırlara bağlı ka-larak "şahsiyetin muhtelif şekilleri" (*Yeni Mec.*, 16, ağustos 1917, I, sayı 6; *Terbiyenin sosyal ve kül-türel temelleri*: I) arasında bir münâsebetle dayan-dırılması keyfiyeti, pek şaşırtıcı sayılamaz; hattâ onun ilk duygusu ve zihin hayatına âit görüşünün dinle şekillendirilmesine rağmen (buna bir reaksiyon olarak) çok geçmeden bir taraftan tasavvufun ve diğer taraftan da rasyonalizmin te'siri altında sün-nî islâmiyetin akide ve vecibelerinden hayli uzaklaş-tığı (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 82) ifade edilmiştir. Hattâ muhtemelen bu husus, gerekçe yapılarak, Türkçülüğün programında, "dinî Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 170) anlayışının uzantısında, en zayıf noktalardan biri olarak mütâ-laa edilmiş ve Gökâlp'ın "islâmiyeti sırf ahlâkî bir din olarak asla ele alıp açıklamadığı" noktasından onun sistemi içinde dine herhangi bir ayrı varlık alanı tanımadığı iddia edilmiştir (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 151).

"Fihakika Gökâlp'ın ilk şüphelerini tasavvufun ve ilmin ışığı altında damla damla erittikten sonra bid'atsız, hurafesiz bir dinin insanlık için zarûrî ve faydalı olduğuna kanaat getirdiği (F. Karakoyunlu, *Ziya Gökalp ve itikâat mefhumu*; *Tasvir*, 5 eylül 1945) hesaba katılabilir. Bununla beraber, sürgünde bulundugu Malta'dan eşine ve kızına yazdığı mektup-larda... Vicdanlarda din azaldıkça, mâbetlerde de mü'min az görülür. Halbuki din, insanlar için en büyük vecd menbaıdır. İnsanı mes'ud eden evvelâ din, sonra medeniyettir. Ne dinsiz medeniyet işe yarar, ne de medeniyetsiz din" (*Ziya Gökalp külli-yatı-II-Limni ve Malta Mektupları* [Haz. F. A. Tansel], s. 436) şeklindeki, dine gereken ehemmi-yeti veren kesin tavrını ortaya koymaktadır.

Gerçekten Gökâlp'ın *Dine Doğru* başlıklı yazısı, bütünlüğüne ve derinliğine incelendiğinde görülmü-yor ki, onun yalnız bid'atsız ve hurafesiz, tertemiz, vecdî bir inancı kastettiğini dile getirmekle kalmamakta, aynı zamanda, onun dine verdiği ehemmi-yetin kesin bir delilini de ortaya koymaktadır. Gökâlp bu yazısında, "İçtimâî hayat bir takım kıymetlerin teş-kil ettiği ahenktir; bu kıymetlerin ahengi, bir mera-tibe tâbî olmalarıyla husûle gelir. Kıymetlerin me-ratibi ise, sırasıyla birbirinin fevkinde bulunmaladı-r" dedikten sonra, "İçtimâî kıymetlerin en aşâ-ğısı iktisâdî kıymettir... İktisâdî kıymetin fevkinde ilmi kıymeti görüyoruz.. İyi de güzile nisbetle daha mânevî, daha derûnî, daha sırrıdır. Bu sebeple, ah-

lâkî kıymet de bedîî kıymetin fevkindedir... Fakat, başka bir kıymet daha vardır ki, bütün mânevî kıy-metleri câmi olmak (içine almak) dolayısıyla ahlâkî kıymeti de câmi'dir; bu itibarla ahlâkî kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet, dinî kıymetten ibârettir. Dinî kıymeti de bize mukaddes kelimesi irae eder (gösterir). Dinî kıymetin ahlâkî kıymete bu sûretle tefevvuk etmesi (üstün gelmesi) ahlâkın şerefine bir kusur getirmez. Zîrâ dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Peygamberimiz, Bu ahlâkî it-mam için gönderildim buyuruyor. Bundan başka, bir şey mukaddes ise, o behemehal iyidir de. Hattâ diyebiliriz ki, mukaddes iyiden daha iyi birşeydir... Ahlâk, bir insanı ancak *fazilete* kadar yükseltebilir. Din ise, evliyalık nâmını verdiğimiz kudsî mâkama kadar çıkarır... Dinin, bir fevka'l-ahlâk (ahlâk üstü) mâhiyeti olduğu gibi, fevka'l-bedîiyyet tabiatı da vardır. Dinde bu mahiyetlerden başka bir de fev-ka'l-mantık tabiatı vardır... Bütün hayatlarında kuv-vetli bir seciye gösteren insanlar, umûmiyetle ço-cukluklarında dinî bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmağa, irâdesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdur-lar... Bir filozof diyor ki, ağacın kıymeti, yemişin-den anlaşılır. O halde, bu kadar tatlı yemişleri veren böyle bir ağaca lâkayt kalmak, büyük bir gaflet değil midir?" (*Dine doğru*, *Küçük Mec.*, 3 temmuz 1940 [1922], I, sayı 5; *Makaleler*; VII, 21 v.d.; *Ziya Gökalp diyor ki...* s. 16-19) şeklinde bir tutu-mun taraftarlığını yapmaktadır.

Gökâlp, aynı yazısında, "dinin rolü, yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibâret değildir; cemiyet-lere şahsiyet veren de yine dindir; fakat, evliya nâ-mını verdiğimiz din müritleri yalnız fertlere şah-siyet verebilir. Evliyalar, ahlâk kahramanlarının fevkinde olduğu gibi, evliyaların fevkinde de peygamber unvanı verilen vahye mazhar ilâhî meb'us-lar (elçiler) vardır. Evliyalar müstakil olmayıp, herbiri peygamberlerden birisine tâbidir. Dinin en büyük pişdârları (öncüleri) olan peygamberler hem cemiyetlere, hem de fertlere kat'î şahsiyetler veren semavî bir kitapla, kudsî bir sünnetle, dinî bir teşkilâtla beraber gelirler... Peygamberlerin vü-cûda getirdiği teşkilâta, *ümme* nâmı verilir.. Ümmet, millî cemiyetlerden daha geniş dinî bir câmiadır. Dinî câmianın, bâzan millî cemiyetten daha kuvvetli olduğunu.. vâkalar isbat eder" hükmünü verir ve şöyle devam eder. "Ümmet teşkilâtı her dinde başka bir tarzda tecelli eder.

Katoliklerde, hristiyan ümmeti bir hükûmet tarzın-da taazzî etmiştir (teşkilâtlanmıştır). Müslümanlarda ise, ümmet, bir hükûmet şeklinde değil, bir dârülfün-nûn sûretinde taazzî etmiştir. Bundan dolayıdır ki, hristiyanlıkta dinî teşkilâta kilise nâmı verildiği halde, müslümanlarda medrese adı verilmiştir. Müslümanlar-da ruhanî reisler yoktur; yalnız müderrisler vardır. İslâmîyet, akıl ve hürriyet esaslarına istinâd etmiştir. Mü-

derrisler, aklî delillerle iknâ etmeden hiç bir kimseye bir hakikatı kabul ettirmeğe çalışmazlar. İslâmiyet mukallitliği, dinî esâreti kabul etmez. İslâm ümmeti, Budha'nın ümmeti gibi bir tekyeler konfederas-yonu değil, bir medreseler müttehide (konfede-rasyon)'sidir. Bütün islâm âlemi büyük bir dârülfünûndur. Bu dârülfünûnun her ülkede, hattâ her ka-sabada şubeleri vardır: Her kasabadaki müftî ora-daki şubenin baş müderris (doyen)'i demektir. Şeyhülislâm ise, Büyük islâm dârülfünûnunun emîn (recteur)'i mesâbesindedir. Mezhep sâhipleri olan imamlara gelince, bunlar da doktrin sâhibi âlim-lerden ibârettir. Bundan anlaşılıyor ki, islâmiyette din, idârî bir velâyete (otoriteye) değil, ilmi bir velâyete istinâd eder. O halde, din teşkilâtımızı yük-seltmek, evvelâ medreselerimizi yükseltmekle, sâ-niyen medreselerimizi bütün islâm medreseleriyle tevhit etmekle husûle gelebilir. Bir kere medreseler yükselmeye ve birbiriyle râbîta te'sis etmeye başla-yınca, aynı tefeyyüzün câmilere tekyelere de intikal edeceğine şübhe yoktur" (*Makaleler*: VII, s. 24 v.dd.).

Görüldüğü ki, bu makalenin hudutları içinde bile, Gökâlp'ın üçlü sentezinin islâmî muhtevâsı, "İslâmlaşmak" hedefinin çizgisinden veya islâm üm-metinden olmanın, hedef tuttuğu prensipten daha azıyla iktifâ edileceğini tazammun etmektedir. Bu bakımdan, Gökâlp'ın sisteminde dinin kendine mahsus bir yerinin olmadığı yolunda bir hükmün geçerliliğinin söz konusu edilemeyeceği çok tabiidir.

Hattâ "islâm ümmetçiliğinin, ehemmiyetli müs-takil faktör olarak Türk'ün kendi yaşayışı içinde, islâmî unsurun, başlangıcından beri belirsiz ve inan-dırıcı olmaktan uzak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesi icabı olduğu ve dolayısıyla bu imparator-luğun dağılmasıyla birlikte, Gökâlp'ın telkin et-mek isteği görüşlerinde, islâmiyet de değerini de-rece derece kaybetmeye ve onun üçlü sisteminde küçük ortak hâline gelmeye yüz tuttuğu (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 151) iddiası da, sonraki devirle Gökâlp'ın temsilciliğini yaptığı üçlü prensibi karıştı-rmak yönünde olmuştur. Çünkü Gökâlp, bu nok-tayı daha önceden "Türklerin hepsi islâm oldu-ğu için, Türkçüler hiç bir zaman islâm ümmet-çiliğine mugayir bir his beslemeyeceklerdir" (*Türk-leşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 56) şeklinde çok kesin olarak tesbit etmiş durumdadır. Üstelik, Gökâlp'ın nazarında türkçüler; 1) Ümmet başka şey, millet başka şeydir; 2) Devlet başka şey, millet başka şeydir (*ayn. esr.*, s. 83) dediklerine bakıla-cak olursa, "İslâmcılar" ve "Osmanlıcılar" dışında onların ümmetçiliğe karşı bir tavrı olmayacaklarının beyanı çok mânidar olsa gerekir. Zîrâ, Gökâlp'ın anlayışınca, millet fikri islâmlar arasında tefrika çı-karmaz. Bilâkis milliyet fikri kuvvet buldukça, islâm ümmetçiliği fikri de o derecede harslanacağı

için, mevcut harsı takviye ve te'yid edecektir (ayn. esr., s. 99).

Bu itibarla, Gökalp, "Türkçü olmakla beraber, islâmcı idi.. Dinin ehemmiyet-i içtimâyesini.. münevverlere ilk evvel ilmi usûl ile izah eden ve bu münevverleri din ile iştigale sevkeden" dir.. Gökalp, "islâmiyet haricinde Türklük kabul etmiyordu. Ona göre Türklüğün coğrafi hududu islâmiyetti" (A. Ağaoğlu, *Ziya Gökalp Bey, Türk Yurdu*, kânun I. 1340 [1924], I, sayı 3; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*: s. 266; *Ziya Gökalp'ın ölüm yılında yazılanlardan seçmeler* [Haz. Z. Yağmurdereli], 1982, s. 61). Çünkü, Gökalp, "İslâm dinini, Türk milîyetinin temel unsuru sayıyordu. Gerçekten, dinimizle milliyetimiz birbirinden ayrılmaz şeylerdir.. Müslüman olmayan Türk uruklarının Avar, Uz, Peçenek, Kuman, Bulgar, uruk ve uluslarının nasıl eridiğini, slavlaştığını, cermenleştiğini, grekleştğini tarih göstermiştir" (M. Eröz, *Millî kültürümüz ve meselelerimiz*, İstanbul, 1983, s. 82 v.d.).

Gökalp'ın anlayışınca, "islâm dini, ne beynelmilel olan akıl ile, ne de millî olan örf ile hiçbir vakit ihtilâf hâlini alamaz. Avrupa'da asırlardan beri çalışıldığı halde halledilmemiş olan nizâ-ı ilm ü din mes'eleleri, bizim dinimizde ilk günden beri halledilmiştir" (*Türkçülük nedir? III, Yeni Mec.*, sayı 29; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*; I, 282).

İlm ile din çatışmasını ilk günden beri halletmiş bir din anlayışında, buhrandan çıkışın da kaynağını teşkil ettiği kanaatini besleyen Gökalp için, "Bir insanın içtimâî vazifelerinden en birincisi hangi millettin ve hangi ümmetten olduğunu bilmektir. Bunun için de, ibtidâ millet zümresiyle ümmet zümresi arasındaki farkı görmesi, anlaması lazımdır.. O halde içtimâî hüviyetimizi iyi anlayabilmek için evvel emirde bu iki kelimenin mânalarını tâ'yine çalışmalıdır. Ümmet, aynı dine mensup fertlerin mecmûu demektir. Ümmet'te müşterek olan hayat yalnız din'den ibârettir. Halbuki millet'te din müşterek olduğu gibi, bundan başka, lisan, ahlâk, hukuk ve siyâset, güzel san'atlar, iktisat, ilim, felsefe ve fen de müşterektir. Bir ümmet içinde, lisânlar, ahlâklar, hukukî ve siyâsî teşkilâtlar, bedîi zevkler, iktisâdî uzviyetler, terbiyevî müesseseler ayrı olabilir. Bir milletin içinde ise, din gibi bütün bu hayatların da müşterek ve mütehit olması lazımdır. Bir cemiyetteki dinî, ahlâkî, hukukî siyâsî, bedîi iktisâdî, terbiyevî hayatların mecmûuna hars nâmı verilir. Hars bütün içtimâî hayatları ihtivâ eden câmi (toplayıcı) bir kelimedir. O halde milleti tarif için, aynı harsa mensup fertlerin mecmûu demek kâfidir.. Cemiyet nâmını verdiğimiz bütün içtimâî hayatları müşterek olan zümre ümmet değil, millettir. Ümmet ekseriya birçok cemiyetleri, yani birçok milletleri muhtevî olan bir câmiadır. Bundan dolayıdır ki, ekseriya ümmet beynelmileldir. Zâten beynelmileliyet, ib-

tidâ ümmet hâlinde başlar. Beynelmilel müesseseler bidayette yalnız dinî müesseselerdir.. Son zamanlarda- Avrupa'da olduğu gibi bizde de -millet teşkilâtıyla ümmet teşkilâtı birbirinden ayrılmaya başladı" (*Hilâfetin hakikî mahiyeti, Küçük Mec.*, 27 teşrin II. 1338 [1922], I, sayı 24 s. 1 v.d.; *Makaleler*: VII, s. 175 v.d.).

Türkçülerin gayesini, çağdaş bir islâm Türklüğü'nde gören Gökalp, "Türkçülerin millet mefkûresi Türklükse, ümmet mefkûresi de islâmlıktır" der ve Türkçülerin ayrıca şu esasları ihtivâ eden ümmet programları olmasını gerekli sayar: "1) Bütün islâm kavimleri arasında müşterek olan Arap hurûfunu bilâtağyir (değiştirmeden) muhafaza etmek; 2) Bütün islâm kavimlerinde ilim istilâhlarının müşterek bir hale getirilmesi için, islâm ümmeti arasında istilâh kongreleri in'ikad ettirmek ve istilâhları Türkçe'den, Arabî'den ve kısmen de Farsî'den yapmak.. 3) Bütün islâm kavimlerinde müşterek bir terbiyenin teessüsü için, terbiye kongreleri in'ikad ettirmek; 4) Bütün islâm kavimlerinin cemâat teşkilâtları arasında dâimî bir irtibat vücûda getirmek; 5) Islâm ümmetinin timsali olan hilâl'in kudsiyetini muhafaza etmek. Bu umdelerden anlaşıyor ki, Türkçülük, aynı zamanda islâmcılıktır. Yalnız Türkçüler, islâm ümmetçisi olmak sûretiyle kendilerini islâm milliyetçilerinden ayırt ederler" (*Türkleşmek, Islâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 53 v.dd.).

Gökalp'ın bu düşüncelerine göre, "Ümmet programı siyâsî değil, tamamen kültürel mâhiyettir. Zâten o, milliyet fikrinin bütün islâm kavimlerine hâkim olmasını ve onların ayrı birer millet meydana getirmelerini, ancak din bağı dolayısıyla aralarındaki ümmet bağlantısını korumalarını istiyordu" (E. Güngör, *Ziya Gökalp ve Türkçülükte din mes'lesi, Atsız armağanı*, İstanbul, 1976; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; III, 448).

Her ne kadar Gökalp, islâmlaşmak prensibini, Türkleşmek prensibi ile birleştirmemişse de, "Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü kabil olduğundan, müslüman milletlerin asrileşmesine hiç bir mâni yoktur" (*Türkçülük nedir? III, Yeni Mec.*, 24 kânun II. 1918, sayı 29; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 282). hükmünü vermektedir. Böylece terakkî düsturuna dayanmak sûretiyle, Türkleşmek ve islâmlaşmak prensiplerinin muasırlaşmak prensibi muvâcehesinde, hars ve medeniyet ayrımının kistaslarına göre, belirli noktalardan iştirakine de dikkat çekilmiş olmaktadır.

c) Türkleşmek ve ötesi. Gökalp'ın *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabı, *Türkleşmek, Islâmlaşmak, Muasırlaşmak* tezinden çoğuyla pratik yönden, husûsıyla muhtevâsındaki "Türkçülüğün programı" bölümüyle, daha ziyâde "Türkleşmek" yönünden bir exposition'u mâhiyetindedir. Gökalp'ın ölümünden ancak bir yıl önce yayımlamak imkânı bulunmuş olan bu eserin ehemmiyeti, şüphesiz büyük bir ede-

biyat eseri değeri taşıması bakımından değil, ihtivâ ettiği fikirlere bağlı bulunmaktadır. Bununla beraber, bir değerlendirme zemini içinde, Gökalp'ın bu eseri, bir çok tekrarlarla, saded hârici şeylere, çok defa müphem, tutarsız ve hattâ mantığa ters düşen izahlara ve hattâ bir bakıma hatalarına rağmen, yine de ehemmiyetsiz bulunmaz (bk. Robert Devereux, "Preface", *The principles of Turkishism* [Translated from the Turkish and annotated by R. Devereux], Leiden, 1968, s. XI).

Bu sebepten dolayıdır ki, "*Türkçülüğün Esasları* kitabı, onun düşüncelerinin en son ve en olgun merhalesini teşkil eder" (M. Kaplan, *Ziya Gökalp'ın hayatı ve eserleri hakkında birkaç söz, Türkçülüğün Esasları*, Ankara, 1969, s. 1) şeklinde de değerlendirilmiştir. Kitabın "birinci kısım'da ele alınan mes'eleler, daha ziyâde nazari planda, Türkçülüğün mâhiyeti'nin incelenmesine ayrılmıştır.

Kitabın "ikinci (amelî) kısım" olarak, "Türkçülüğün programı", lisanî, bedîi, ahlâkî, hukukî, dinî iktisâdî, siyâsî felsefî Türkçülük olarak sekiz "mehas"ı ihtivâ etmektedir. Bir bakıma Gökalp, "burada eskiden beri savunduğu fikirleri toplu hâle getirerek" (H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, II, 585), "Türkleşmek, Islâmlaşmak, Muasırlaşmak" tezine ve sentezine oldukça vuzûh getirmiş bulunmaktadır.

Gökalp'ta Türkçülük fikrinin şekillenmesinden, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma ve dağılma devresi içindeki en buhranlı bir zamanda, onun serhatlerden gelen taşra grubu öğrencileri arasında bulunması ve aynı grup içindeki öğrenciler arasındaki karşılıklı-te'sirler ve dolayısıyla sosyal ve kültürel vasatın da bu öğrenciler için entellektüel bir mihrak teşkil etmesi gibi hususların, müessir olduğu her halde dikkatten kaçmayacak kadar mânidar bulunsun gerektir (bk. Ş. Mardin, *Ziya Gökalp ve Türk düşüncesi Milliyet gazetesi*, 3 kasım 1974; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*, II, 330 v.d.).

"Program, istikbâlin bütün safhalarını irâe eden (gösteren) Peygamberce bir keşfi icap eder. Zâten istikbâle âit fiili vukûdun evvel keşfettiği için, program nâmını almıştır (*Türkçülük nedir? I, Yeni Mec.*, 27 kânun 1917, I, sayı 25; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 265). diyen Gökalp için, programın ne derecede ehemmiyetli bir gaye teşkil ettiği meydandadır.

Bu itibarla Türkçülüğün programı gibi, bir amelî kısım da ihtivâ eden *Türkçülüğün Esasları*, mâhiyeti icâbı, bir direktifler ve tavsiyeler cümlesini de beraberinde getirdiği cihetle, fikriyatın temsilcilerinin, tatbikatçıların ve icracıların politikalarına yatkın bir anlayışa tercüman olmaları ihtimali de pek dikkatten kaçmış olamaz. Nitekim, "Hâkancılığın hararetli ideoloğu, inkılâptan sonra cumhuriyetçi olmakta güçlük çekmedi. İmparatorluk devrinde hâkanlık bir emr-i vâkiydi; fakat onun en ileri müdâfii rolünü

üzerine alan bir mütefekkirin, iki sene içinde, bütün sistemini yeni siyâsî şekillere göre değiştirmesi şaşılaçak şeydir! (H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 37) gibi ağır şekilde tenkitlere hedef yapılması, mevkî ve para hırsı olmayan, yaşayışını her zaman basitlik derecesine indirmiş eski bir merkez-i umûmî azâsının, Türk milletinin kurtarıcısı ve yüceltici, Türkçülüğün en büyük adamına karşı fikriyatının misyonuna uygun munis bir tavır takınması ve ayrıca "on yedi-onsekiz seneden beri, Türk milletinin sosyolojisi ve psikolojisi için sarfettiği mesaisinin mahsûllerini kafasının içinde istif edilmiş" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 9 v.d.) halde daha fazla kalmaması maksadıyla zeminin ve imkânların değerlendirilmesi zımındaki bir az tavizkâr tutumu, pek fazla şaşılaçak bir şey olmasa gerektir.

Esâsen, Gökalp "*Türkçülüğün Esasları*" nı yayımladığı sırada, 11 ağustos 1923'te açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin "ikinci devre" Diyarbekir mebusu sıfatını taşımaktaydı.

Türkçülüğün Esasları, ara dokusu itibarıyla, "Türk milletini yükseltmek demek" (ayn. esr., s. 12) olan Türkçülüğün mâhiyetini anlamayı ve dolayısıyla Türk milleti adını taşıyan zümrenin de mâhiyetini tanımayı hedef tutmaktadır. Milliyette seçere aramayıp, yalnız terbiyenin ve mefkûrenin milliliğini günden Gökalp'ın nazarında, "Türküm diyen her ferdi Türk tanımdan, yalnız Türklüğe hıyaneti görülenler varsa, cezalandırmaktan başka çare yoktur" (ayn. esr., s. 19).

Gökalp'a göre, "Türkçülüğün ilk esaslarından biri, "Halka doğru". umdesidir.. Bir milletin güzidelere yüksek bir tahsil ve terbiye görmüş olmakla, halktan ayrılmış olanlardır.. Halka doğru gitmesi lâzım gelenler bunlardır.. Güzideler medeniyete maliktir. Halkta hars vardır. O halde güzidelerin halka doğru gitmesi.. 1) Halktan harsî bir terbiye almak için.. 2) Halka medeniyet götürmek için [dir]" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 41 v.d.).

Gökalp'ın hars ve medeniyet kavram çifti, bir taraftan "millî vicdanı kuvvetlendirmek" (ayn. esr., s. 74 v.d.), diğer taraftan da millî tesanüdü kuvvetlendirmek (ayn. esr., s. 82 v.d.) yönünde gerekli faaliyetlerde bulunulmasını da şart koşmaktadır.

Gökalp'a göre, halkçılık bir bakıma, siyâsî Türkçülükle birleşmektedir. Bu ayniyet, halkçılık ile Türkçülüğün el ele vererek, mefkûreler âleminde doğru beraber yürümelerini gerektirmektedir. Böylece, "Her Türkçü siyâset sâhasında halkçı kalacaktır. Her halkçı da hars sâhasında Türkçü olacaktır" (ayn. esr., s. 178) sonucunun doğmasına imkân ve zemin hazırlamış olmaktadır.

"İktisadî Türkçülük" de Gökalp'ın iktisat hakkındaki düşüncelerinin in'ikâsı gözükmemektedir. O, Türk cemiyetinin hem millî birliğe kavuşabilmesini, hem de millî iktisat kademesine ulaşabilmesini arzu ediyordu... [Böylece] Gökalp, çarşısında dönen bütün

sermayesi ile Türk olan bir Türkiye tasarlıyordu" (A. Kurtkan, *Ziya Gökalp ve iktisat sosyolojisi, 1964-1965 ders yılı sosyoloji konferansları*, s. 21 v.d.). O, yirmi yıllık süre içindeki iktisadî görüşlerinde liberal iktisada karşı olduğu kadar ferdi mülkiyeti ortadan kaldıran bir sosyalizm taraftarı değildi. Onun "bu iki sistem arasında yaptığı te'lifçilik, tesanüdçülük (solidarizm) adını verdiği, cemiyet menfaatını ferdi menfaatin üstünde tutan, fazla temettüleri cemiyete mal eden ortalama bir görüştür (C. O. Tütengil, *Ziya Gökalp'in görüşleri*, s. 141). Görüşlerini sisteleştirmek istediği *Türkçülüğün Esasları*'nda Gökalp, "iktisadî türkçülük" bahsindeki görüşleri, zıt iktisadî kavramlar arasında bir dengeyi gözeterek, tarihî kadro içinden yaptığı tesbitleriyle, kültürel yapıya uygun esnek bir model etrafında birleştirmektedir. Ona göre "Türkler, mazide nâil oldukları bu iktisadî refaha istikbalde de mazhar olmalıydılar. Hem de kazanılacak servetler, Salur Kazan'ın zenginliği gibi, umûma âit olmalıdır. Türkler hürriyet ve istikbâlî sevdikleri için, iştirakçi olamazlar. Fakat, müsavâtperver olduklarından dolayı, fertçi de kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem solidarizm, yâni tesanüdçülüktür. Ferdi mülkiyet, içtimâî tesanütte hâdim bulunmak şartıyla meşrûdur... Türklerin içtimâî mefkûresi, ferdi mülkiyeti kaldırmaksızın, içtimâî servetleri fertlere gasbettirmemek, umûmun menfaatına sarfetmek üzere, muhafaza ve tenmiyesine (arttırılmasına) çalışmaktır. Türklerin, bundan başka, bir de iktisadî mefkûresi vardır ki, memleketi büyük sanâyie mazhar etmektir... [Bu] ancak himâye usûlünün tatbikiyle husule gelebilir. Bu hususta, bize rehber olacak millî iktisat nazariyeleridir. Türk iktisatçıların da ilk işi, evvelâ Türkiye'nin iktisadî ve şe'niyetini tetkik ve sâniyen, bu objektif tetkiklerden millî iktisadımız için ilmi ve esaslı bir program vücûda getirmektir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 174 v.d.).

2) Sistemin Bir Alt-Sistemini Teşkil Eden Yeni Mecmûa Safhası:

Gökalp, en tesirli şahsiyete şübhesiz, "*Yeni Mecmûa*" safhasında ulaşmıştır. "Siyâsî ve fikrî hayatın olgunluğuna erişen bir çağda herkesin anlayabileceği bir üslûbla" (M. E. Erişirgil, *Bir fikir adamının romanı: Ziya Gökalp*, s. 129) fikir ve düşüncesinin sergilendiği bu yayın organı, "Osmanlılık" ile "İslâmcılık" kutupları arasında adına "Türkçülük" denilen milliyetçi düşüncüyü de yaymanın siyâsî maksadıyla, Gökalp'in teşebbüsüyle faaliyete geçirilmiştir.

Gökalp'in bu haftalık mecmûasının yayına başladığı 12 temmuz 1917'den itibaren Bekirağa bölümünde tevkiif edildiği (28 veya 30 kânun II. 1919) tarihine kadar 62 [2 cildin sonu 67. sayıdır] sayının hemen hemen [birkaçı hariç olmak üzere, bazıları da imzasız olarak] hepsinde yazıları [bazıları da manzûm olarak] çıkmıştır. Makale hüviyetindeki bu yazılar, tasnif edildiği takdirde görülür ki, bu yazıların

bir kısmı serî hâlinde bulunduğu için, kolayca bütünleştirilecek şekilde âile sosyolojisine, ahlâk sosyolojisine, din sosyolojisine, terbiye sosyolojisine, bilgi ve kültür sosyolojisine, siyâsî sosyolojiye tahsis edilmiş bulunmaktadır. Esâsen, Gökalp'in yazılarının derinlemesine incelenmesi, bir bakıma, Dârülfünûn [1913]'da verdiği *ilm-i içtimâ' derslerinde* kadrosu çizilmiş: 1) İlm-i eşkâl-i içtimâ' nin içtimâî enmuzeçlerin cemiyet ve keyfiyeti; 2) İlm-i garize-i içtimâ' nin ilm-i içtimâ' dinî, ahlâkî, hukukî, iktisadî lisânî, bedîî bahisleri ile ilm-i içtimâ' umûmî (s. 30) bahislerine tahsis edildiği intibahın edinilmesine zemin hazırlaması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Gerçi Gökalp, "İlm-i içtimâ' kendi başına tarihî hâdiseleri izah edemez. Tarihî hâdiseleri esaslı bir sûrette izah eden müşahhas (concret) bir ilim vardır ki, buna *felsefe-i tarih* denilir. Felsefe-i tarih, tarihî hâdiseleri ilm-i ruh, ilm-i içtimâ, ilm-i ihtira (teknoloji) yardımlarıyla izah eder. O halde ilm-i içtimâ, felsefe-i tarihin bir şubesi olur" (s. 30. v.d.) görüşlerinden *Yeni Mecmûa*'daki yazılarında kısmen ayrılmıştır. Bununla beraber, Gökalp, *Yeni Mecmûa*'da serî görünüşü arzetmeyen makalelerinde de dıştan irtibat bulunmasa bile, yine de içten ve içtimâî reform düşüncesinin çeşitli görünüşlerine âit görüşleri aksettirmektedir (bu hususta bk. metindeki *Yeni Mecmûa* iktibasları).

3) Sistemin Alt-Sistemini Teşkil Eden Limni ve Malta'daki Sürgünlük devresinin Mahsûlleri: Gökalp'in Limni ve Malta'da sürgünde bulunduğu 1919-1921 arasındaki başlıca nesriyatını mektupları ile konferansları teşkil eder.

Esâsen, "Mütefekkirimizin hayatının en karanlık, üzerinde hemen hiç durulmayan bir cephesini. Limni ve Malta'da geçirdiği sürgünlük devresi teşkil etmektedir. İşte, Limni ve Malta'dan âilesine göndermiş olduğu mektuplar, bu karanlık devreyi aydınlatma bakımından çok mühimdir" Ziya Gökalp Külliyyatı, II; *Limni ve Malta Mektupları* (Haz. F. A. Tansel), 1965 s. XIX-XXX).

Gökalp'in bu mektupları, onun "tevkifini, Limni ve Malta'ya nefyini, sürgünlük hayatını hangi esir kamplarında geçirdiğini, buralarda ne kadar kaldığını aydınlatmış gibi, bu sırada âilesinin ve kendisinin maddî vaziyeti, sürgün hayatında başlıca meşguliyetlerinin neler olduğu, bu felâket devresindeki ruh hali hakkında da yeni bilgiler kazandırmaktadır" (*ayn. esr.*, s. XII). Bu mektuplar, adeta bir felsefe değil, sâdece onun atalardan mevrus ruhunun ifâdesidir (T. Alp, *Türk ruhu*, İstanbul, 1944, s. 225).

Gökalp'in iki yıl kadar süren bu menfa hayatında âilesine yazdığı 572 tane mektuptan, onun ruh hâletini ve meşguliyetlerini öğreniyoruz. Bu mektuplara göre, o vaktini kitap okuyup, not alarak geçiriyor, aralarında yaptıkları mûsıkî toplantılarına katılıyor, felsefî konferanslar veriyor, üzüntülerini unut-

mak için de hâtıralarına gömülerek hayaller kuruyor, gelen mektupları okuyup, onları cevaplıyordu (*ayn. esr.*, s. XIII v.d.).

Gökalp, "Malta'ya gelişinden bir ay sonra eski dostları ile hayranlarından Malta'da esir (asker) veya sürgün (sivil) Türk aydınlarının ısrarla istekleri üzerine, konferans ve dersler vermeye başlar. Malta'da o sırada esir olarak bulunan kardeşi M. Nihad Gökalp'in söylediğine göre bu konferanslar Türklerin en eski hayatı, Türkler'de devlet düzeni, islâmiyetin esasları, Türklerin islâmîliğe eşsiz hizmetleri, Türklerde ahlâk, Türklerin içtimâî tarihi ve felsefe dersleri gibi konular üzerindeydi (*Malta Konferansları* [Haz. F. Kırzioğlu] "şunuş" s. 20, v.d.). Diğer bir tesbite göre ise, konferanslarının bir kısmı da Türk tarihi, Türk filolojisi, millet, milliyet, kavim, kabîle ve ümmet, dil ve din, içtimâiyâtın esasları, Bergson ve Durkheim'in felsefeleri, devlet telâkkisi gibi konular üzerinde olmuştur (bk. H. H. Kalkışlı, *Ziya Gökalp etrafında hâtıralar*, I, 4 teşrin I. 1934, sayı 1; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*, I, 271 v.d.).

Gökalp, "kendisini Dârülfünûn'da gibi hisseder... o tahlil ve tasnif kuvveti sayesindeki sarâhat ve vuzuhıyle, içtimâiyat ve felsefe ile o zamana kadar bu mevzuyla alakaları olmayan bir çok eski vekil, kumandan ve meh'usları bu mevzularda ısrarla onlarda büyük bir alâka uyandırdı (A. Ağaoğlu, *Ziya Gökalp Bey, Türk Yurdu*, kânun I. 1340 [1924], I, sayı 3; *Ziya Gökalp için söylenenler yazılanlar*, II, 253 v.d. [Haz. Z. Yağmurdereli], *göst. yer.*). İşte Gökalp'in "Başlangıçtan Meşrutiyet'in sonuna kadar Türkler'de devlet düzeni üzerine Malta'da verilmiş dört konferans" olarak yayımlanmış veya kısa adıyla *Malta konferansları* [Haz. F. Kırzioğlu] diye bilinen konferanslardan ilki, "Eski Türk dinî teşkilâtı-Türklerin islâm oluşu, Abbâsî ordusunda Türkler; ikincisi, kavim ve ümmet devirleri-islâmîliğin Türklere te'siri-Roma İmparatorluğu'nun hristiyanlığa te'siri-Osmanlı İmparatorluğu düzeni-islâmîyetin milletler cemiyetine müsaitliği"; üçüncüsü islâm âleminde Kölemen Türk hâkimiyeti-Gaznevî ve Hakanîye devletleri-Osmanlılarda devlet idâresi ve düzeni-Mevkib-i hümayûn-köylüler-ocak, enderûn, medreseler-eski düzenin bozulması-celâfîler, âyânlık; dördüncüsü de, "Nizâm-ı cedid-dirlik yerine maaşveraset usûlünde değişme-Tanzimâtın gayesi-İslâhat fermanı - Meşrutiyete doğru - adem-i merkezîyet-san'at ve yaşamada ikilik-Meşrutiyet ve milliyetçilik-din telâkkisinde değişme-Milletler Cemiyeti-Türkçülük ve millî harsımızı koruma" (*ayn. esr.*, s. 33-116) konularıyla ilgili bulunmaktadır.

Görülüyor ki, bu dört konferans nâşir [F. Kırzioğlu] tarafından eklenmiş başlıklardan da anlaşılacağı üzere, işlenen konular Gökalp'in *Türk töresi* ile *Türk medeniyeti tarihi* adlı eserlerinde, islâmîyetten önceki Türk medeniyeti ele alınmışken,

burada daha ilk konferansın ortalarından itibaren pek hülâsa da olsa, bundan sonraki çağlara da yer verilmiştir. Böylece Gökalp'in tesbitiyle, "Türkler, evvelâ el şeklinde (islâm olduktan), sonra saltanat ve şimdi de asrî millî devlet hâline geçiyor. Türkçülük, [işte] bu [son] devrin mefkûresidir" (*ayn. esr.*, s. 116). Bu dört konferans 23 teşrin I. 1919-2 teşrin II. 1919 arasında verilmiştir. Ancak, Gökalp'in mektuplarındaki konferanslara da devam ediyoruz (*Limni ve Malta mektupları*, s. 108), vakitimi dersler ve konferanslar vermekle geçiriyorum (*ayn. esr.*, 114), Türklerin içtimâî tarihini de görüyorum" (*ayn. esr.*, s. 210) gibi ifâdelerinden kendisinin başka konferanslar da verdiği anlaşılabilir (bk. E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 242; krş. [Haz. F. A.] *ayn. esr.*, s. LIII), Ayrıca *Türkçülüğün ilimk arşısında muhalefesi* adını taşıyan ve Malta'da verilen konferanslarından teşekkül eden ve kardeşi Nihad Gökalp tarafından tutularak, Gökalp'in da gözden geçirdiği ve kitap hâlinde basılmak üzere hazırladığı notlar, İttihat ve Terakki devrinde Konya ve Sivas valisi olan Muammer Bey'de kalmıştır (bk. O. C. Tütengil, *Ziya Gökalp üstüne notlar*, s. 9). Bundan başka Gökalp'in 516 sahifeden ibâret *Felsefe dersleri* notları da Türk Tarih Kurumu'nca yayımlanmak üzere, âilesinden satın alınmıştır (bk. [Haz. F. A. Tansel], *ayn. esr.*, s. XIV).

4) Sistemin Bir Alt-Sistemini Teşkil Eden Küçük Mecmûa safhası:

Gökalp, Malta sürgününden kurtulunca, Diyarbakir'e çekilmiş; orada kendi başına *Küçük Mecmûa*'yı çıkarmağa başlamıştır. 5 haziran 1338 (1922)'den 5 mart 1339 (1923)'a kadar 33 sayı çıkan bu mecmûa Gökalp'in Te'lif ve Tercüme Encümeni reisliğine tâyin edilmesi üzerine, kapanmıştır.

Bu mecmûa Gökalp'in fikir hayatında ayrı bir devre teşkil eder. Aynı zamanda, fikri yaygınlaştırmaya dili olmak üzere.. umûmî ilim dilinin en berrak nümûnesini veren" (R. H. Özden, *Tanzimattan beri yazı dilimiz, Tanzimat*, I, İstanbul, 1940 s. 925) *Küçük Mecmûa*'da Gökalp'in Durkheimci olmakla beraber, yeni bir safhaya girdiği görülür: Onun, eski bilgileriyle hesaplaşma yapan, bunlara Bergson te'sirini katan filozof şahsiyeti meydana çıkmış bulunmaktadır (H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş düşünce tarihi*, II, 585).

Gökalp'in *Küçük Mecmûa*'daki yazıları, *Yeni Mecmûa*'dakilerine oldukça paralellik gösterir. Bazı makaleleri zamanına göre, *Eski Türk içtimâî müesseselerinin millî ve orijinal bir etüdü* (E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 153) olan, "Türk devletinin tekâmülü"ndeki 24 makalede olduğu gibi, serî hâlinde. Bir kısmı da değerlerin mertebelerine tahsis edilmiş ve böylece varılması hedef tutulan istikâmet belli edilmeye çalışılmıştır. Sosyolojinin hemen hemen bütün alanlarıyla ilgili bulunmak ve aynı zamanda millî muhtevadan örneklerle beslenmiş olmak üzere, çeşitli ko-

nuları işleyen, herbiri veya bir kaçıyla birlikte bütün teşkil eden yazılar, *Küçük Mecmûa*'nın bir hususiyetini teşkil eder. Bundan başka, mecmûada yer alan tarihe ve tarih usûllerine, folklorla dâir makaleler de onun Diyarbakır'da iken ilgi alanının çeşitliliğini ortaya koyar. Bir bakıma *Küçük Mecmûa*, Kurtuluş Savaşı'nın, dolayısı ile devletin bir fikir organı olmak rolünü oynamıştır (geniş bilgi için bk. R. Kardeş, *Ziya Gökalp'in sisteminin bir alt sistemi olarak Küçük Mecmûa* [1922-1923]'ya toplu bir bakış, *Türk dünyası araştırmaları*, 28 şubat 1984, s. 59 v.d.).

Gökalp, 1921 nisanında, Malta'dan dönüp Samsun üzerinden Ankara'ya gelirken, Dr. Rıza Nur ile birlikte yolculuk yapmıştı. O, Dr. Rıza Nur'la konuşmaları sırasında, hükûmetin harp gailelerini bertaraf ettikten sonra yapılacak ıslahatın başında aşiretlerin tarihi ve sosyolojik bir tetkike tâbi tutulmasını ve böylece, iktisâdî ve coğrafî sebeplerle Türkçe konuşmayan ekseriyetin içinde kendi dillerini ve millî karakterlerini değiştirme yolunu tutan Türk aşiretlerinin meydana çıkarılması lüzûmundan bahsetmişti. Bunun için de sosyolojik metod ve bilgilerle mücehhez gençlerin yetiştirilmesi üzerinde durmuş, ileride daha rasyonel bir harekete geçilerek, bir ilmi araştırma enstitüsü kurulması mes'alesinin Ankara'da hükûmet adamlarına anlatılması husûsunu Dr. Rıza Nur'dan istemişti. Rıza Nur, Sıhhat ve İctimâî Muâvenet vekili olunca, Gökalp'a bir mektup yazarak bu işe başlamasını talep etmişti. O da eski notlarına dayanarak, *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler* adlı raporu yazıp ilgililere göndermişti (bk. A. N. Göksel, *Ziya Gökalp'in neşredilmemiş yedi eseri ve âile mektupları*, s. 8 v.d.; ilgili rapor için bk. *Ziya Gökalp dergisi*, sayı 1-4, 6-11, 13; 14, 16-18, 51; kırs. A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 45-51).

Gökalp, Diyarbakır'da iken okuttuğu *felsefe dersleri* (bk. A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 39-42)'ini *Küçük Mecmûa* kendisini çok meşgul ettiğinden, kitap hâline getirememiştir (bk. *ayn. esr.*, s. 8). Bu arada yine 1922'de Diyarbakır'da *Güzel Türkçenin sarfı* adlı eserini hazırlamaya başlamışsa da, tamamlamak imkânını bulamamıştır (bk. *ayn. esr.*, s. 9 v.d.; ilgili eserden bir başlangıç kısmı için bk. *ayn. esr.*, s. 52-61).

5) Sisteminin Bir Alt Sistemini Teşkil Eden Gazetelerdeki yazılar Safhası: Gökalp'in Türkçü şahsiyetinin henüz iyice belirmediği bu devrede Diyarbakır'da *Diyarbakır* (1904-1907), *Volkan* (1908), *Peyman* (1909) gazetelerinde çıkan yazıları (bu yazılar için bk. *Makaleler*)'na göre, onun bir de gazeteci şahsiyeti vardır. Ama asıl gazeteci şahsiyeti Cumhuriyet öncesinde başlayıp, ölümüne kadar süren safhada görülür. Gökalp, *Küçük Mecmûa*'yı Ankara'daki resmî vazifesi dolayısıyla kapattıktan sonra *Yeni Gün*, *Hâkimiyet-i Milliye* ve *Yeni Türkiye* gazetelerinde makaleler yazmaya başladı, *Hâkimiyet-i Milliye*'deki

yazılarının bir kısmı fırkalar içtimâiyatı'na âit serî makaleler (bk. *Makaleler*: IV), *Yeni Gün* ve *Hâkimiyet-i Milliye*'deki yazılarından bir kısmı ise, sonradan, *Türkçülüğün Esasları* kitabına alınmıştır.

Yeni Türkiye gazetesindeki makaleleri, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* umûmî başlığı altında, bu gazetenin 2-6 ve 9 temmuz 1339 (1923) tarihlerinde baş makale olarak (7-13 nisan 1950'de *Kudret gazetesini* 'nde yeniden) yayımlanmış yazılardır.

"Yeni Türkiye'yi harekete getiren hamle, inkılâp ruhudur" götüştünden yola çıkan Gökalp, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* adlı yazı dizisiyle, Cumhuriyet Türkiye'si'nin temelini harç koyan bir hüviyette görünmektedir (bu dizi için, bk. *Makaleler*: IX, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* [H. Tanyu'nun bir incelemesiyle], İstanbul, 1974; ayrıca sunuş yazısıyla birlikte C. O. Tütengil'in sadeleştirilmiş dediği, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* [1977 yılı sosyoloji konferansları: onbeşinci kitap İstanbul, 1977] ve ayrı basım olarak *Yeni Türkiye'nin hedefleri*, İstanbul, 1977). Gökalp, *Küçük Mecmûa*'nın ilk sayısında çıkan *Çınaraltı* başlıklı yazısında *Yeni Mecmûa* gibi bir sükûn yuvası kurmak istediğinden bahseder ki, bundan iki yıl sonra *Cumhuriyet* gazetesini 'nde Çınaraltı sembolünü umûmî başlık olarak kullanmaya başlar; Gökalp'in Gençlik sütununda "Çınaraltı" umûmî başlığı altında neşrettiği makale ve müşâhabeleri (4 haziran-20 temmuz 1924 arasında) 'nin sayısı ondokuzdur (bk. F. A. Tansel, *Ziya Gökalp'in son yazıları Bilgi*, ağustos 1959, sayı 149; *Çınaraltı konuşmaları*, 1966, s. 9 v.d.). Bunlara diğer yazıları ile çocuk edebiyatımız için yeni sayılabilecek mahiyetteki "çocuk sütunu" 'ndaki yazıları ilâve edilecek olursa (bk. *Makaleler*: [hazırlayan Ş. Beysanoğlu], IX, 235), böylece Gökalp'in Cumhuriyet sütunlarında yirmi dört yazısı tesbit edilmiş olur.

Bundan başka Halk Fıkrası (Partisi)'nin dokuz umdesini tefsir maksadıyla yazılmış olan ve aynı zamanda otuzsekiz umdeyi ihtivâ eden (yk. bk.) siyâsî sosyoloji mahiyetinde *Doğru yol: Hâkimiyet-i milliye ve umdelerin tasnifi, tahlil ve tefsiri, 1339 (1923)* adını taşıyan eseri de, bu safhanın mahsûlü kabul etmek lazımdır.

6) Sisteminin Bir Alt Sistemini Teşkil Eden Kültür ve Medeniyet Tarihi Rolü ve Statüsündeki Eserler: Gökalp tarihçi olmamakla beraber, mensup olduğu milletin medeniyet ve kültür tarihini de araştırmıştır. "Türk tarihi nereden başlamalı? sorusu, Gökalp'ı yakından ilgilendirmiş ve bu bakımdan *Tarih* başlığı altında *En eski Türk devleti: başlangıç* (*Yeni Mec.*, 28 şubat 1918, II, sayı 33), *En eski Türk devleti-2: Türklerin ilk kahrmanı* (*Yeni Mec.*, 7 mart 1918, II, sayı 34), *En eski Türk devleti-3: Türk ittifakı* (*Yeni Mec.*, 11 nisan 1918, II, sayı 39) ile *Tarih* umûmî başlığı altında (*Milletimizin tarihi nereden başlar?* *Küçük Mec.*, 13 teşrin II. 1338

[1922], I, sayı 22; *Makaleler*: VII, 215 v.d. ve ayrıca yine *Küçük Mecmûa*'nın 4-25, 27 ve 28. sayılarında) yirmi dört ve *Dergâh*'ın da 32, 36, 37, 40, 41, 42 sayılarında yedi makalede birleştirilmiş olarak "Türk devletinin tekâmülü" konuları ele alınıp işlenmiştir (*Türk devletinin tekâmülü* [Haz. K. Y. Kopraman], 1981).

Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nu kuran "Kayı sülâlesi" hakkında da Tarih başlığı altında *Kayı sülâlesinin eskiliği ve şerefi* (*Yeni Mec.*, 29 ağustos 1918, III, sayı 59) adıyla bir makale yayımlamıştır. Gökalp, "tarih usûlleri" ve "tarih" hakkındaki fikirlerini de makaleler hâlinde yazmıştır. *Tarihe dâir: tarih ilim mi, yoksa sanat mı?* (*Küçük Mec.*, 14 ağustos 1338 [1922], I, sayı 11); *Usûllere dâir: tarihte usûl* (*Küçük Mec.*, 21 ağustos 1338 [1922], I, sayı 12); *Usûllere dâir: Tarih usûlünde şahitler* (*Küçük Mec.*, 28 ağustos 1338 [1922], I, sayı 13); *usûllere dâir: tarih usûlünde an'aneler* (*Küçük Mec.*, 4 eylül 1338 [1922], I, sayı 14); *usûllere dâir: vesikalar*, *Küçük Mec.*, 18 eylül 1338 [1922], I, sayı 16). Bu hususta ayrıca *Makaleler*: VII, 195, 212; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 212-223). *Usûllere dâir: tarih ve kavmiyet* (*Küçük Mec.*, 25 eylül 1338 [1922], I, s. 17); *Makaleler*: VII, 213 v.d. Makalesinden de, Gökalp'in sosyolog hüviyeti içinde, neden medeniyet tarihine ehemmiyet verdiği açıkça görülmektedir. Ona göre, son zamanlarda tarihin asıl vazifesi milletlere faydalı, ahlâkî, bedîî, iktisâdî, hukukî, lisanî bütün vâkaları tetkik ederek, bir millete mahsus medeniyetin nasıl tekâmül ettiğini aramaktır. Tarihlerin umûmiyetle medeniyet tarihi mahiyetinde olması iktizâ eder (*Makaleler*: VII, 213). Böylece Gökalp, Türk tarihinin içtimâî teşkilâtı ile uğraştığı gibi, en eski Türk dini ile de meşgul olmuş, millî efsânelerimizi ele almış ve nihâyet ilk defa olarak Türk medeniyeti tarihi yazmıştır. O, bir müverrih olmadığından sâdece bir içtimâiyatçı kalmıştır. Yâni Gökalp önce nazariyeyi serdetmiş, sonra buna göre vesika araştırmıştır. Bu ise, bir tarihçinin çalışmasıyla taban tabana zıttır. Az kaynakla çalıştığı ve nazariyesini teferruatla dahi takviye etmek istediği için bazı noktalarda ifrata, hattâ hataya düşmüş, buna rağmen esas mes'eleye hâle gelmemiştir (H. N. Orkun, *Ziya Gökalp tarihçi, Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; I, 117 v.d.). Ancak Gökalp, bu işin imkânsızlığını farketmediği için, daha mesâisine başlarken, bu yolda mütehasısları yetiştirmeyi de unutmamıştır (bk. H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 25). İ. Kafesoğlu da "Gökalp'in tarih metodu sâhasında temsil ettiği, bir nevi tarih felsefesi yaptığı ve hepsinin üstünde, kendi telâkki ve felsefesini Türk tarihine uygulamaya çalıştığı gerçektir" anlayışından hareketle, "Türk devletinin tekâmülünde izaha çalışılan "Vaha" teorisi ve boy, küçük il, orta il, büyük il, tudunluk, yabguluk, hâkanlık, sultanlık v.b. gibi kademelendirmeler, Türk tarihi ve sosyal yapısının gelişimi ile ilgili görünmemek-

tedir (*Ziya Gökalp'ta tarihçilik, Yeni düşünce*, sayı 58, 12 teşrin II. 1982, s. 24 v.d.) sonucuna varmaktadır. Gökalp'in *Türk medeniyeti tarihi*'ni yazmaktan maksadı, "Bir dinler tarihi veya Orta-Asya Türk Tarihi veyâhut bir sosyoloji kitabı yazmak değildi. Aksine, bunların hepsini içine alan, bâzı neticelere dayanarak, yetişecek genç nesle ruh verecek bir elkitabı ortaya koymaktı... Gökalp'in o zaman eline geçen ne kadar çeşitli bilgi varsa, hepsini kafasında tasarladığı kalıba dökmesi veya o kalıba uydurmak için kendini zorlamış olmasıdır. Bugünkü bilgilerin ışığı altında artık hiçbir değeri kalmamış olan bâzı tahmin ve faraziyelerin herhangi birini düzeltmeye kalkışmak eserin yeniden telifini gerektirebilir" ([K. Y. Kopraman, A. İ. Aka], *Hazırlayanların önsözü, Türk medeniyeti, birinci kısım: İslâmiyetten evvel Türk medeniyeti* [Liselerin ikinci devresine mahsustur], Ziya Gökalp yayınları: 8, 1976, s. 15) şeklinde değerlendirilmesi de, bir gerçeği aksettirmektedir.

Kültür ile medeniyet ayrımı gözetken Gökalp'in *Türk Medeniyeti Tarihi*'nde bu ikiliği kaldırmış olduğu iddia edilebilir mi? Çünkü bu başlık altında Türk kültürünün tarih boyunca meydana getirdiği mahsûller üzerinde düşünülmesi söz konusu edildiği cihetle, çağdaş tekniği alıp, zihnîyetle ve ruhta millî kalmayıp kalmıyacağı (bk. H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*: II, 529) bakımından, bir tenkit konusu yapılabilsen de, Gökalp, muhtemel soru ve tenkitleri daha önceden hesaba katmış ve "medeniyeti tetkikteki nisbî kolaylık" yönünden, kitabın içinde şöyle bir cevap serdetmiştir. "Harsı teşkil eden duygular, derûnî ve samimî oldukları için görülmemeleri ve tetkik edilmeleri pek güçtür. Medeniyetse, hâricte, tebellür etmiş mefhumlardan, kaidelerden, hülâsa, bir sürü müesseselerden mürekkep olduğu ve müesseseler haricî bir gözle şey'i (objektif) bir sûrette tetkik olunabilirler. Bundan dolayıdır ki, bir milletin harsına dâir bir tarih kolayca yazılamaz. Fakat, bir medeniyet hakkında tarih yazılabilir. Bir milletin geçirmiş olduğu medeniyetler tetkik olunurken, bu beynelmîl hayatlar içinde her millette, millî harsın nasıl inkişâf ve nasıl istikametler aldığı sezilebilir" (*Türk medeniyeti tarihi*, s. 20 v.d.).

"Türk medeniyeti tarihi, Türk medeniyetinin islâmiyetten önceki, devrini konu alıp, o zamanki liselerin ikinci devresi için ders kitabı olarak yazılmıştır. Gökalp bu kitabın ancak ilk formlarının tashihiyi yapabilmıştır (R. E. Ünaydın, *Ziya Gökalp, Türk Yurdu*, III, sayı 14; *Ziya Gökalp için yazılanlar ve söylenenler*, III, 31). Kitap ancak 1341 [1925]'de (dış kapağa göre 1926) onun ölümünden 2 yıl sonra yayımlanabilmiştir.

Gökalp, bu kitabında, aslında bu eser büyük olduğundan talebe için eserin bir de küçüğünü vücûda getirmek lüzûmuna hâsıl oldu (*ayn. esr.*, s. 21) dediğine göre, esas kitabın daha geniş olarak hazırlandığı veya en azından yazılmasının tasarlandığı anlaşıl-

maktadır. Bununla beraber, 1340 [1924] 'ta Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni'ne verildiği söylenen dokuz ciltlik [arasında 2 ciltlik *Büyük Türk medeniyeti tarihi*, muallimler için olan] seri hâlindeki eserlerin müsveddelerinin derlenerek neşredilmesine âit bir yazılı soru önermesine, zamanın Milli Eğitim Bakanı tarafından verilen cevapta, ilgili konuda Milli Eğitim Bakanlığı'nda her hangi bir bilgiye rastlanmadığı da belirtilmiştir (bk. *Türk Kültürü*, şubat, 1964, II, sayı 16 s. 52 v.d.).

Gökalp 'ın Ankara'da Telif ve Tercüme Encümeni reisliğinde bulunduğu sırada yayımladığı "*Türk Töresi*" 1339 [1923] adlı eser de, Gökalp 'ın *Türk medeniyeti tarihi* adlı kitabının bir değişik tertipte prototipi gibidir.

Esâsen, Gökalp, *Türk töresi ve Türk medeniyeti tarihi* adlı eserlerinin muhtevâsını teşkil eden konular üzerinde daha önceden de meşgul olmuştur (Bu hususta bk. *Eski Türkler* 'de içtimâî teşkilât ile mantıkî tasnifler arasında tenâzur, *Millî Tettebât Mecmûası*, temmuz-ağustos 1331 [1915], I, sayı 3; *Türk ili : eski Türkler'de din, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, 1334 [1918], I, sayı 5; *Makaleler*, II, 75 v.d.; *Eski Türklerde din : 1-Dinle sihirin farkı; 2-İlahlar : Türkçe de ilâh isimleri : 3-Yersular; 4-Tanrılarla Yersular, Yeni Mec.*, II, sayı 47, 6 haziran 1918 sayı: 48 [13 haziran 1918] sayı 49 [20 haziran 1918] sayı 50 [27 haziran 1918]; *Türklerde millî iktisat devreleri, İktisadiyat Mec.*, sayı, 44-48, 8 mart 1333 [1917] ve ayrıca *Küçük Mecmûa* 'daki Türk devletinin tekâmülüne âit seri hâlinde 24 makale).

7) Sisteminin Bir Alt-Sistemi Teshkil Eden Diğer Eserler:

"Şimdiye kadar bilinenlere ek olarak Gökalp 'ın *Karagöz* adını taşıyan bir eser müsveddesi (C. O. Tütengil, *Ziya Gökalp üstüne notlar*, s. 9) 'nin *Karagöz* değil, "*Halk kıssaları-I; Nasreddin Hoca'nın Latifeleri* (Diyarbakir, 1972) olduğu 1967 yılından beri bilinmektedir. Ayrıca *Koroğlu* adlı manzum bir eserin Gökalp tarafından hazırlanmış olduğu da ifade edilmiştir (bk. *ayn. esr.*, s. 7).

Bundan başka, A. Ağaoğlu 'nun Gökalp 'ın Diyarbakir'de *Küçük Mecmûa* 'yı çıkardığı sıralarda, "Atatürk'ün yüksek müsâadesi ve tasvibiyle kendisine Matbuat Müdüriyeti nâmına nakdî muâvenette bulunun ve aynı zamanda da kadınların mîrasta erkeklerle müsâvi olmalarına dâir yazmış olduğu bir risaleyi Müdüriyet hesabına tab ve neşrettim" (*Cumhuriyet gazetesi*, 15 haziran 1936), dediğine bakılacak olursa, Gökalp 'ın *Kadın hukuku* (bk. S. İskit, *Türkiye'de matbuat idareleri ve politikaları*, İstanbul, 1943, s. 390) adlı, şimdiye kadar bulunamayan bir yazısının da neşredildiği anlaşılmaktadır.

Gökalp, Ankara'da Telif ve Tercüme Encümeni'nde çalışırken liseler için muhtasar içtimâiyat dersi tasarlama ve kitabını da yazmaya başlamıştı. Gerçi II. Hey'et-i İlimiye (1924) 'de "içtimâiyât" dersi-

nin lise ve öğretmen okulları programlarına alınması kararlaştırılmıştı. Fakat Gökalp, *Türk medeniyeti tarihi* 'ni yazmaya koyulduğundan, başladığı *muhtasar içtimâiyat* 'ı tamamlayamadı (Ancak "*Ahlâka ve terbiyeye tatbik edilmiş muhtasar içtimâiyat*" a âit "başlangıç" ve "mukaddime" kısımları yazılmış bulunan bu eser taslağı için bk. A. N. Göksel, *Ziya Gökalp 'ın neşredilmemiş yedi eseri ve âile mektupları*, s. 62-65).

Gökalp 'ın, halk lisânı ve edebiyatındaki kelime ve tâbirlerin de karşılıklarının bulunmaması sebebiyle öteden beri yazmayı düşündüğü *Türk Kâmûsı* " adlı eserine 1924 'te başlamışsa da bunu bitiremeden ölmüştür (bu eser taslağı için bk. *ayn. esr.*, s. 66-72).

Ziya Gökalp 'ın değerlendirilmesi. Ziya Gökalp, çağının gerçek sosyoloji akımını (Durkheim Sosyolojisi) değerlendirebilmiş ve bunu Türk cemiyetinin şartlarına tatbik etmeyi başarmıştır (bk. O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 60). Esâsen bugün de Durkheim 'in te'siri durmuş ve sönmüş sayılmaz. Hattâ, Durkheim 'in nüfûzunu arttırmakta olduğu söylenebilir. Üstelik Fransa dışında, husûsıyla A.B.D. 'inde Durkheim çok derin tes'irler meydana getirmiştir (bk. H. Frayer, *İçtimâî nazariyeler tarihi* [çev. T. Çağatay], 1960, s. 127 ve T. Parsons, *The Structure of social action*, 1937). İkinci Dünya Harbi 'nden sonra, Durkheim te'sirleri A.B.D. 'inde daha da artmış bulunmaktadır (bk. K. H. Wolff [nşr.], *Emile Durkheim* (1858-1917): a collection of essays, with translations and a bibliography, 1960).

Bu itibarla Gökalp, sistematik garp düşüncesinin memleketimizde ilk örneklerini ortaya koymakla beraber, garp filozof ve sosyologlarına dayanan bu mütefekkirde, temel yine Osmanlı İmparatorluğu'nun mefhumcu (conceptualiste) görüşü idi: Fikirleri doğmalar hâline getirmek ve onlardan doğrudan doğruya siyâsî hareket kaideleri çıkarmak yönündeki tutumun, eski fetvacılık ruhunun Avrupâî şekle bürünmesiydi. Bundan dolayı, Gökalp 'ın bütün makalelerinde mantıklı sınıflamalar yapan mücerret bir zihin, derhal harekete geçmek isteyen ve fikirlerini "ilm-i hal" şeklinde veren telkinci bir ruh hâkimdir. O, Fransız sosyolojisinin esas fikirlerinden hareket ettiği halde, onun ifâdesindeki olağan-üstü yumuşaklığı almamış ve Fransız sosyologlarının müşâhede, inceleme ve istatistik meraklarına yanaşmamıştır. Bu itibarla sosyolog Gökalp ancak umûmî hatlarında, bir nâkilden ibâret kaldı. Türk tarihine ve memlekete âit sosyolojik tetkikleri sırf aksiyon ihtiyacıyla yapılmış sür'atli tamimlerden başka bir şey değildir. Bu eksikliği daha ziyâde onun fikirlerinin ardından gidenler, bâzı monografilerle tamamlamaya çalıştılar (bk. H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 37 v.d.) tarzındaki tenkidî bakışın haklılığı, aynı tarihlerde aynı tenkidî bakışın düşünce uf-kunda, "Hangi istikamette inkişaf edersek edelim,

Gökalp, hepimiz için hareket noktası olan müsterek mes'eleleri vazetmiştir. Ve hepimiz, hangi şekilde cevap verirsek verelim, o mes'elelerden hareket etmeğe mecburuz" (H. Z. Ülken, *Hepimiz için hareket noktası*, İş., 1939, sayı 19; *Ziya Gökalp için yazılanlar söylenenler*, I, 179) şeklindeki değerlendirmeye, meşruiyetini ve geçerliliğini pek koruyamamaktadır.

Bu bakımdan, bir başka yaklaşış tarzına göre, "...Ziya Gökalp, bizde hakiki ve usûlî (metodlu) ilmin başlangıcıdır. Gökalp ile başlayan fikrî hareketin mânasını iyice kavrayabilmek için, bu hareketin içinde doğduğu hayat şartlarını iyice tahlil etmek lâzım geliyor... [Dolayısıyla] Gökalp 'ın fikirleri etrafında müsbet veya menfi hükümleri olanların bir çoğu, bu lüzûmu kabul etmemiş gözüktüyorlar (M. S. Berkin *ayn. esr.*, s. 10). Gökalp 'ın çok defa yanlış değerlendirmelere tâbi tutulduğu da bir vâkıdır. Nitekim, bir tesbit tarzına göre, "...Ölümünden.. sonraki yıllarda Atatürk 'ün milliyetçi lâik politikası, Gökalp 'ın savunduğundan başka bir yönde gelişince, onun önemli küçümsenmeğe başlandı, hattâ ismi bile, Türkler hakkında yazılan bâzı tanınmış kitaplardan çıkarıldı. Bunun başlıca sebebi de Gökalp 'ın şu veya bu şekilde görüşlerini etkilemiş olan dinî inançlarıydı (K. Karpât, *Türk demokrasi tarihi*, İstanbul, 1967, s. 49) denilerek, din faktörü dolayısıyla, Cumhuriyet devrinde te'sirinin azaldığına dikkat çekilecek ve husûsiyle" 1925 ile 1940-1945 yılları arasında onun adı işitilmez oldu" (*ayn. esr.*, s. 49) şeklinde bir tesbite varılabilecektir. Gökalp hele ölümünden sonra inhisarcı hulûskârlarının hücumlarına mâruz bırakılarak, adetâ bir inkılâb düşmanı diye gösterilmiştir (A. E. Yalman, *Büyük Türk idealistinin mânevî huzurunda*, Bilgi, sayı 90 v.d. teşrin I-teşrin II, 1954; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*, I, 68). Gökalp, din ve devlet ayırımına taraftar idi. Fakat bu ayırım, dinî hayatı kendi varlık alanından ayırıp, yeni bir materyalist kalıba dökmek hedefini taşııyordu. Hedef, islâmın Türk bünyesinde aldığı kültürel biçimi ortaya koymaktı. Bin yıl boyunca Türkler, din ile devleti sembolik mânada birleştirmiş, fakat gerçekte bu iki varlık alanını birbirinden ayırmıştır (O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 61). Gökalp 'ın arkadaşlarından M. E. Erişirgil, *Bir fikir adamının romanı : Ziya Gökalp* adlı eserinde Gökalp hakkındaki te-reddütlerini, sonradan yazdığı *Türkçülük devri Milliyetçilik devri, insanlık* (s. 45 v.d.) eseriyle mütedil bir uslûb ile dile getirerek, Gökalp 'ı tenkid süzgecinden geçirmektedir. Türkçüler, milliyet fikrinin en önemli esaslarından birinin din olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre milliyetin teşekkülü için din en te'sirli faktörlerden biridir (M. Sadiq, *Türkçülük cereyanı-Türk milliyetçiliğinin eşiğinde 1908-1918, Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1966-1969, III-VI, 5-18; Ahmed Naim, (1872-1934) *İslâm'da dâvây-ı kavmiyet* [1913] adlı eserinde her türlü ya-

bancı yenilik hareketi, islâmiyetin vücûdunda insan vücûduna musallat olan kanser kadar korkunçtur" der (bk. N. Berkes *The development of secularism in Turkey*, s. 374 v.d.). Gökalp, devrinin dinci, milliyetçi, medeniyetçi üç büyük cereyanı ile doğrudan doğruya hesaplaşmak mevkindedir... Muâsırlaşmak irâdesini harc-ı âlem Avrupacılık özentisinden ayırıp bir üniversal garp medeniyeti şuuruna dayandırmıştır. Bununla beraber, o, cereyanlardan hiçbirini ötekiler zararına tek taraflı, dogmatik bir titizliğe de terketmemiştir (N. Akder, *Ziya Gökalp içinde milliyet ve din münâsebetine bir bakış, Ziya Gökalp*, I, sayı 1, teşrin II, 1974, s. 10). Ziya Gökalp, savunduğu fikirlerin sâhibi ve mimârî değil, sâdece mukallidi, kopyacısı ve mütercimidir (H. M. Genç, *İslâmî açıdan Ziya Gökalp ve Türkçüler*, İstanbul, 1978, s. 26. v.d.) şeklinde en şiddetli hücumlara mâruz kaldığı gibi, "onunla insan konuşurken âhiretteyim sanıyor, halimizi hiç bilmiyor. O bize ümmet devri, millet devri der durur" (M. E. Erişirgil, *Bir fikir adamının romanı : Ziya Gökalp*, s. 125) gibi, birbirinin zıddı, tenkitler yapılmıştı. Gökalp 'a göre, "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa, görülür ki, mütefekkirlerimiz evvelâ muâsırlaşmak lüzûmunu hissetmişlerdir. Selim III. devrinde başlayan bu temâyüle, Meşruiyet inkılâbından sonra islâmlaşmak emeli iltihak etti: son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek cereyanı çıktı. Muâsırlaşmak fikri mütefekkirlerce aslî bir akîde hükmünde olduğu için muayyen bir nâşire mâlik değildir. Her mecmûa, her gazete bu fikrin az çok müdafîdirdir. Islâmlaşmak fikrinin mürevvici *Sırat-ı müstakîm, Sebîlür-reşad*, Türkleşmek fikrinin mürevvici *Türk Yurdu* mecmûalarıdır. Dikkat olunursa bu üç fikrin de hakiki ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür" (*Türkleşmek, Islâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 1). Gökalp 'ı bir didinîş devrinin içtimâiyat-cısı, mütefekkirî olarak gören" yakınlarının nazarında, yapılan bir değerlendirmede, onun ilmi, anarşiden kurtardığına temasla şöyle denilmektedir. "Gökalp, modern mânada, ilk Türk mütefekkiridir... Ruhlarımızda onun münakaşaları ile, fikirleri ile uyanmış zengin bir miras vardır. Biz belki, bugün ondan uzaklaşmışızdır. Fakat unutmamalıyız ki, o büyük bir uyandırıcı idi" (M. Nermi, *Ziya Gökalp etrafında hâtıralar*, İş., sayı 3-4, teşrin I, 1934; *Ziya Gökalp için yazılanlar söylenenler*: I, 268). Zıt kutuplarda da Gökalp 'ın değerlendirilmesinde ortak noktalar mevcuttur. "Te'sir sâhalarının hudûdu itibâriyle bu kadar verimlilik gösteren bir mütefekkirin tarihimizde misalini bulmak kabil değildir" (Ş. S. Aydemir, *Ziya Gökalp, kâdro*, şubat 1932, sayı 2, s. 33). Mukabil bir kuttupta ise, Turan fikrinin kas-tetiği mânânın, ne başka bir ülkenin sınırları içinde kalan bir coğrafya parçası, ne ırk, ne kan iştiraki olmayıp, kültür ve mefkûre birliğini hatırlamamız lüzûmı kendiliğinden ortaya çıkar. Binâenaleyh,

"Vatan nı Türkiye'dir Türklere ne Türkistan" diyen Gökalp, bunun manevî bir birlik olduğunu imâ etmektedir (A. Kurtkan, *Sosyolojik açıdan eğitim yolu ile kalkınmanın esasları*, İstanbul, 1972, s. 198; bu eserin daha sonraki sayfalarında onun iktisadî fel-sefesini hakkında açıklamalar vardır. bk. *ayn. esr.*, s. 200, 203). Ş. Mardin, Gökalp'te çatışma fikrinin bulunmamasını büyük bir eksik olarak görürken (*Gökalp'ın tezleri ve çağdaş Türk düşüncesi*, *Milliyet gazetesi*, 3 kânun, 1924; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler II*, 338 v.d.), M. Kaplan ise, onda çatışma fikrinin bulunmamasını Gökalp'ın bu çatışmanın içinden gelmesine ve karşı fikirlere cevap vermesine bağlamaktadır (M. Kaplan, *göst. yer.*, s. 342 v.d.).

Bir aralık (1961-1962 ders yılı içinde) İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde misafir profesör olarak ders vermiş bulunan Zimmerman'a göre ise, Gökalp, "Sosyolojiyi Türkiye'ye getirmekte ve onun hipotezini Türkiye Cumhuriyeti'nin yaratılmasıyla kuvveden fiile geçirilmiş idealistik reformların çoğunun temeli olan sosyal organizasyon teorisi hâlinde, geliştirmek ve ziyâde faydası dokunan şahıs olmuştur" (C. C. Zimmerman, *Yeni sosyoloji dersleri* [çeviren A. Kurtkan], İstanbul, 1964, s. 2).

1) Ziya Gökalp'ın (Milliyetçi (fikirlerinin te'sirleri. Türkiye'ye sosyoloji öğrenimini getiren Gökalp'ın bu yolla milliyetçiliği ve Türkiye'nin modernleşmesi için fikrî bir temel sağladığı (bk. H. İnalcık, *Ziya Gökalp* [nşr. D. L. Sills] *International Encyclopaedia of the social sciences*, 1968, VI, 194 v.d.) pek tabiidir.

Bir bakıma, Ziya Gökalp'ın yaydığı fikirler, kendisinin de mühim bir rol oynadığı Genç Türk hareketinin ideolojisi ile Atatürk rejimi arasında vazgeçilmez bir bağ teşkil eder. Gökalp, 1909'dan 1924'e kadar süren te'lif alanındaki faaliyetleri süresince (meşrûti monarşi, Osmanlılık, islâm reformu, kapitalizm, liberal demokrasi, tekâmülçülük gibi), 1908 inkılabının prensiplerinden yavaş yavaş uzaklaşarak cumhuriyetçilik, milliyetçilik, lâiklik, *devletçilik* halkçılık ve inkılâpçılıktan meydana gelen altı ilkeye dayanan Kemalizme yol açtı. U. Heyd (*ayn. esr.*, s. 170)'a göre Gökalp Modern Türk Devleti'nin nazari temellerini atmış, G. Jaschke (*Yeni Türkiye'de İslâmcılık* [trc. H. Ürs.], Ankara, 1972, s. 16)'ye göre ise, "Kemal Atatürk reformlarının yolunu açan olmuştur. Devereux (*ayn. esr.*, *Preface IX-X*)'nin iddiasına göre ise, modern Türkiye'de reform ve değişmeye hâkim olan fikir cereyanlarının babası olarak onu kabûl etmek doğru bir tesbit olur. inkılâbları ile Atatürk'e kadar gerçekleştirilen reformlar arasındaki sebep ve netice bağlantısı ile kültür inkılabı ve millî değerlerin devamlılığı" (H. N. Kubalı, *Atatürk devrimleri ve eski reformlar*, s. 119 v.d.; *ayn. mll.*, *Atatürk devrimi ve gerçeklerimiz*, İstanbul Üniv. Mukayeseli Hukuk Enstitüsü, *Mukayeseli hukuk araş-*

tırmaları dergisi, 1968, I, sayı 2, s. 81)'nın söz konusu edilebileceği tabiidir.

"Atatürk inkılabı, terbiye siyaseti de dahil olmak üzere, büyük bir değerler inkılabıdır. Memleketin sosyal morfolojisinde cereyan eden değişiklikler eski morfoloji ile mütenasip değerlerin değişmesini zarûrileştirmiştir. Gökalp'ın milliyet nazariyesinde din müessesesine izâfe olunan ehemmiyet, Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik ve feodal bünyesine inhisar etmektedir" (N. Akder, *ayn. mak.*, s. 30). Halbuki, Atatürk ise, "devlet ve cemiyet hayatında, dünyevî yaşayışımızda, mistik ve ilâhî temele dayanan her türlü müessesenin hâkimiyetine son vermedikçe modernleşmenin mümkün olmadığına inanıyordu" (H. İnalcık, *Atatürk ve Türkiye'nin modernleşmesi*, *Atatürk önderliğinde kültür devrimi*, s. 36).

Gayet tabii olarak bilinmektedir ki, "Osmanlı İmparatorluğu zamanında kendinden evvel gelmiş olan yenilik getirenlerin te'sirinde kalmış olan Atatürk'ün, kültür kavramı konusunda, Gökalp'ın aynı anlamı taşıyan "hars" kavramının te'sirinde kalmış olmasından şüphe edilemez. Yalnız, yine Atatürk'ün zamanın ne yabancı ve ne de yerli fikir adamlarının bilmedikleri kültür değişmesi vetiresinin ne olduğu ve nasıl cereyan ettiği konusunda kimseden bir bilgi ve te'sir almadığı da bir gerçektir... Atatürk'ten çok önce de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki teknik, idarî ve eğitim alanlarında zaman zaman denemiş olan garp kültüründen yeni kültür elemanlarının alınmasına rağmen bunların çoğunun cemiyet içinde tutunamamış olmasının temel sebeplerinden birinin de bu "uyuşmazlık" olduğu söylenebilir" (N. Erdentug, *Atatürk'de kültür dinamizmi görüşü Cumhuriyetin 50. yıldönümü anma kitabı*, 1974, s. 72 v.d.; *ayn. mll.*, *Türkiye'de çağdaşlaşma, eğitim ve kültür münasebetleri*, 1981, s. 52 v.dd.). Bu noktalarda Gökalp, durumu şöyle değerlendirmektedir: "...Cemiyet yalnız millettten ibâret olduğu, beynelmilel zümrede hakiki bir cemiyet mahiyeti bulunmadığı için medeniyette de ancak hars tarafından kabûl edildikten, bir milletin hayatına girdikten, sonra, canlı bir mâhiyet kazanır. Milletlerin yaşamadığı bir medeniyet muallâkta, temelsiz hayatsız, bir pes-zindeden (arta kalandan) başka bir şey değildir. Yüz seneden beri geçirdiğimiz buhranlar gösteriyor ki, bizde de bir takım fertlerin kendi başına Avrupa medeniyetine girmesini millet kabûl etmiyor. Fakat, Avrupa medeniyetinin millî harsımız tarafından kabûl edilip de millileşen kısımları, kendi millî müesseselerimiz sırasına geçiyor. O halde, medeniyet esâsı itibarıyla beynelmilel bir harstan müstakil olmakla beraber, her milletin hayatında o milletin harsına intibak etmek mecburiyetindedir (*Eski türkçülük, yeni türkçülük, Yeni Mecmûa*, 2 mayıs 1918, II, sayı 42; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 303).

Atatürk de bu konuda "her milletin kendine mahsus gelenekleri, kendine mahsus âdetleri, kendine

göre millî husûsiyetleri vardır. hiçbir millet diğer bir milletin taklitçisi olmamalıdır. Çünkü, böyle bir millet ne taklit ettiği milletin aynı olabilir, ne kendi içinde kalabilir. Bunun neticesi şüphesiz ki, acıdır, "(*Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, II, 155) demek sûretiyle, Gökalp'ın anlayışının uzantısında bir mantığı paylaşmaktadır. O halde Kemalist modele göre, garpcılık veya modernleşme, garbî körü körüne taklit etmek veya Abdullah Cevdet'in belirttiği gibi, "gülü ve dikenle almak" demek değildir (O. Türkoğlu, *Kemalist modelde fert ve devlet ilişkileri*, Erzurum, 1977, s. 89). Gökalp'ın bir milletin düşüncesine yeni bir yön vermeyi, öğretiminde olduğu kadar, yazılarında da işleyen ve bir medeniyetten ötekine geçişin bir safhasında bu geçişin gerçekleştirilip, başarılmaması için yeni gayeler gösteren hüviyeti ile takdim edilmesi ve bir filozof veya sosyolog olarak eksikliklerine rağmen, mevcut mes'eleler karşısında müstesnâ bir kavrayışı ve daha parlak bir gelecek hakkında bir bakışı olan gerçek bir mütefekkir olarak Türk tarihinde adı kalacaktır" (bk. N. Berkes, *Translator's introduction*, *ayn. esr.*, s. 31.).

Gökalp, Türkiye'nin fikrice ve eğitimce modernleşmesinde, ayrı bir yer işgal eder. Bazı Türkologlar Türk milliyetçiliğinin sistemli bir nazariyesini formüle eden ilk Türk olarak ondan bahsederler (A. U. Kazamias, *Education and the Quest for modernity, in Turkey*, London, 1966, s. 108). Gökalp, okumamış büyük kitle ile okumuş azınlık arasındaki uçurumu doldurmayı Türkiye'nin başlıca bir mes'elesi olarak görüyordu (bk. F. W. Frey, *The Turkish political elite*, 1965, s. 29). Onun "Millî terbiye" üzerinde ısrarla durmasının dayanağını, bu uçurumun doldurulması görüşü teşkil eder. Hattâ liselerin ikinci devresindeki "edebiyat, "Fen" ayrılığına karşı bulunması; liseleri, "müdür (idareci) sınıf"ı, "güzidele-ri", yâni seçkinleri yetiştirmeye çalışmak ödevinde görmesi ve lise çağındaki gençlerin "Millî terbiye" almasını istemesi hep aynı temel fikrin bir çeşit uygulaması mahiyetindedir (bk. K. N. Duru, *ayn. esr.*, s. 149). E. Kuran'a göre, mefkûrecilik, milliyetçilik, din ve garplaşma, millî kültür anlayışı, devletçilik ve Türkiye'de sınıf mücadelesini tasvip etmemek gibi hususlarda Gökalp'ın fikirlerinin Atatürk inkılabı üzerinde müessir olduğu söylenebilir (*Atatürk ve Ziya Gökalp, Türk kültürü*, teşrin II. 1963, II, sayı 13, s. 9 v.dd.; *Atatürkçülük üzerine denemeler*, I, 7, 9). Nitekim bir araştırmada varılan sonuç çerçevesinde: "... Abdullah Cevdet ve arkadaşlarının getirdikleri garplılaşma modelinin yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisinin mühim bir parçasını teşkil ettiğine şüphe yoktur.. Siyâsî sebeplerle herhangi bir göreve getirilmeyen Abdullah Cevdet istisna tutulduğunda başta Kılıç-zâde Hakkı Bey ve Celâl Nuri olmak üzere önde gelen garplaşma yânlılarının yeni devlette önemli görevlere getirilmeleri bu müşahadeyi doğrulamaktadır, Abdullah Cev-

det'in bir "tevaffuk" olarak gördüğü Garp medeniyeti ile Atatürk'ün, ulaşması gereken hedef olarak ele aldığı "muâsir medeniyet" kavramları aslında birbirine fazlasıyla benzeyen vâkaları ifade etmektedir" (M. Ş. Hanioglu, *ayn. esr.*, s. 404 v.d.), şeklindeki tesbitler, cidden düşündürücüdür. Bununla beraber, bu türlü ip uçlarının umûmileştirilmesi için çok sayıda araştırmalara ihtiyaç olduğu da bir gerçektir.

Gökalp'ın bir başka te'siri de kendi çevresi üzerindedir. Şüphesiz, Gökalp hakkında eser veya yazı yazanlar, bir bakıma onun te'siri ve te'sirsizliğini de ortaya koymuşlardır. Ölümünden sonra hakkında yazılan yazılar (bk. C. O. Tütengil, *Ziya Gökalp hakkında bir bibliyografya denemesi*, 1949; İ. Binark-N. Sefercioğlu, *Doğumunun 95. yıldönümü münasebetiyle, Ziya Gökalp bibliyografyası*, 1971), birçok cilt teşkil edebilir (bk. *Ziya Gökalp hakkında yazılanlar-söylenenler*, I, II, III; *Ziya Gökalp*, dergisi). 1912'den 1924'e kadar geçen yıllara âit bir yığın hatıralar arasından, "Türk Yurdu'nun.. idarchânesinden başlayarak, Türk Ocağı'nda, Dârülfünûn'da *Yeni Mecmûa*'nın İttihat ve Terakkî merkez-i umumi binasındaki odasında başta Gökalp olmak üzere bir avuç arkadaşla" geçirdiği uzun saatler arasındaki hatıralarını yoklayan Fuad Köprülü, şöyle demektedir: "Ağaoğlu, Hüseyin-zâde Ali, Hamdullah Subhi, Celâl Sâhir, Şerafeddin Yaltkaya, Halim Sâbit [Şibay], Yusuf Akçura, Ömer Seyfeddin, Kazım Nâmî [Duru], Ali Canib [Yöntem] ve daha başka arkadaşların da iştirak ettikleri bu toplantılarda, Gökalp dâima bir mihrak mahiyetini muhafaza ederdi" (*Ziya Gökalp'a ait bazı hatıralar, Ziya Gökalp külliyyatı-II: Limmni ve Malta Mehturları*, s. XXIII).

Gökalp'ın Genç kâlemler'den başlayarak dâima arkadaşı olan bir yazarlar zümresi ile birlikte çalıştığı ve bunlardan bir kısmının kendi yetiştirmesi olduğu, Dârülfünûn reformunda muallimlik veya müderrisliğe getirdiği genç nesil içinde kendi metodunu kullanarak çalışan bir ekip teşkil ettiği de bilinmektedir (bk. H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*: II, 605). Bu zümredenkilerden Halim Sabit [Şibay] *İçtimâiyat Mecmûası*'nda, *Yeni Mecmûa*'da, *İslam Mecmûası*'nda bir çok makaleler yayınladı. Aynı dergide Saîd ve Mustafa Şeref de Gökalp'ın metodunu benimseyerek yazmakta idiler. Tekinalp, *Yeni Mecmûa*'da *tesanüdçülük* adında bir seri makale neşretti. Ayrıca *İktisâdiyat Mecmûası*'nın başlıca yazılarını yazmakta, Gökalp'ın sosyolojik fikirlerini iktisat sâhasında savunmakta idi. Necmeddin Sadık [Sadak], *Yeni Mecmûa*'da, *İçtimâiyat Mecmûası*'nda Gökalp'ın yardımcılığını yaptı. Birçok makalelerini ve tercümelerini bu dergilerde yayınladı. Gökalp, Malta'ya sürgüne gönderildiği zaman, Dârülfünûn'da sosyoloji okuttu. Max Bonafous'la birlikte *İçtimâiyat derslerini* yayınladığı gibi, 1924'te lise programlarına konan içtimâiyât

dersleri için, önce M. İzzet tarafından yazılmış olan, ders kitabını 1930'dan sonra hazırladı. Dârülfünûn'da dersler verdiği sırada okuttuğu *İçtimâiyât doktrinleri tarihi*'ni taşbasması olarak yayınladı. Fuad Köprülü de Dârülfünûn'da okuttuğu *Türk edebiyatı tarihi* dersinde ve araştırmalarında sosyoloji metodu kullandı. O, buradan başka müesseselerin tarihine geçti. Böylece müesseseler tarihi içinde genişleyen Fuad Köprülü, bu sûretle Türk sosyolojisinin tarihi kısmına hizmet etti" (H. Z. Ülken, *ayn. esr.*, s. 606 v.d.).

Fuad Köprülü'nün dediğine göre, "Kuvvetli bir hafızaya, şark ve garba âit geniş ve sağlam bilgilere çok etraflı sosyolojik mâlûmata sâhip olan Gökâlp, herşeyin üstünde büyük bir sistemcilik kabiliyetine malikti Durkheim sosyolojisine bağlılık iddiasında bulunmakla beraber, hiç bir zaman bu mektebin objektif usûllerine riâyet etmemişti; çünkü herşeyden önce memleketin büyük ve hayâtî mes'elelerine sür'atli bir hal çâresi bulmak istiyor ve sosyolojiyi bu hususta bir yol göstericisi, bir vâsita olarak kullanmak gayesini tâkip ediyordu. Onun, ameli bir gaye taşımayan ve nazarı mevzûlarda alâkalı pek az yazılarında bile bu ameli gayeyi sezmemek pek kolaydır. İşte bu bakımdan, Ziya'nın sosyolojisini tamamiyle millî bir içtimâî felsefe saymak bençe en doğru bir görüştür (*ayn. esr.*, [Haz. F. A. Tansel], s. XXIV v.d.).

Görülüyor ki, Köprülü'nün hâtıralar etrafındaki bu değerlendirme modeli içinde Gökâlp, millî bir içtimâî felsefe yolunda fikirler ileri süren bir millî rehberdir. Te'sirini de bu bakımdan düşünmek gerekir. Çok iddialı olsa bile, Yahyâ Kemâl'in, Ziya Gökâlp'in ölümü üzerine, "Ziya Bey'in bir radyum olan dimağı söndüğü günden beri vatandaki ilimde karanlık vardır" (*Siyasî ve edebî portreler*, İstanbul, 1968, s. 20) şeklindeki değerlendirmesi, onun millî rehber olarak görüldüğünden dolayı yerinin doldurulamayışıyla ilgili bulunmaktadır. Gökâlp'm, gerek kendi nesli, gerek sonraki nesiller üzerinde te'siri büyük olmuştur. Cumhuriyet devri Türk cemiyetine fikirleriyle Gökâlp kadar te'sir etmiş ikinci bir insan bulmak güçtür (İ. Binark, N. Sefercioğlu, *ayn. esr.*, s. XIII). Gökâlp, Türkiye'de çağdaş sosyoloji ilmini kurmuş, millî edebiyat hareketlerinin geri dönülmez bir cereyan hâlini almasında en ziyâde âmil olmuştur (N. S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, İstanbul, 1978, II, 1119).

2) Milliyetçi Şâir Olarak Ziya Gökâlp ve Te'siri. Gökâlp'm te'siri fikirleriyle olduğu kadar şiirleriyle de olmuştur. Hece veznini kolay kullanan, savunduğu millî edebiyatta önemli yeri olan şâir Gökâlp (H. Z. Ülken, *ayn. esr.*, s. 604 v.d.) küçük yaştan beri pek çok şiir yazmış, Türk edebiyat tarihinde cemiyetçi şâir olarak tanınmıştır. Gökâlp, şiirlerinde dâima sistemlere, kötü akidelere hücum

etmiştir (bk. E. B. Şapolyo, *Filozof Ziya Gökâlp*, Ankara, 1933, s. 91). "Gökâlp, fikirlerini kalıplara sokup, nazım hâline getirerek, kendi tabiriyle âmme vicdanında münteşir olmasını istedi ve böyle yaptı. Ziya Gökâlp, millî vezin olan hece veznini yasatmak, millî duygularını, yâni Türkçülüğü aşlamak için şâir olmuştur. Edebiyat tarihimizde Ziya Gökâlp millî bir şâirdir, vatan şâiridir" (E. B. Şapolyo, *Ziya Gökâlp: İttihat ve terakki ve meşrutiyet tarihi*, s. 197).

"Gökâlp'm Diyarbakır'da iken 1906'da yazdığı şiirlerini, iki bölüme ayırmak icabeder. O, halka seslendiği şiirlerini hece vezni, istibdada karşı isyanlarını da aruz vezniyle yazmıştır. 1908'den sonra neşrettiği şiir kitaplarından olan *Şakî İbrahim destanı* (1908), *Kızilelma* (1914), *Yeni hayat* (1918), *Altın Işık* (1923) adlı eserlerine bu ilk şiirlerini almı. Onun bu şiir kitaplarından başka çeşitli dergilerde ve gazetelerde kalmış birçok şiirleri de vardır. Bu şiirlerine rağmen onu, yalnız şâir tarafıyla düşünmek doğru değildir" (A. N. Göksel, *Ziya Gökâlp; hayatı, sanatı, eseri*, İstanbul, 1959, s. 11).

Aslında Gökâlp, "Şiiri şâirlik için değil idealine kuvvet olsun diye kullanıyordu. bu işi sırf vezin ve kafiye ile yaptığı zamanlar nazımdı, fakat idealinin heyecanı ile titredığı ve kalpleri titrettiği zamanlar şâirlik pâyesine de çıkıyordu" (İ. H. Sevil, *Yeni edebî yeniliğimiz: Tanzimattanberi-I: edebiyat tarihi*, İstanbul, 1940, s. 524).

İlk şiir kitabı olan *Şakî İbrahim Destanı* (C. O. Tütengil'in "önsöz"ü, N. Gökâlp'm notları ile İstanbul, 1953)'nın önemi sâdece Gökâlp'm ilk eseri olmaktan ileri gelmiyor. Bu eserin ışığında Milli aşireti reisi İbrahim Paşa'nın talanları, bir soygunculuk olaylarına bir tepki olarak, Diyarbakır halkı tarafından telgrafhanenin basılması hakkında en geniş bilgileri edinmemiz mümkün oluyor. Destan (4-4-3) hece vezni ile ve sâde bir dil ile kaleme alınmıştır (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 4, 11 v.d. [Haz. Ş. Beysanoğlu], *Şakî İbrahim destanı ve bir kıtapta toplanmış şiirler*, 1976, s. 129-133 [Haz. F. A. Tansel], *Şiirler ve Halk Masalları*, 1977, s. 299-311).

Gökâlp'taki inkılâb fikirleri ve milliyetçilik duyguları, Selânik'teki *Genç Kalemler* dergisinde yazdığı meşhur *Turan* şiirinde açıkça görülür. Bu şiir, Türk tefekkür hayatında yepyeni bir ufku açılışını müjdelere (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 12; F. A. Tansel, *ayn. esr.*, 1977, s. XIV, XXI).

Ahmed Hikmet Bey de *Altın Ordu* makalesini neşretti. Aruz vezniyle yazılmış *Turan* manzûmesinin yer aldığı şiir kitabı *Kızilelma* olup, buradaki "diğer şiirlerin hepsi hece vezniyle yazılmıştır. Ziya Gökâlp, şiirlerinde yaşadığı devrin olaylarını millî bir gayeye göre inceleyerek, şiire geçirmiştir... Ziya Gökâlp, Yazdığı manzûm masallarda ideal tipler de yaratmıştır. "Kızilelma" Masalındaki Ay Han, millî bir kahramandır. Aşkını, her şeyini milleti için fedâ etmek-

ten çekinmez bir kadın sembolüdür (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 12; Kızilelma kitabı hakkında bk. [Haz. H. Tanyu], *Kızilelma*, Kültür Bakanlığı, Ziya Gökâlp yayınları: 2, 1971, s. 131. v.d. [Haz. F. A. Tansel] *ayn. esr.*, s. 1. v.d.).

Gökâlp'in üçüncü şiir kitabı *Yeni Hayat* (1918)'tır. Bunun içinde sırasıyla din, ilim, vatan, millet, ah-lâk, vazife, vefa, köy, lisan, kadın, seciye, medeniyet, dehâ, kavim, san'ât, islâm ittihadı, halife ve müftü, bütçe birliği, vakıf, Dârülfünûn, külliye, asker ile şâir v.b. gibi lirik ve didaktik mahiyette şiirler yer alır (bk., *Yeni Hayat, doğru yol* [Haz. M. Cumbur.], Kültür Bakanlığı, Ziya Gökâlp yayınları: 3, 1976).

Gökâlp'in bu kitabında toplanan şiirleri, onun his ve hayallerinin değil, mücerret düşüncelerinin mahsûlleridir (bk. M. Kaplan, *Türk edebiyatı üzerine araştırmalar*: I, 531). Gökâlp, "Yeni Hayat"ın önsözünde (s. 7) şiirlerinin terbiyevî tarzda yazıldığını dile getirir. Gökâlp'in, lisân manzumesinde (*ayn. esr.*, s. 17 v.d.) tek bir Turan dili mefkûresinin aksettirilmekte olduğu açıkça görülür. Ziya Gökâlp, dördüncü şiir kitabı olan *Ve Alpaslan*'ın Malazgirt muharebesinden bahseden *Altın Işık* (1923, [Haz. Ş. Kutkan] Kültür Bakanlığı, Ziya Gökâlp Yayınları: 5, 1976) adlı eserinde, inkılâb ve terbiye esâsı üzerindeki fikirlerini dile getirmiştir (bk. [Haz. F. A. Tansel] *ayn. esr.*, s. 149 v.d.).

Bu manzumelerin zamanındaki te'sirlerini göstermek bakımından, Yusuf Akçura'nın 1928'de yazdığı *Türk Yılı* kitabında bilgi vardır (*Yeni Türk devletinin öncülleri: 1928 yılı yazıları*, s. 203).

Gökâlp, sade dil ve hece vezni ile yazdığı şiirlerde millî terbiyeyi beslemek ve yetiştirmek yolunda çalışıp dururken, o zamanın genç şâirlerinden olan Orhan Seyfi [Orhon] de yazdığı *Peri kıızı ile çoban hâşşesi* eseriyle Gökâlp'in geleneğini devam ettirenler arasına katıldı. Bundan başka Faruk Nafiz [Çamlıbel] Yusuf Ziya [Ortaç], Halit Fahri [Ozansoy] ve Enis Behiç [Koryürek] gibi şâirler de aruzu bırakarak, hece veznine döndüler. Mehmed Emin Yurdakul da, artık *Türkçe şiirler* eserindeki sâde, basit konuları bırakarak, millî şuurun aydınlığı altında o da millî kahramanları terennüm etmeye başladı. Bunlardan sonra gelen şâirlerin elinde hece vezni çok daha inceldi (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 13 v.d.). Ziya Gökâlp'in yazdığı şiirlerin mısra sayısı yedi binin üzerindedir (*ayn. esr.* [Haz. F. A. Tansel], 1977,). Tansel bu sayıyı 7626 olarak gösterir.

Bununla beraber, şâir Gökâlp, Mütfekkir Gökâlp'in seviyesinde değildir. Yahya Kemâl'in ifâdesi ile "Ziya Gökâlp, şiirimizin dışında kalmış bir âlimdi. Şiirin ne olduğunu iyi bilmesi, edebiyatımızın hangi istikamette millî olabileceğini iyi anlaması onun şiirimize ve edebiyatımıza girmesini temin edemedi; bunun için de şiirimizin yenileşmesinde hiçbir iş göremedi" (*Siyasî ve edebî portreler*, s. 22 v.d.).

Ama yine Yahyâ Kemâl, Gökâlp için, "ilimde ise, pâyânsız bir kudret sâhibiydi; Carp felsefesini Sokrat'tan Bergson'a kadar en derin ve yeni telâk-kisiyle edinmişti. Şiirin ve edebiyatın-ilim bakışıyla-tariflerine giriştiği vakit, Bergson kadar ihâtalı görünürdü" (*ayn. esr.*, s. 22) şeklinde hüküm yürütmektedir. Gerçekten Gökâlp, seziş ve ihâta kabiliyeti; azim ve irâdesiyle, okuyup inceledikleri yolundan, bir tefekkür kalıbı oluşturmuş ve böylece Sonçağ Türk kültür tarihinde en insicamlı ve tesirli "düşünce sistemi"ni kurmuş olmakla beraber, kaynakları çocukluğuna kadar giden hissi ve gayr-i suuri temâyüllerinin te'sirinden kurtulamamıştır (M. Kaplan, *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar*: I, 516). Eğer Ziya Gökâlp, bu temâyüllerinden sıyrılabilmiş olsaydı; aslında fikirleri ifâde etmek için başvurduğu nesir yolundan ayrılmaz makaleleriyle yetinir ve örtülü bir semboller âlemine, ikinci kategoriden biriymiş gibi girerek, gölgesine sığındığı asıl mütfekkir şahsiyetinden fedakârlık istemezdi..." (M. Kaplan, *ayn. esr.*, s. 516).

Bibliyografya: Metin içinde gösterilmiştir.

(RIZA KARDAS.)

ZİYÂD B. ABÎHİ [Bk. ZİYÂD B. EBÎH].

ZİYÂD B. EBÎH. ZİYÂD B. ABÎHİ (622?-673?), Emevîler'in Irak vâlisi. "İbn Abihi,, babasının oğlu mânâsına gelip, babası belli olmadığı için bu adla anılır. Adı, kaynaklarda, annesi (Sumayya)'nın adına izâfeten "İbn Sumayya", bir ara Sumayya'nın kocası olmuş bulunan "Ubayd Allâh al-Şakafi'nin adına izâfeten ise, "İbn al-"Ubayd al-Şakafi" şeklinde de geçer. Ancak 665 yılında Muâviye'nin, onun kendi kardeşi olduğunu ispat etmesi üzerine, "İbn Abî Sufyân,, adıyla da anılmaya başlanmıştır.

Ziyâd'ın annesi Sumayya, meşhur Arap tabiblerinden Hâriş al-Şakafi'nin İran'dan Irak'a getirilen bir cariyesi idi. Mecûsî olan bu cariye, tedâvi ettiği bir köy ağası (*dihkân*) ona vermişti.

Ashabdan Abû Bakr b. Hâriş al-Şakafi de Hâriş'in bu kadından olan oğludur.

Hâriş, daha sonra Sumayya'yi, "Ubayd adındaki Rum bir köle ile evlendirmiş olup, Ziyâd'ın da bu evlenmeden doğduğu söylenir.

Sumayya, Taîf şehri halkı islâmiyete girmeden bu şehirde meyhanecilik eden Abû Maryam al-Hammâr al-Şakafi'nin yanında çalışıyordu. Abû Sufyân da Taîf'e geldiğinde bu meyhaneci aracılığı ile Sumayya ile tanışmıştır.

Ömer'in halîfeliği sırasında Basra zekât mal-larının toplanmasında, vâli Abû Mûsa al-Aş'arî'ye kâtiplik ve yardımcılık etmiş olan Ziyâd, Sa'd b. Abî Vakkaş tarafından, İranlılarla yapılan savaş-lardan birinin zaferini müjdelemek ve alınan ga-nîmetlerin beşte birini götürmekle görevlendiril-miştir. O, Medine'ye gelip, savaşı çok güzel bir şekilde anlatınca, orada bulunan "Amr b. al-Âş,

bu gencin bu belâgatıyla Kureys halkını istediği yere sürükleyebileceğini söyledi. Bunun üzerine yanında bulunan Abû Sufyân, gencin babası olduğunu bildirdi.

Muâviye halifeliğinde 665 yılında, babası Abû Sufyân'ın söylediklerini duyanlar ile Munzir b. Zubayr al-'Avvâm'ın ve Tâifli meyhanecinin ifâdelerine dayanarak Ziyâd'ı kardeşi kabûl edip, nesbine ilhak etti. Onun bu hareketini beğenmeyenler, Ziyâd'a Muâviye'nin babasının oğlu mânasına gelen "İbn Abî Mu'âviye", demişlerdir.

Ziyâd, Abû Sufyân'ın soyuna bağlandıktan sonra, anasının eski kocası 'Ubayd'i, sâhibine bin dirhem vererek kölelikten kurtarmıştır. Halbuki daha önceleri, Muâviye, kabiliyetinden dolayı, Ziyâd'ı yanına almak istemiş ise de, o bu teklifi kabûl etmemiş ve Halife Ali'nin Fars vâlisi olarak kalmayı tercih etmiştir.

Ali'nin ölümünden sonra, Muâviye ile Ziyâd'ın arasını, Muğîra b. Şu'ba buldu. 640 yılında, Muğîra b. Şu'ba, Basra vâlisi iken, bir kadınla zinada bulunur. Kadın bu suçundan dolayı recmedilecekken, Ziyâd sayesinde kurtulur. Böylece Muğîra, Ziyâd'a medyun olur. Bu borcunu ödemek üzere onunla Muâviye'nin arasını düzeltir. Muâviye'ye, Ziyâd'ı kardeş ilân etmesini telkin eden de Muğîra'dır.

Ziyâd, Abû Sufyân'ın nesbine katılışını bir mektupla Ayşe'ye kabûl ettirmek istemiş ise de, o bunu reddetmiştir.

Ziyâd'ın künyesi Abu'l-Muğîra'dır. O, "Muğîra b. Şu'ba, Mu'âviye, 'Amr b. al-'Âş ve Ziyâd b. Abihî, olarak sayılan dört Arap dahisinden biri olup, zamanın en büyük hatiblerinden idi.

Ziyâd, Basra vâlisi tâyin edildiğinde halka söylediği çok sert ifâdeli ilk nutku ile birlikte, aldığı tedbirler sayesinde, o zamana kadar hüküm süren âsâyişsizliği tamamiyle ortadan kaldırmıştır.

Muâviye, Ziyâd'ı önce Basra vâlisi yaptı. Muğîra b. Şu'ba'nın 670 yılında ölümünden sonra, Küfe'yi, Horasan'ı, daha sonra Hind bölgesi ile Bahrein'i de onun vâililik sınırları içine katınca, Ziyâd'ın debdebe ve ihtişamı arttı. 500 kişi gece gündüz sarayında muhafızlık ederdi. Ziyâd, kısa sürede Hâricîlerin çıkardıkları karışıklıkları da ortadan kaldırdı.

Ziyâd, Hicâz bölgesini de idâresi altına almak istiyordu. Muâviye'ye yazdığı mektupta „sağ elimle Irak'ı zaptettim, sol elim boştur. Onunla, Mekke'yi ve Medine'yi de zaptetmeyi bana havale buyurmanızı temenni ederim, demiş, Muâviye bunu uygun görmüşse de, başta, Mekke'de oturan 'AbdAllâh b. 'Omar b. Hattâb olmak üzere bir çok kişi buna karşı çıkmıştır. Buna rağmen, Muâviye onun isteğini yerine getirecekti; ama bu sırada Ziyâd'ın sağ elinde çıkan bir çıban onun ölümüne sebep oldu. Ziyâd 18 ramazan 53 (6 Eylül 673) şahi gecesi Küfe'de öldü,

Ziyâd b. Abihî, Irak vâililiği sırasında âsîlerden ve özellikle Hâricîlerden yedi bin kişiden fazla halkı öldürmüştü, elli Bedeviyi Horasan'a göndermiştir.

Ziyâd'ın ölümünden bir süre sonra, Muâviye, Ziyâd'ın oğlu 'Ubayd Allâh b. Ziyâd b. Abihî'yi Basra'ya vâli tâyin etti. 'Ubayd Allâh, 674 yılında Semerkand ve Buhara'yı ele geçirip o bölgeler halkını cizyeye bağlamıştır.

Ziyâd'ın, 'Ubayd Allâh, 'Âşim, 'Urva ve Munzir adlarında dört oğlu ve Umm al-Hasan adında bir kızı vardı. Ziyâd b. Abihî uzun boylu, güzel bir kişi olup, gözü şaşı idi. O, aynı zamanda çok zengindi. Küfe ve Basra'daki taşınmaz malları, birçok kölesi ve câriyesi vardı. Medine'de bile, vaktiyle 170.000 dirheme satın aldığı geniş bir arâzisi bulunuyordu.

Bibliyografya: Kitâb al-Ağânî, XII, 73 v.d.; XVI, 3-9; XXI, 21-40; Mas'ûdî, *Murûc*, V, 14-72; Tabarî (nşr. de Goeje), I, 2465 v.d.; II, 66-87, 111-158, 162; Balâzurî (nşr. de Goeje), s. 276-280, 344-370, 377, 397, 403, 409 v.d., 433, 443, 462; İbn 'Asâkir, *Ta'rih Dimâşk* (nşr. Badrân), V, 406-422; Wellhausen, *Die religiös-politisch Oppositionsparteien im alten Islam*, s. 20-25; H. Lammens, *Études sur le règne du calife Omayyade Mo'awia Ier*, s. 37 v.d., 91 v.d., 216 v.d., 239, 255, 377, 437; ayn. mll., *Ziâd Ibn Abihî vice-roi de l'Iraq, Lieutenant de Mo'awia Ier*, R O S, IV, 1912; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, s. 75-81; *Kâmûs Şerhi* V; Avyonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslâm* (İstanbul, 1325), s. 210-220; *Usd al-Gâba*: el-Kurtubî, *el-İstî'âb*, M. Şemseddin, *Dâru'l-fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, IV, 76 v.d.; L. Caetani, *Annali*.

(NEŞET ÇAÇATAY.)

ZİYÂDAT ALLAH B. İBRAHİM. [Bk. AG-LEBİLER.]

ZİYÂDİ. [Bk. ZİYÂDİ.]

ZİYÂDİ. ZİYÂDİ, 204-371 (810-981) veya 409 (1018) tarihleri arasında hüküm süren ve merkezi Zabîd [b. bk.]'de bulunan bir Yemen sülâlesidir. Onlar Ziyâd b. Abih [b. bk.]'in halefleri sayılıyorlardı. Fakat Ziyâd b. Abih'in seçeresi şüpheli olduğu gibi, hattâ hânedânın kurucusunun babası Muhammed'in adı da, bir defa bile emin bir şekilde intikal etmemiştir.

Halife Ma'mûn, amcası İbrâhîm b. al-Mahdî [b. bk.] tarafından sıkıştırılmıştı; aynı zamanda Yemen'deki kabilelerde isyân hâlinde idiler. Orada daha önce Ali taraftarı görüşlerin bulunması, ayrıca 'Alî al-Rîdâ [b. bk.]'nın kardeşi olan İbrâhîm al-Cazzâr'ın kısa bir süre önce San'a'yı yağmalaması, halifenin o zamana kadarki Ali taraftarlığı siyasetinden tamamiyle vazgeçmesine, Yemen işlerini, Ali âilesine karşı düşmanlığı açıkça bilinen Banî Ziyâd'ın Emevî hânedânının hizmetinde bizzat bulunmuş olan bir üyesine

teslim etmesine sebep olmuş olabilir. Emevî hânedânından birinin önce Muhammed, sonra da Tağlib kabilesinden Muhammed b. Hârûn ile arkadaşlığı vardı. Tağlib kabilesinden gelen, Banî Abî 'Akkâma, Ziyâdî'lerin ve onların halefleri olan Banî Nacâh'ların bütün hâkimiyetleri boyunca, Zabîd'in kadulığını ellerinde tutmuştu. Abbâsî siyaseti lehine, öldürülmelerine karar verilmiş olan üç kişi, şimdi Abbâsîlerin destekleyicisi oldular. Ziyâdî'ler dâimâ Abbâsîlerin hâkimiyetini tanıdılar.

Muhammed b. Ziyâd güvenilir Horasanlı askerî kît'alar ve süvârîlerin refâkatinde, bilhassa âzad edilmiş bir kabiliyetli köle olan Ca'far'ın desteğinde olarak muhtemelen Hadramût'daki, Şîhr'e kadar olan sâhil hattını sağlam bir şekilde eline geçirebildi. Yüksek arâzideki kale beyleri ve aynı şekilde Canad ve al-Muzayhira'dakiler onu tanıdılar. Ancak, Bagdad hükûmeti, bu dağılık bölgenin iç kısımlarını idare etmek için, Banî Ya'fûr [bk. mad. YA'FÜR], 247-289 (859-901) tarihleri arasında bağımsızlığını ilân edinceye kadar, San'a'ya husûsî vâhiler göndermeye devam etti.

İkinci Ziyâdî İbrâhîm b. Muhammed (245-289=859-902), haraç karşılığı olarak Hadramût ve Canad'ı Muhammed b. Ya'fûr'a terketti. İbrâhîm'in ölümünü müteakıp, ilk dağılma oldu. San'a, Zeydîler ile Karmatî şî'îleri arasında el değiştirdiği sırada, 'Alî b. al-Fazl'ın idâresi altındaki Karmatîler yalnız Canad ve al-Muzayhira'yı değil, aynı zamanda geçici olarak Zabîd'i de aldılar. İbrâhîm'in bir oğlu olan Üçüncü Ziyâdî'nin ne ismi, ne saltanat süresi ve ne de kaderi tam olarak bilinir. Yeni bir canlanış, İbrâhîm'in diğer bir oğlu olan Abu'l-Cayş İshâk b. İbrâhîm'in 80 yıllık idâresinde, takriben 291-371 (904-981) yılları arasında oldu. 350 (961) tarihlerinde, o zamanlar San'a emîri olan Hamdânî reisi al-Zahhâk bile kendisine sadakatını arzetti. Banî Ya'fûr'un kudretini yeniden ihyâ etmiş olan 'Abd Allâh b. Kahtân, 379 (989)'da Zabîd'i zapt edip, yakarak Ziyâdî'ler devletine son verdi.

Daha o zamanlar gerçek hükümdar artık, aynı zamanda adı da bilinmeyen ve Abu'l-Cayş'a halef olan genç beşinci Ziyâdî değil, aksine Habeşistanlı Memlûk veziri al-Husayn b. Salâma idi. Bu zat memleketi felâketten tekrar selâmete çıkarıp, dağlar ve ovalardan geçen hacc yollarına câmililer yapmak ve kuyular açmak sûreti ile bugüne kadar gelen bir şöhret sağlamıştır. Kendisine muhtemelen İbrâhîm II. denilen daha ehemmiyetsiz altıncı Ziyâdî'yi, bir tarafa bırakırsak, İbn Salâma'ya, bağımsız bir vezir olarak memlûk Marcan halef oldu. Bu da buna karşılık idâreyi iki kölesi arasında taksim etti. Şimâl eyâletlerini Nacâh, cenûp vilâyetlerini ise, başkent de dâhil olmak üzere, Nafis (yahut Anîs) aldı. Tâca düşkün olan Nafis, genç kralın

ve teyzesi Hind'in üzerlerine diri diri duvar çek-tirdi (409=1018). Ancak yeni sülâlenin kurucusu kendisi değil Nacâh [b. bk.] oldu.

Bibliyografya: bk. mad. ZABİD, bil-hassa KAY; ayrıca bk. E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie* (Hannover, 1927), s. 115.

(R. STROTHMANN.)

ZİYÂNİDES. [Bk. ZEYYÂNİLER.]

ZİYÂNİYA. [Bk. ZİYÂNİYE.]

ZİYÂNİYE. ZİYÂNİYA, Şaziliye tarikatının, merkezi Kenâz'da olan bir kolu. Bu kolun silsilesini teşkil eden şeyhlerin isim listesi Rinn (aş. bk.), Dupont ve Coppolani (*Conférences*, s. 498) ve Cour (aş. bk.) tarafından verilmiştir. Bu eserlerden ikincisinde, tarikat şeyhi tarafından muhaddam'e verilen ve üzerinde mühür bulunan bir icâzetnâme örneği mevcuttur. Ziyânîya'deki zikir âyininin, Şaziliye'nin diğer kollarındaki zikirden sâdece teferruat bakımından ayrıldığı söylenir. Mütad zikirlerinin bir sûreti Rinn (*Marabout et Khouaen*, 1884, s. 411) tarafından verilmiştir. Ziyânî'ler, bu zikri aynen yüz kere, diğer duâları ise, bin kere tekrar ederler. Kafîlere ve seyyahlara rehberlik etmek, onları eşkiyaya karşı korumak bunların bir husûsiyeti olmuştur. Rinn, kendi zamanında (1884), Ziyânîya tarikatına mensup süvârîlerden bir şahsın, himâyesi sağlanmadan "hiç bir tâcir, cenub tarafına mal sevk etmeye cesâret edemezdi", demektedir. Süvârîlerin, muhaddam tarafından mühürlenmiş bir mektup taşımaları, eşkiyayı korkutmakta ve taarruzdan vazgeçirmekte idi. Bundan dolayı Rinn, onlara: "Sahranın kılavuzları, adını vermişti. Onun söyledikleri, A. Bernard (*Le Maroc*, s. 205)'ın, 1931'de yazdıklarına geniş ölçüde uymaktadır. Görünüşe göre, Şimâlî Afrika dışında, Ziyânîya cemaâtı çok az bilinir. Dupont ve Coppolani (ayn. esr.) tarafından, bunların Cezâyir sahrasındaki zâviyelerinin bir listesi verilmiş ve Fas'daki yayılmaları anlatılmıştır.

Ziyânîya tarikatı, 1145 (1733)'te vefat etmiş olan Muhammed b. 'Abd al-Rahmân İbn Abû Ziyân tarafından kurulmuştur. A. Cour "*Taharat al-anfus va'l-Avâh al-Cismâniya fi'l-Tarîka al-Ziyânîya al-Şaziliya*", adını taşıyan hal-tercümesi eserinden, bu tarikat hakkında mâlûmat veren bâzı parçaları Fransızca olarak neşretmiştir (*RMM*, XII, 360-379 ve 571-590). Aslında bu yazma, ondan daha eski olan diğer bir kitabın hülâsasıdır. Esas itibâriyle bu eserde tarikat şeyhlerinin kerâmetleri kayd edilmiştir. Fakat bu eser L. Rinn (ayn. esr., s. 408-415), tarafından, toplanmış olan bilgilerden daha fazla tafsîlat vermektedir. Tarikatın kurucusu olan Muhammed, Kenâz (Fas'ın vilâyetlerinden olan Ficûc'un cenûb-i garbisinde) 'nın yakınındaki Satha'da doğdu. Sîdî Mubârak b. 'Azza ile berâber Sicilmâse [b. bk.]'de okudu,

Sidi'nin ölümünden sonra Fas'a gitti. Burada Muhammed b. 'Abd al-Kâdir al-Fâsî (ölm. 1116=1704), Ahmed b. al-Hâcc (ölm. 1109=1697) ve daha başkalarından sekiz sene ders aldı. Rinn'in anlattığına göre, sultan tarafından sihirbazlıkla it-hâm edilerek Fas'tan kovulması üzerine Tâfilât [b. bk.]'a kaçtı. Burada Şâziliye'nin bir kolu olan Naşiriya'nın muḳaddam'ı tarafından tarikata alındı. Sonra hacc için Mekke'ye gitti. Dönüşünde Keṇâzâ'da yerleşip burada bir zâviye kurdu. Şâziliye tarikatının âdâb ve erkânında bir takım tâdilât yapmış olan Muhammed'in velîliğinin şöhreti her tarafa yayıldı. Ayrıca bir takım kuyular kazdırma ve su-lama işlerini tanzim gibi çalışmalar ona nisbet edildi. Çevresinde bir cemâatin toplanmasını te'min eden en meşhur kerâmeti, eşkiyayı mağlûp ederek faaliyetlerini kontrol altına almış olmasıdır. Şâhip olduğu şöhret ve kâbiliyetler, bir çok ziyaretçiyi buraya çekmiştir. Bunlar, burasını çok mâmur bir yer hâline getirmişlerdi. Diğer islâm velîleri gibi o da bir âilenin reisi olup, tabiatıyla tarikat şeyhliğini kendi oğluna bıraktı.

Bibliyografiya: Metin içinde verilmiştir. (D. S. MARGOLIOUTH.)

ZİYÂRA. [Bk. ZİYÂRET.]

ZİYÂRET. ZİYÂRA, birini, bir yeri görmeye gitme (bk. Buḫârî, *Şavm*, bab, 51-55; *Nikâh*, bab, 89; *Âdâb*, bab 84 v.d.) mânasına gelmekte olup, bu kökle ilgili *zavr* kelimesi de hem ziyaret etmek, hem de ziyaret eden mânasında kullanılır. Bu ikinci mânada *Zâ'ir* sözü daha yaygındır. *Zuvâr* ve *mazâr* kelimeleri de bir kimseyi görmeye gitme mânasını ifade etmekle beraber, *mazâr* Türkçe'de kabir karşılığında kullanılmaktadır.

Bu kelime, umûmiyetle dinî mânada, ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için de mübarek yerleri, akrabaları ve hastaları görmeyi ifade eder. *Kur'an*'da ziyaretle ilgili tek âyet (CII, 2), islâm öncesi yapılan kabir ziyaretlerinin, dinî gayretle değil, kabîle mensuplarının sayısına ölümlerin de dahil edildiğini göstermek sûretiyle övünmeyi önlemek için nâzil olmuştur.

Peygamber'in hayatında, kabir ziyaretini yasaklayan, daha sonra da buna izin veren iki farklı tatbikat vardır. Onun, kabir ziyaretini erkek-kadın herkese yasaklaması, "Yanakları yumruklamak, el-bise yakalarını yırtmak ve ağıt yapıp ağlamak,, (al-Buḫârî, *Canâ'iz*, bab 19) gibi islâmın vakarı ile bağdaşmayan bazı câhiliye âdetlerini unutturmak, kabirlere ve dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hattâ onlara ibâdet etme şeklinde tezâhür eden şirk görüntülerini yok etmek maksadına dayanıyordu. Kabirlerde Peygamber bu câbiliye âdetlerinin çirkinliğini anlaşıldıktan ve ziyaret sırasında kötü söz sarf etmenin günah olduğu (Mâlik b. Anas, *Muvatta*, *Daḫâyâ*, hadis 8; al-Nasâ'î,

al-Sunan, *Canâ'iz*, bab 100) öğrenildikten sonra, bu yasağı, kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım, kabirleri ziyaret etmek isteyen bunu yerine getirmesini âhireti hatırlattığı için kabir ziyaretinin yapılabileceğini söyleyerek (Muslim, *Canâ'iz*, hadis 106; Aḫâhî, hadis 37; Abû Dâvûd, *Canâ'iz*, bab 77-102; al-Tirmizî, *Canâ'iz*, bab 60, 69; al-Nasâ'î, *Canâ'iz*, bab 100; İbn Hanbal, *al-Musnad*, III, 38, 63), bu yasağı kaldırmıştı. Ziyâreti insana kendi akibetini hatırlatarak ibret dersi verdiği için (Muslim, *al-Sunan*, *Canâ'iz*, hadis 102; Abû Dâvûd, *al-Sunan*, *Canâ'iz*,) faydalı görülmüştür. Nitekim Peygamber ilâhî misâadeye nâil olduktan sonra, Medine'deki Bakî' al-Garḫad kabristanını sık sık ziyaret etmiş, burada ziyaret ettiği annesinin kabri başında ağlamış ve bu hali yanındakileri üzümüştür (Muslim, *al-Sunan*, *Canâ'iz*, hadis 106; al-Nasâ'î, *al-Sunan*, *Canâ'iz*, bab 101; İbn Hanbal, *al-Musnad*, II, 441). Bununla beraber İbn 'Abbâs (Abû Dâvûd, *al-Sunan*, *Canâ'iz*, bab 78), Abû Hurayra (al-Tirmizî, *al-Sunan*, *Canâ'iz*, bab 61) ve Hassân b. Şâbit (İbn Hanbal, *al-Musnad*, III, 443), Peygamber'in, kadınların kabirleri ziyaret etmelerini lânetlediğini ifade eden hadislerdeki yasağın kalkmadığını söylerler.

Abû Dâvûd ve al-Tirmizî, yukarıdaki rivayetleri müteakiben, bâzı âlimler yasağı umûmî ruhsatın kaldırdığı görüşünde olanların yanısıra pek sabırlı olmadıkları, çokça ağlayıp sızladıkları için kadınların kabir ziyaretini doğru bulmadıklarını söylemektedirler. Bunlara muhalefet edenler, daha önceki yasağı ortadan kaldıran (nâsiḥ): "Kabirleri ziyaret ediniz,, hadisinin, kadınlara da şâmil olduğunu, erkekler kadar onların da âhireti düşünerek ibret almaya muhtaç bulunduğunu ileri sürerler. Bu iki karşı görüşü te'lif ile isâbetli bir uzlaştırma yolu bulanlar ise, kadınların kabir ziyaretini yasaklayan hadîsteki "*zavvârât*, kelimesinin mübâlağa sıgasıyla söylendiğine dikkati çekerek, bu yasağın, sâdece kabirleri sık sık ziyaret etmek sûretiyle, bâzı mühim vazifelerini aksatan kadınları hedef aldığını ifade ederler (bk. al-Şavkânî, *Nayl al-avfâr*, Kahire, 1380 [1961], IV, 119).

Mübarek yerleri ziyârete mesned olan şadd al-rahl hadisine göre, sâdece *Mascid al-harâm*, (Ka'be), *Mascid al-Resûl* (Medine mescidi) ve *Mascid al-aḫşâ* olmak üzere sâdece üç mescidi ziyaret için seyahate çıkılır (al-Buḫârî, *Şalât fi Mascid Makḫa va al-Madîna*, bab 1, 6; *Şavm*, bab 67; Şayd, bab 26; Muslim, *Hacc*, hadis 415, 511-513). Peygamber'in zaman zaman Kûbâ mescidini ziyaret etmekle beraber (al-Buḫârî, *Şalât fi Mascid Makḫa va al-Madîna*, bab 2-4), bu üç mescidi ziyaret yeri olarak kabûl edişi, buralara atfedilen kudsîyetten gelmiş olmalıdır (Mascid al-harâm'ın kudsîyeti için bk. *Kur'an*, II, 144,

149, 150, 191, 217; V, 2; VIII, 34; IX, 7, 19, 28; XVII, 1; XXXVIII, 25, 27). Müslümanların hacc ibâdetini ifâ edebilmek için ziyaret etmek zorunda bulundukları Mekke'deki Mascid al-harâm, diğer adıyla Ka'be, yeryüzünde inşâ edilen en eski mesciddir (al-Buḫârî, *Anbiya*, bab 10, 40). Mascid al-harâm aynı zamanda müslümanların kiblesidir.

Şadd al-rahl hadisinin muhtelif rivâyetlerinde, adı bâzan en önce, bâzan en sonra "Benim şu Mescidim,, diye zikredilen Medine Mescidi, *Kur'an*'ın ifâdesiyle "Takvâ üzerine kurulan mesciddir (Mascid al-Rasûl için bk. IX, 108; ayrıca krş. Muslim, *Hacc*, hadis, 505-510; al-Buḫârî, *Şalât fi Mascid Makḫa va al-Madîna*, bab 1). Ka'be'den 40 sene sonra inşâ edilen (al-Buḫârî, *Anbiya*, bab 40) ve *Kur'an* (XVII, 1)'da havâlisinin mübarek kıldığını ifade edilen Mascid al-aḫşâ, daha önceki ümmetlerin, hattâ bir süre de müslümanların kiblesi olmuştur. Peygamber bu mescidden Mascid İliya' diye de bahsetmiştir (Muslim, *Hacc*, hadis 513). Bu konuyla ilgili olarak Peygamber'e atfedilen hadisın uydurma olduğu [bk. madd. MESCİD, KUB-BETU 'S-SAHRA] husûsundaki görüş gerçekle pek bağdaşmamaktadır (tafsilât için bk. Talât Koç-yiğit, *Goldziher'in hadisle ilgili bazı görüşlerinin tahlil ve tenkidi*, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1967, XV, 43-53). Islâm âlimleri, doğruluğunda ittifak ettikleri şadd al-rahl hadisine uyarak fazilet itibârıyla başta Mascid al-harâm olmak üzere sırasıyla Mascid al-Nabî ve Mascid al-aḫşâ'ya yapılacak seyahatin makbûl olduğunu kabûl etmektedirler. Buna karşılık yine bu hadise göre, bu üç mukaddes mahal dışında Peygamber'in ki de dâhil olmak üzere bütün Türbe ve makamları ziyaret maksadıyla seyahate çıkma yasaklanmıştır (bk. *Macmû'at al-rasâ'il*, II, 57 v.d.). Hattâ dört büyük mezhep imamı (Abû Hanîfa, Mâlik b. Anas, al-Şâfi'i ve Aḫmad b. Hanbal) da, bu hadis sebebiyle adı geçen üç mescid dışındaki mübarek yerleri ziyaret etmenin ve yapılacak nezirlerin, makbûl olmayacağı görüşündedir. Bu arada Peygamber'in kabirini ziyaret mes'elesi, üzerinde en çok münakaşa edilen mevzûlardan biri olmuştur. İbn Taymiya (ölm. 728=1328) ve daha sonra da talebesi İbn Kayyim al-Cavziya (ölm. 751=1350) şadd al-rahl hadisine dayanarak, bu ve buna benzer kabir ziyaretlerinin doğru olmayacağını, aksini ileri sürenler ise, yine Peygamber'in "Ben öldükten sonra kabrimi kim ziyaret ederse, beni hayattayken ziyaret etmiş gibi olur,, "Haccidip de beni ziyârette bulunmayan, bana cefâ etmiş olur,, gibi hadislerle dayanarak onun bu kanâatinin doğru olmayacağını ileri sürerler. Hattâ al-Subkî (ölm. 756=1355), bu nevî hadislerin mevsûkiyetini belirtmek ve peygamberlerin kabirlerini ziyaret etmek üzere seferler yapılabileceğini isbât etmek maksadıyla

(*Şifâ al-sikâm fi ziyârat hayr al-anâm*, Kahire, 1318=1904) adını verdiği bir eser yazmıştır. İbn Taymiya'nın talebelerinden ve Hanbelî mezhebinin ileri gelenlerinden biri olan al-Maḫdisî (ölm. 748=1384) ise, *al-Şarım al-manḫî fi'l-radd 'alâ al-Subkî* (Kahire, 1319=1901) adlı eserinde al-Subkî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (ayrıca bk. al-Şavkânî, *Nayl al-avfâr*, V, 103 v.dd.). İbn Taymiya'dan önce, şâfiî mezhebi ileri gelenlerinden Abd Allâh b. Yûsuf al-Cuvaynî (ölm. 438=1047), mâlikî mezhebinin şöhretli muhaddisi al-Kâzî 'Iyâz (ölm. 544=1149) da aynı düşünceleri ileri sürmüşlerdir (*Faṭḥ al-Bârî*, III, 53). Bununla beraber İbn Taymiya, Peygamber'in kabirini ziyaretin, sefer bahis konusu olmadığı takdirde meşrû olduğunu söyler (Peygamber'in mescidini ziyârette takibedilecek âdâb için bk. *Macmû'at al-rasâ'il*, II, 407 v.d.; al-Maḫdisî, *al-Şarım al-manḫî fi radd 'alâ al-Subkî*, s. 7 v.d.). Gazzâlî (*İthâf al-sâda*, IV, 286) ise, bu hadisın, üç mescid dışındaki ziyaretleri yasakladığını kabûl etmekle beraber, türbe ve kabirler gibi, ziyâret mahallerine gitmeye mâni olmadığını söylemiştir.

Aralarındaki kan bağı bulunan, bu sebeple de diğer mü'minlere nazaran birbirlerine daha yakın oldukları (*ulu'l-arḫâm*) kabûl edilenlerin (*Kur'an*, VIII, 75; XXX, 6) akrabalık münasebetlerini karşılıklı ziyaretlerle devam ettirmeleri istenir. Kendilerinden Zî'l-kurba (msl. bk. *Kur'an*, II, 83; IV, 36), Zavi'l-kurba (*Kur'an*, II, 177), *al-aḫrabîn* (*Kur'an*, II, 180, 215; IV, 7, 33) gibi ifâdelerle bahs edilen akrabaların, aralarındaki bu münasebeti (*şilat al-raḥm*) devam ettirmeleri Peygamber'in hadislerinde harâretle tavsiye edilmekte (al-Buḫârî, *Âdâb*, bab 13; İbn Hanbal, VI, 62), aksine davrananların ise, cennetten mahrum kalacakları (Muslim, *Birr*, hadis 18, 19; İbn Hanbal, II, 484; III, 14, 82; VI, 399) açıkça ifade olunmaktadır. Bu arada akrabalar dışındakilerinin de gerek lâlettâyin zamanlarda, gerek hastalık sırasında birbirlerini ziyaret etmelerinin Allah'ı hoşnut edeceğine dâir hadisler de vardır (msl. bk. Muslim, *Birr*, hadis 38; İbn Hanbal, II, 292, 408, 462 v.b.; al-Buḫârî, *Canâ'iz*, bab 2; Muslim, *Selâm*, hadis 4-6).

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerden başka bk. LA, mad. *zvr*; al-Gazzâlî, *İthâf al-sâda* (Kahire, 1311), IV, 286 v.dd., 415; İbn Kayyim al-Cavziya, *Şarḥ Sunan Abî Dâvûd*, *Avn al-ma'bûd* kenarında (Medine, 1388 [1968]), IX, 57 v.dd.; *Zâd al-ma'âd*, (Kahire, 1390 [1970]), I, 169, 179; İbn Hacer al-Asḫalânî, *Faṭḥ al-Bârî* (Bulak, 1300), III, 52 v.dd.; Badr al-Dîn al-Aynî, *Umdat al-ḫârî* (M. el-Amira, 1308), III, 683 v.dd.; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul, 1938), VIII, 6044 v.dd.; Sayyid Sâbîk, *Fikḥ al-sunna* (Beyrut,

1391 [1971]), I, 672 v.d.; Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889), II, 34 v.dd. (MEHMET YAŞAR KANDEMİR.)

ZİYÂRIDES. [Bk. ZİYÂRİLER.]

ZİYÂRİLER. 315'ten takriben 483 (927-1090?)'e kadar Hazar Denizi eyâletlerinden Gurgân ve Tabaristân'da, zaman zaman da Elburz dağlarının cenûbundaki Kûmis eyâletinde, hüküm süren Deylemli bir hânedan olup, adını kurucuları Mardâvîc'in babası Ziyâr b. Vardân-şâh'dan almıştır. Ancak daha sonraları, devrin öteki İran hânedanları gibi, onlar da islâm-öncesi hükümdâr sülâlesinden, Kay-Husrav devrinde Gilân hükümdârı olan Arguş Farhâdân'ın neslinden geldiklerini iddia ettiler.

Ziyârîler'in birinci hükümdârı Mardâvîc [b. bk.] 323 (935) senesinde öldü. Yerine kardeşi Vaşmgîr [b. bk.] geçti; onun ölümünden sonra (967), Ziyârî âilesinin büyükleri babası ile seferde bulunan Kâbüs'a biat etmişlerdi. Bu sefere iştirak eden Sâmânî kumandanı Abu'l-Hasan Muhamammad Simcûride bu hususta ona yardımcı olmuştu. Vaşmgîr'in öteki oğlu Bisutûn ise, bu sırada Tabaristân'da vâli idi. Babasının ölüm haberini aldığı zaman, tahta geçmek maksadıyla, Ziyârîlerin merkezi Gurgân'a geldi. Bu sefer Vaşmgîr'in yakınları, maiyyeti ve askerlerinin çoğu ona biat ettiler. Böylece o, Ziyârî hânedânının üçüncü hükümdârı oldu. Daha sonra Bisutûn önceleri vâli olarak bulunduğu Tabaristân'a döndü. Bu dönüşü sebep belki de, Abu'l-Hasan Simcûri'nin kendisine rakib olarak, annesi Bâvandî'lerden İspahbad Şarvin'in kızı olan Kâbüs'u desteklemesidir. Böylece o Gurgân'ı, Kâbüs'a bırakmış oluyordu. Bisutûn, Tabaristân'a döndükten sonra Büveyhîlerin hükümrânlığını kabul ederek Rûkn al-Davla'dan yardım istedi. Abu'l-Hasan Simcûri ise, işlerin düzene girdiğini sanarak Nişâbü'r'a dönmüştü. O, ülkesine dönmek için Gurgân'dan ayrıldığı zaman Kâbüs, Simnân'ı idâre eden al-Hasan b. al-Fayrûzân'ın desteğini sağladı. Ancak Bisutûn Büveyhîlerin yardımı ile Gurgân ve Simnân'ı zabt ederek Kâbüs'u itâate zorladı. Abbâsî halifesi Mu'tî tarafından Bisutûn'a bir hil'at ile berâber Tabaristân, Gurgân, Sâltûs ve Rüyân vilâyetlerinin fermanı gönderildi ve "Zâhir al-Davla" lekâbı verildi (360=971). Daha sonra Bisutûn'un Gilân ve Deylem'de hüküm süren Alevîler arasındaki taht mücadelesine karıştığı, Abû Muhammad al-Nâşir'a karşı yarı-kör Husayn al-Tâhir'i para ile desteklediğinden anlaşılıyor. Fakat Husayn bu mücadelede mağlûb olarak Abû Muhammed tarafından öldürüldü. Daha sonra Husayn al-Tâhir'in oğlu Abu'l-Hasan 'Alî de, Abû Muhammed'den intikamını aldı ve muhtemelen Bisutûn tarafından desteklendiği için Ziyârî hükümrânlı-

ğını kabul etmişti. Bisutûn, regeb 367 (şubat-mart 978'de Esterâbâd'da öldü.

Bisutûn öldüğü zaman kayınpederi ve Tabaristân vâlisi olan Dubâc b. Bânî, Sâmânîler'in desteğini sağlayarak Bisutûn'un küçük oğlunu tahta geçirmek maksadıyla, acele Gurgân'a gitti. Hakikatte ise o, tahta geçireceği küçük çocuk adına hüküm sürmeyi düşünmüştü. Fakat Kâbüs b. Vaşmgîr, Büveyhîlerden 'Adu'd al-Davla'nın desteğini sağlayarak Dubâc'ı Gurgân'dan uzaklaştırdı ve küçük yeğenini de Simnân kalesinde ele geçirdi. Böylece âlim ve edebiyatçıların hâmisî olan ve sarayında Birûnî [b. bk.] ve İbn Sînâ gibi büyük âlimlerin bulunduğu Kâbüs [b. bk.], Ziyârîler'in dördüncü hükümdârı oldu.

403 (1012/1013) senesine kadar hükümdarlık eden ve zulmü yüzünden Ziyârî ordusu tarafından uzaklaştırılan Kâbüs'un yerine Tabaristân'dan çağrılan oğlu Minüçîhr tahta geçirildi ve Ziyârîler'in beşinci hükümdârı oldu. Onun tahta geçtikten sonraki ilk işleri, fırsat bulur bulmaz babasının katillerinin bir kısmını öldürtmesi ve geri kalanları da hapsedirmiş olmasıdır. Minüçîhr, durumunu sağlamlaştırdıktan sonra Falak al-Ma'âlî lekâbını aldı. Ancak, Gazneli Sultan Mahmud daha önce kendisine sığınmış olan Kâbüs'un öteki oğlu Dârâ'yı destekliyordu. Hattâ onu tahta geçirmek için Arslan Câzib kumandasında bir ordu gönderdi. Minüçîhr, kardeşi Dârâ'nın taht üzerindeki iddialarını önlemek ve Mahmud'un desteğini sağlamak için Gazneli sultanına tâbi oldu. yıllık 50.000 dinar harac ödemeğe söz verdi ve kısa bir süre sonra da Sultan Mahmud'un kızlarından biri ile evlendi.

Minüçîhr, Sultan Mahmud'un 404 (1013/1014)'te Hindistan'da Nârdîn'e karşı yaptığı sefere Deylemli askerlerden yardımcı bir birlik yollamıştı. Sultan Mahmud 419 (1028)'da Büveyhîlerden Macd al-Davla'nın hâkimiyeti altındaki Rey şehrini zabt etmek için garba yürüdüğü sırada, kendisi 400.000 dinarlık yardım vermeğe ve Gazneli ordusunun erzâkını ikmâl etmeğe mecbur edilmisti. Minüçîhr, bilâhîre Sultan Mahmud'un bu orduyu kendi ülkesini ele geçirmek için kullanmasından korktuğu için, düşmanca bir tavır takınınca Mahmud onun ülkesini istilâ etti. Minüçîhr, onun geri çekilmesini ve yerinde kalabilmesini sağlamak için 500.000 dinar ödemek zorunda kalmıştı. Minüçîhr, bundan birkaç ay sonra öldü. Kendisinin Mahmud'un 420 (1029)'deki bu seferi ile rebîulâhîr 421 (nisan 1030)'deki ölüm tarihi arasındaki bir süre içinde öldüğü tahmin ediliyor (bk. Bosworth, "On the Chronology of the later Ziyârids in Gurgân and Tabaristân", s. 27). O da, babası gibi şâirleri himâye etmişti. Nitekim meşhur Gazneli şâir Minüçîhrî Damgânî [b. bk.] mahlâsını bu hükümdardan almış ve ilk şiirlerini ona ithaf etmişti.

Ziyârîler'in bundan sonraki tarihi çok karanlıktır. Minüçîhr'in ölümünden sonra oğlu Anûşîrvân Şaraf al-Ma'âlî, Ziyârîler'in altıncı hükümdârı oldu. Babasının ölümünden birkaç ay sonra, Sultan Mahmud tarafından hükümdarlığının tanınması için 500.000 dinarlık bir harac ödedi. Ancak Anûşîrvân, henüz genç yaşta iken 423 (1032)'te, Bâvandî âilesinden olup, Ziyârî ordusunun kumandanlığını yapan dayısı Abû Kâlicâr tarafından tahttan uzaklaştırıldı.

Gazneli Mahmud'un halefi Mes'ûd, Abû Kâlicâr'ı bir evlilik akrabalığı ile kendisine bağlamağa çalıştı. Nitekim Sultan Mes'ûd 424 regeb (haziran 1033)'de Abû Kâlicâr'ın kızlarından biri ile Nişâbü'r'da evlendi. Bununla berâber Sultan Mes'ûd yıllık haracın Nişâbü'r'daki eyâlet divânına gönderilmesine çok dikkat ediyordu. Ancak Abû Kâlicâr haracı muntazam ödemedi. Mes'ûd da bu durumu halletmek için 12 rebîulevvel 426 (25 kânun II. 1035)'da Nişâbü'r'dan ayrılarak Hazar Denizi sâhillerine bir sefer tertiplendi. Sultan'ın ordusu bu sefer sırasında Nâtil ve Rüyân'a kadar Gurgân ve Tabaristân'ı istilâ etti. Abû Kâlicâr berâberinde Anûşîrvân ve Gurgân'ın öteki mahallî emirleri bulunduğu halde Gaznelîlerin önünden devamlı olarak kaçtı. Sonunda Abû Kâlicâr, oğlu ile birlikte bir elçi göndererek Mes'ûd'dan afv diledi (nisan 1035) ve bu isteği kabul edildi. Ancak Gazneli ordusunun bu seferde halka sert davranması ve Âmul'den bir milyon dinar gibi büyük bir harac istemesi Hazar eyâletlerinde Mes'ûd'a olan sempatinin ortadan kalkmasına sebep oldu. Bundan faydalanan Abû Kâlicâr, Gazneli ordusunun çekilmesinden sonra tekrar bölgede hâkimiyetini kabul ettirdi. Fakat o harac ödemeğe ve Gazneli sarayına rehine göndermeğe söz vererek itâatine devam etti.

Ziyârî Anûşîrvân 431 (1040)'den sonra tekrar tarih sahnesine çıktı ve Abû Kâlicâr'ı esir ederek, hükümdarlığı ele geçirmeğe muvaffak oldu. Gurgân'ın bu karışık durumundan Selçuklu sultanı Tuğrul Bey faydalandı. Nitekim 433 (1041/1042)'te Tuğrul berâberinde sâbık Gazneli kumandanlarından Mardâvîc Bisûî olduğu halde, Gurgân'a gelerek bu bölgeyi ele geçirdi ve Mardâvîc'i vekâleten buraya yerleştirdi. O, Tuğrul Bey'e 50.000 dinar vergi verecekti. Mardâvîc daha sonra Anûşîrvân'ın üzerine yürüyerek onu 30.000 dinar vergi ödemeğe mecbur etti; ayrıca her ikisi aralarında bir sulh yaparak, Tuğrul Bey'in hükümdarlığını kabul ettiler. Gurgân ve Tabaristân'daki şehirlerde onun adını hutbede de okuttular. Böylece Ziyârî hânedânı Selçuklulara tâbi olarak varlığını devam ettirdi. Mardâvîc, Anûşîrvân'ın annesiyle evlenerek durumunu sağlamlaştırdı. Anûşîrvân'ın kesin ölüm tarihi belli değildir. Ancak onun yeğeni Kay Kâ'ûs b. İskandar'in tahta geç-

tiği 441 (1049/1050) senesine kadar hüküm sürmüş olması muhtemeldir.

Ziyârîlerin yedinci hükümdârı olarak görünen 'Unşur al-Ma'âlî Kay Kâ'ûs b. İskandar b. Minüçîhr bölgenin dağlık kısımlarında hükümdar olmuştu. O, tahta geçmeden önce gençlik yıllarını, Sultan Mevdûd b. Mes'ûd (1041-1050)'un bir nedimi olarak Gazne'de geçirdi. Fakat onun aynı zamanda İran'ın şimal-i garbi köşesi ile münâsebetleri vardı. O Ermeniyeye ve Gürcistan'da, Dovin ve Gence hâkimi Şaddâdî'lerden Amîr Abu'l-Asvâr Şavur b. Fazl (1022-1067) ile berâber savaflara katıldı ve bir süre Şaddâdî'lerin arasında bulundu. Abu'l-Asvâr, 435 (1043/1044) tarihinde Bizans imparatoru Kostantinos IX. Monomakhos (1042-1055)'un tahriki ile Ani prensliğini istilâ etti. İmparator, bu bölgede Gagik'in elinden alacağı bütün kaleleri ve araziye ona bırakmayı taahhüt etmişti. Abu'l-Asvâr ile berâber Kay Kâ'ûs b. İskandar de hristiyanlara karşı bir gâzi olarak savaşmıştı. Bu devrede muhtemelen Hazar Denizi'nin sâhil ovalarında Selçuklular tarafından tâyin edilen vâliler bulunmuş, dağlık iç bölgelerde ise, Kay Kâ'ûs kendini kabul ettirmeğe muvaffak olmuştu. Yine de Hazar bölgesindeki olayların karışık olduğu bu devrede, onun hayat hikâyesi ve Ziyârî hânedânı hakkında kesin bilgilere sâhip olamıyoruz. Kay Kâ'ûs, oğlu Gilân-şâh için 475 (1082/1083) senesinde nasihat-nâme tarzında bir eser olan *Kâbüs-Nâme*'yi yazdı. O, şiiri çok sever ve şâirleri himâye ederdi. Faşihî Cürcânî onun himâyesini kazanmış şâirlerden biri idi.

Ziyârîlerin sonuncu hükümdârı olan Gilân-şâh'ın hangi tarihte babasının yerine geçtiği bilinmiyor. Alamut Bâtınîlerinin reisi Hasan Sabbâh, Tabaristân'ın dağlık bölgelerini zabt edip, tahminen 483 (1090) senesinde Ziyârîler hânedânına son verdi.

Bibliyografya: İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg, VIII); İbn Miskavayh, *Tacârib al-umam* (nşr. Margoliouth, I-II); İbn İsfandiyâr, *History of Tabaristân* (İng. trc. E. G. Browne); Zâhir al-Dîn Mar'âşî, *Târih-i Tabaristân* (nşr. Dorn); Gardîzî, *Zayn al-ahbâr* (nşr. 'Abd al-Hayy Habîbî); M. Nâzim, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna* (Cambridge, 1931); 'Abbâs İkbâl Aştîyânî, *Târih-i Mufaşşal-i İran*, 1347² hş.; 'Abbâs-i Parvîz, *Dayâlima va Gaznavîyân*, 1336 hş.; W. M. delung, *The Minor Dynasties of Northern Iran* (Cambridge History of Iran, IV), Cambridge, 1975, s. 198-249; C. E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World* (A. D. 1000-1217) (Cambridge History of Iran, V), Cambridge, 1968, s. 25 v. dd.; ayn. mll., *The Ghaznavids Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran* 994-1040 (Edinburg, 1963); ayn. mll.,

On the Chronology of the later Ziyārids in Gurgān and Tabaristān, *Der Islām*, 1964, XL, 25-34 (Son Ziyārî hükümdarı hakkında geniş bilgi için bu makaleye bk.); E. Mercil, Simcuriler III, *Studien Zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients* (Leiden, 1981), s. 249-263.

(ERDOĞAN MERÇİL.)

ZOTT. [ZOTT.]

ZOTT. ZOTT (Şam'da Zatt denir), bir halkın adı [bk. mad. NĀVAZ]. Etimolojisi kesindir: Zott < Farsça Cāt (benzer bir değişme için krş. Farsça Hāne "ev," > Hān "pusula [rüzgâr] kertesî,,).

Firdavsi (ölm. 415=1024), *Şahname*'sinde İran kralı Bahrām Gūr'un (M.s. 420-438) Hint pâ-dişâhından kendisine erkek ve kadından müteşekkil, ud çalmada usta olan 10.000 Lürî göndermesini rica ettiğini anlatır (trc. Mohl, VI, 60 v.dd.).

al-Tabarî (ölm. 310=923)'nin bir tercümesi olan "*Sâsânîler Devrinde Perslerin ve Arapların Tarihi*," adlı eserinde Th. Nöldeke, Firdavsi'nin bu rivâyetine tamamiyle güvenir. De Goeje de buna dayanarak, Firdavsi'nin ifâdesinden şüphe etmek için, bir sebebin olmadığını söyler (bütün bunları tamamiyle yanlış, efsâne sayan muhalif görüş için krş. John Sampson'un, *The Dialect of the Gypsies of Wales*, Oxford, 1926, s. 29, not 1).

İranlı şâirin şâhitliğinden önce al-Balâzurî (ölm. 279=892), Sayâbica'ların ve de Zott'ların islâm-dan önce [Basra körfezinin] limanlarında yerleşik olduklarını söyler (nşr. de Goeje, s. 373). de Goeje'ye göre, Sâsânîler tarihini çok iyi bilen tarihçi Hamza al-İsfahânî (IV.=X. asır başlangıcı) de, kendisinden yarım asır sonra yazan Firdavsi gibi düşünür (nşr. ve Latince trc. I. M. E. Gottwaldt, metin s. 55, trc. s. 40).

Birçok Zott, Vasiş ile Basra arasındaki bataklık bölgeye yerleşmişti. al-Ma'mûn'un hükümrânlığı sırasında (198-218=813-833), halîfeye karşı açıkça baş kaldıracak, senelerce hükümet kuvvetleriyle çarpışacak ve Basra ile Bağdad arasındaki münâkalâtı kesecek kadar güçlüydüler. Ancak 219 (834) senesinde can ve mallarının korunacağı garanti edildikten sonra, boyun eğdiler (krş. de Goeje, s. 23 v. dd.).

de Goeje, *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie* (Leiden, 1903) adlı eserinde bu metin parçalarını kullanmış ve bunları, LA'dan, TA'dan ve birçok Arap coğrafyacısından yaptığı iktibaslarla tamamlamıştır. Çalışmasının adının da gösterdiği gibi, çingenelerin Asya'daki göçlerini inceliyor; bunların burada bize gereği yok. Sadece burada Arapça ve Farsça metinlerden, Zott'ların herhangi bir sebeple Hindistan'dan İran'a, İran'dan da Ön Asya'ya ve Avrupa'ya göç etmiş olduklarını belirtelim.

Madagaskar'ın şark kıyılarında Ondzâtsi adında

bir kabile mevcut olup, Madagaskar-Arap dilinde mütad olarak زوت, جوت veya جوت diye yazılır. Bu üç yazılış biçiminin eski söyleniş *Ondzâtsi*'dir. On (okunuş Ö...) Madagaskar'da sessiz harfi tanıtır. Günümüz Madagaskar'ında *dzâtsi* olan *dzâtsi*, normal olarak eski bir Cât'a geri gider (kelime sonundaki sessiz t'nin t'si olması kaidesine uygundur). Cedlerinin denizin ötesinden gelmiş olduklarını söyleyenler de vardır. Birçok yıllar boyunca bunlarla şahsi ilişkilerim bulunmasına rağmen, benî örf ve âdetleri konusunda tamamiyle aydınlatmamış oldukları duygusunu taşıyorum. Ekseriyetle çok çekingen davranıyorlardı. Cenubî Şarkî Madagaskarlı komşuları, Ondzâtsi'lerin yakın akrabaları ile gizlice cinsî ilişkide bulunduklarını iddia ederler. Ondzâtsi, Cât ve Zott arasındaki uygunluk bir tesadüf sayılmayacak kadar büyüktür, bu da özellikle vurgulanmalıdır.

Bugünkü Cât'ların Asya'da bulundukları bölgenin tahmini sınırları şöyledir: şimalde Himalayaların önündeki dağlar; garbda İndus; cenubda Haydarâbâd (Sind)'dan Acmir ve Bhopal'a uzanan bir hat, şarkta Ganj. İndus'un ötesinde bazı Cât'lar Peşâver'de, Belucistân'da ve hattâ "Sulayman range," denilen sıra dağlarda yaşarlar. Nihâyet Kirmân ve Irak'ta Cât'lar ile Çingenerlerin karışımı melez bir halk bulunmaktadır. 50.000 kadar diğer bir grub da Makrân ve Efganistan'da ikâmet etmektedir (Kalika-Ranjan Qanungo, *History of the Jats*, Kalküte, 1925, I, 1).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (GABRIEL FERRAND.)

ZÜ. [Bk. ZÜ.]

ZÜ. ZÜ, Zİ, ZĀ, işaret zamirlerinin esas unsurunu, teşkil eden z'ye dayanılarak yapılmış gösterme şekilleri. Bunların kullanılış farklılığı, müstakil ve çekilebilir (*munşarîf*) olarak telâkki edilmelerini imkânsız kılmıştır.

Zü, Tayy kabilesi lehçesinin (Tayyi) ilgi zamiri olup, mebnî'dir. İbranî dilinde zü'ya tekâbü'l eden ilgi zamirinin şüdeki şeklidir.

Zi müzekker ilgi zamiri *allazi*'yi oluşturur; *al-lati* ise, müennes için kullanılmaktadır. Burada z, t farklılığı cinsiyeti göstermektedir.

Bu zi'ye tekâbü'l edenler arasında; Aramî dildeki mebnî ilgi zamiri *dî* (Süryânî dilinde *de*) Aramca mukaddes metindeki ilgi zamiri olan *di* (Süryânî dilinde *de*) mebnî olup, *de* Habeşçe müzekker işaret zamiri *ze*, i hâli için *za*.

Zā, müzekker müfret işaret zamiri (yakın için) olup, tasgiri *zayyā*'dır. *zi* müennes şekil için kullanılmaktadır. Şu halde buradaki *ā/i* farklılığı cinsiyeti belirtmektedir. J. Barth, bu farklılığı eski bir *z* sesinin varlığını iddia ederek *e/i* şeklinde anlamış ve neticede A. Fischer ile olan şiddetli münakaşası buradan çıkmıştır (ZDMG, 1905, 159-161, 443-448, 633-640, 644-671; J. Barth, *Sprachwissenschaft*

haftliche Untersuchungen, Leipzig, 1907, I, 30-46). Zā, çoğu kere ya *hā* ile takviye edilmiş: *hāzā*, yahut da diğer işaret unsurlarıyla bir arada görülür: *zāka*, *zālika*. Zā'ya uygun şekilde Habeşçe'de müennes müfret işaret unsuru *zā*, İbranî dilinde *Zōth* (*dhā + t*) yine Habeşçe'de müzekker ilgi zamiri *za* vardır.

Mülkiyet zamiri anlamındaki *zū* ('nunki) isim, şekli tesniye ve cemi olarak eksiz haldedir. Ancak o, her zaman tâbi cümlede bir ismin önünde yer almaktadır (Arap gramercilerinin telâkkilerine göre cins isimdir; bk. al-Zamahşerî, *Mufaşşal*, § 130, ikinci baskı J. P. Broch, al-Hariri, *Durra*, nşr. H. Thorbecke, 138). Böylece *zū mālpin* "servet sahibi" cemi *zavū mālpin*, yahut daha zarif bir ifâde ile *ulū mālpin* müennes için aynı yapıyla: *zātu mālpin* cemi zavülü *mālpin* (yahut *ulātu mālpin*) denilmektedir. Bk. W. Wright, *Ar. Gr.*, I, 256 D; *Lisān al-ʿArab*, bk. mad. *zū* ve *zawāt*, XX, 344/XV, 456; *zāta yavmin* "bir gün", *zāta l-yamini* "sağda, sağa" ifâdeleri için bk. *Mufaşşal* § 122.

Zū, bu sâhib olma mânası ile lekap ve mahlasların teşkiline yarar. Bazı şahısların müsterek lekabı olmuş bulunan *Zū l-Karnayn* veya şâir *Zu'r-Rumma* gibi. Yemen hükümdar ve veliahtları (*zū* yazan gibi) için bu mükerrer cemi şekli *azwā al-yaman* (bk. Wright, *ayn. esr.*, 266 A; LA, göst. yer.) ile müstakil bir kelime hâline gelmiştir.

Bibliyografya: metinde gösterilenlerden başka bk. J. Barth, *Die Pronominalbildung in den semitischen sprachen*, Leipzig, 1913, s. 103-116, 152-158; yeni lehçeler için bk. W. Fischer, *Die demonstrativen Bildungen der neuarabischen dialekte* (La Hage, 1959), s. 57-98.

(H. FLEISCH.)

ZU'L-FAKÂR. [Bk. ZÜLFEKAR.]

ZU'L-HICCA. [Bk. ZİLHICCE.]

ZU'L-KA'DA. [Bk. ZİLKA'DE.]

ZU'L-KADR (ZÜ'L-KADR) [Bk. DÜLKADIR.]

ZÜ KÂR. [Bk. ZÜ KÂR.]

ZÜ KÂR. ZÜ KÂR, Arapların çok meşhur *ayyam*'ından birinin cereyan ettiği Kûfe ile Vasiş istikametinde (Yâkût, IV, 10), Kûfe yakınında bir su alma yerinin adı. Bu savaşın Arabistan'ın kabileleri arasında cereyan eden diğer savaşlardan farklı bir tarihî ehemmiyeti vardır; çünkü Bakr b. Vâ'il (Banî Hanîfa hâric bütün kabilelerin kol-ları)'ler, burada diğer Arapları (Taglib, 'İyâd v.s.) ve kalabalık muntazam İran ordusunu mağlûp ettiler. Bu savaş, büyük bir müsâdeme olmaktan çok (kaynaklar binlerce savaşçıdan bahsederlerse de) Araplara, İran ordusunun çok kuvvetli ve zannedildiği gibi hücum edilemez olmadığını öğretti. Caetani'ye göre, birkaç yıl sonra al-Muşannâ b. Hâriş kumandasında aynı Bakr b. Vâ'il kabilesi Irak'a karşı ilk akınları yapmamış olsaydı, bunun bir tesadüf olduğu zannedilecekti. O zamandan İslâm Ansiklopedisi

itibâren Arapların ittifâkı karşısında İranlıların zayıflığı inancı hâsıl oldu. Savaşın tarihi, kaynaklarda kesin olarak belirtilmez (Peygamber'in doğum yılında [!], yahut nübüvvetin başlangıcında, yâni Hicret'ten aşağı yukarı on yıl önce veya Hicret'ten hemen sonra, veyahut Bedir gazvesinden birkaç ay sonra, yâni h. 2-3 [623-625] arasında). Ancak hâdiselerin izâhı savaşın tarihini çok dar sınırlar içinde tesbit etmemize yardım ediyor. Savaş hakkındaki tafsilât, çok değişik ve kısmen efsânevidir: bununla beraber bu bilgiler arasında gerçek olarak kabul edilenler ve savaşın bilinen tarihî hâdiselerin devamına yerleştirmeye imkân verenler de vardır. Bu tafsilât, savaşın sâikini son Lahmî reisi olan Nu'mân b. al-Munzir'in Husrav Parviz (Arap kaynaklarında Abarvîz) tarafından hapsedilmesine bağlamaktadır. Netice olarak hâdiselerin gelişmesini şöylece tesbit etmek mümkün olabiliyor: Sâsânîler, Lahmî krallığını ortadan kaldırmak ve onun yerine doğrudan doğruya merkeze bağlı bir vâililik ikâme etmek hususunda hatalı bir hükme vardılar. Nu'mân'ın hapsedilmesi ve hemen arkasından ölmesi haberi üzerine, öfkelenen Bakr b. Vâ'il'ler, hudutların bu muhafızının korkusundan kurtularak yağmacılığa giriştiler. Sâsânîler, onları cezalandırmağa karar verdi, fakat aksine, birlikleri mağlûp oldu ve Savâd'ın içlerine kadar tâkip edildiler. Orada, şartlar sebebiyle beklenen intikam alınmadı. Nu'mân'ın saltanatının sonu 602 (Caetani'ye göre 605) olarak tesbit edilmiştir ve Lahmî'lerin yerine geçen Taglib'li İyâs b. Kâbisa'nın Sâsânîler tarafından tâyin edilen bir merzuban ile idâresi 611 senesine kadar devam etmiştir; o halde savaşın tarihini 604-611 seneleri ile sınırlamak mümkündür (Caussin de Perceval, *Essai*, II, 185). 611'i Nöldeke (*Geschichte*, 347, nr. 1), 604-610 seneleri arasında, Goldziher (*Muh. Stud.*, I, 103), 611, Caetani (*Annali*, Giriş, § 230), 610 kabul ederler.

Araplar, bu askerî zafere, Peygamber'in "Bngün Arapların Farslardan haklarını aldıkları gündür, benim şâyemde Allah onlara yardım etmiştir (*nuşîrû*)", meşhur sözünde de ifâde edildiği gibi, büyük ehemmiyet verirler. Şâirler ve *ayyam* hikâyecileri bu savaşın medhiyesini canlı bir şekilde vermekteler. Bu mevzu ile ilgili bir çok şiir Tabarî tarafından nakledilmekte ve *Agânî* ile *İkd*'de yer almaktadır. Bu hâdiseye hakkındaki rivâyetlerin husûsiyle Abû 'Ubayda tarafından toplanmış ve zamanla, meselâ, Goldziher'e göre 'Antar romanı (XVI, 6-43) ve Mittwoch [*EI* 1, mad. DHÜ KÂR.]'a göre *Kitâb Harb Banî sayban ma'a Kisrâ Anûşîrvân* gibi halk romanlarına malzeme olmuştur.

Yaom Zü Kâr, bu suyun çevresinde bulunan *al-Hino* (yâni *hino* "kavis," Zü Kâr veya Kûrâkir'in "kavsi,,), al-Cubâbât, al-Ucrum yahut Zü (veya Zât) l-Ucrum, al-Gazavân, al-Baḥḥâ (yâni *baḥḥâ*,

Zü Kâr'ın,, geniş vâdisi,,) gibi, diğer mevkilerin isimleriyle de bilinmektedir.

Zü Kâr'da Tâimim ve Bakr kabileleri arasında başka bir savaş daha olmuş ise de, tarihî bakımdan değeri yoktur (*İkd*, Kahire, 1305, III, 73).

Bibliyografya: Ya'kübi, I, 246; II, 47; Tabari, I, 1015-1037; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, s. 310-345; İbn al-Aşir, I, 352-358; İbn al-Vardî (Kahire, 1285), I, 117; *Agânî*, X, 132-140 (Nuvayrî bunu ihtisar etmiştir; *Nihâya*, Kahire, 1949, XV, 431-435: *fann*, V, *kısan* IV, bab V); Mas'ûdî, *Murûc*, II, 227 v.d.; III, 205-209; ayn. mll., *Tanbih* (nşr. al-Şavî), Kahire, 1928, s. 207 v.dd. (Carra de Vaux, s. 318-321); Maydânî, *Amşâl*, bab 19 (nşr. Freytag), III, 557; *İkd* (Kahire, 1305), III, 90-93 (*Kitâb al-durrat al-şaniya*'nin sonunda); Bakrî, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), s. 732; Yâkût, IV, 10 v.dd. (bk. Kâr); A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* (Paris, 1847/1848), II, 171-185; Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira* (Berlin, 1899), s. 120-123; L. Caetani, *Annali, giriş*, § 230 ve not I, 12. yıl § 135 ve 136; I. Goldziher, *Muh. Studien*, I, 103 v.d.; Cad. Bacavî ve Abû Fazl İbrâhîm, *Ayyâm al-°Arab* (Kahire, 1361/1942), s. 6-39.

(L. VECCIA VAGLIERI.)

ZÜ'L-KARNAYN. [Bk. ZÜLKARNEYN.]

ZÜLKİFL. [Bk. ZÜLKİFL.]

ZÜ'L-NÜN. [Bk. ZÜNNON.]

ZÜ'L-NÜN ABU'L-FÂ'İZ B. İBRÂHİM. [Bk.

ZÜNNAR.]

ZÜ'L-NÜN BEG ARGÜN. [Bk. ZÜNNON BEG ARGUN.]

ZÜ'L-RUMMA. [Bk. ZÜ'R-RUMME.]

ZÜ'L-ŞARÂ. [Bk. ZÜŞŞERÂ.]

ZUBÂB. [Bk. ZÜBÂB.]

ZUBAYDA. [Bk. ZÜBEYDE.]

AL-ZUBAYR B. AL-°AVVÂM. [Bk. ZÜBEYR B. AVVÂM.]

ZUBÜR. [Bk. ZEBÜR.]

ZUBYÂN. [Bk. ZÜBYÂN.]

ZUHÂ. [Bk. DÜHÂ.]

ZUHAL. [Bk. ZÜHAL.]

AL-ZUHARA. [Bk. ZÜHRE.]

ZUHD. [Bk. ZÜHD.]

AL-ZUHRÎ. [Bk. ZÜHRÎ.]

ZUHAYR B. ABÎ SULMÂ. [Bk. ZÜHEYR B.

EBÎ SULMÂ.]

ZUHÜRİ. [Bk. ZUHÜRİ.]

ZUHÜRİ. ZUHÜRİ (ölm. 1025=1616). Sâfevî devri şâirlerinden biri olup, Şâh Abbâs I. (sal. 1587-1629) zamanında yaşamıştır. Horasan'da Turşiz şehrine bağlı "Hocand,, kasabasında, °Abd al-Bâkî-i Nihâvandî (*Ma°âşir-i Rahîmî*, Kalküte, 1924-1931, III, 393 v.d.)'ye

göre, Turşiz'in "Camand,, köyünde dünyaya gelen Zuhürî'nin, doğum tarihi bilinmemektedir. Bununla beraber, 1025 (1616) yılında öldüğü, *Tazkîra-i Miḥāna* (s. 364)'ye göre 81 sene yaşadığı göz önünde tutulursa, onun 944 veya bunu müteakıp yıllarda doğduğu söylenebilir.

Muḥammed Ṭahir, lekabı Nūr al-Din, mahlası Zuhürî, nisbesi ise, Turşizi'dir. Daha çok "Zuhürî,, mahlası ile meşhur olan şâir, "Mollâ Zuhürî,, diye de tanınır (Şir °Ali, *Mir°ât al-ḥiyâl*, Bombay, 1324 h., s. 77; Muḥammed Ufzal Sarhös, *Kalimât al-şu°arâ*, Lahor, 1942, s. 72; Fahr al-Zamânî-i Kazvinî Miḥāna [Mayḥāna] nşr. Gulçin-i Ma°ânî Tahran, 1430 hş., s. 363 not 1 ve s. 364 v.b.).

Kayınpederi şâir Malik Ḳummi dışında yakın ve uzak çevresi hakkında kaynaklarda hemen hiç bir bilgi yoktur. Ancak *Ma°âşir-i Rahîmî* (III, 393 v.dd.)'de, onun iyi bir tahsil yaptığı, devrinin geçerli ilimlerini öğrendiği, nazım ve nesirle yakından ilgilendiği ve şâirlik kabiliyetini erbabına göstermek için doğum yerini terkedip seyahate çıktığı kayıtlıdır. Nitekim, Zuhürî, daha iyi bir şâir olmak hevesiyle genç yaşlarında Turşiz'i terkederek geldiği Yezd'de bir müddet şiir ve şâirlikle uğraşmış, burada Vahşi-i Bâfkî [b. bk.] ve onun memduhu emir Ğiyâs al-Din Muḥammed ile görüşmüş ve daha sonra Yezd'den Şirâz'a geçmiştir. Yedi yıl burada kalıp, tarihî ve şâir derviş meşrep Mavlânâ (Mollâ) Darvîş Husayn'in talebesi olmuş ve kitâbet ilmini ondan öğrenmişti (ayrıca bk. Miḥāna, s. 364 ve 363 not 1'deki Taḳî-i Kâşî'nin *Hulâşat al-aş°ar*.. 'ndan nakledilen metin). Şâir bu arada, kısa bir süre de Şâh Abbâs I.'in sarayında kalmış umduğu itibâr ve desteği göremediği için (J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Hollanda, 1968, s. 725) 988 (1580)'de Hindistan'a gitmişti. Oradan Mekke'ye geldi ve hacc vazifesini ifâ ederek Dekken [b. bk.]'e döndü (*Ma°âşir-i Rahîmî*, göst. yer.). Bu hacc seyahatinin, Hindistan'a gitmeden önce vuku bulduğu ifade edilirse (M. Mu°in, *Farhang-i Fârsî*, Tahran, 1342-1352 hş., V, 1117) de yukarıdaki tarih daha doğru olmalıdır (bk. *Ma°âşir-i Rahîmî*, göst. yer.).

Ekber Şâh saltanatı (963-1014=1556-1605) devrine rastlayan ve oldukça uzun süren bu Hindistan seyahatinde şâir, önce Ahmednagar [b. bk.]'a geçip, Nihâvandî (*Ma°âşir-i Rahîmî*, göst. yer.)'nin de yardımı ile Burhân Nizâm Şâh II. (999/1003=1590/1594)'nin sarayına intisap etti. Orada sonradan kayınpederi olacak Malik Ḳummi ile dostluğunu kuvvetlendirdi ve san'atında günden güne ilerlemeler kaydetti. Birçok medih şiirinin dışında, "*Sâḳî-nâma*,, adlı eserinde de bu memdûhuna ithâf etti ve ondan pek çok câizeye nâil olduğu gibi, "Malik al-şu°arâ,, unvânını da aldı (*Miḥāna*, s. 363 not 1; krş. *Ma°âşir-i Rahîmî*, göst. yer. v.d.; Şibli-yi Nu°mânî, *Şir° al-°Acam*, trc. Muḥammed

Taḳî-yi Gilânî, ikinci tab, Tahran, 1334/1339 hş., III, 8; IV, 117). Yine bu arada kendini denemek için hicrî 999 yılı içinde Taḳî-i Kâşî'ye gönderdiği bir kaç kasidesi, bu zât tarafından beğenilerek *Hulâşat al-aş°ar*'ında yer aldı (Miḥāna, göst. yer.). Diğer taraftan dedeleri İran'lı ve kendisi Akbar-âbâd (Ağra)'lı olup, Fayzî-i Hindî diye şöhet bulan (*Natâyic al-aşkâr*, s. 533 v.d.), şâir ve âlim Şeyh Abu'l-Fayzî [b. bk.] ile Zuhürî ve şâir Malik-i Ḳummi arasında manzum ve mensur yazılar gidip gelmeye başladı. Zuhürî muhtemelen Ahmednagar ve Bîcâpur [b. bk.]'daki müridleriyle görüşmeye gelen Fayzî-i Hindî ve dervişleriyle tanıştı ve birbirine şeyh ve mürid oldular (*Ma°âşir-i Rahîmî*, III, göst. yer., krş. *Şir° al-°acam*, III, 75). Bir süre sonra, hacc için tekrar Mekke'ye gitmek üzere Ahmednagar'dan ayrıldı. Fakat muhtemelen Burhân Nizâm Şâh II.'in ölümü üzerine Mekke (1004=1596)'den Bîcâpur'a taşındı. Burada yerleşerek Bîcâpur vâlisî İbrâhîm °Adîlşâh II. (987/1037=1579/1627)'in hizmetine girdi. Zuhürî bu zâtın sarayında Malik Ḳummi ile müşterek çalışmalarında bulunup, güvenini kazanarak ona damat oldu (*Ma°âşir-i Rahîmî*, göst. yer.; *Natâyic al-aşkâr*, s. 449).

Her iki şâirin, birlikte yazdıkları 9 bin beyitlik "*Gulzâr-ı İbrâhîm*,, adlı mesneviye karşılık bin rûpye (90 bin Lârî) alıp, bu parayı şâir, edip ve muhtaçlara dağıttılar (*Ma°âşir-i Rahîmî*, III, 396 v.dd.).

Şâir ayrıca, iki kaside ve bir terkib-i bend'i ile Ekberşâh'ın elçisi olarak Bîcâpur'a gelen "*Farhang-i Cihângîrî*,, 'nin müellifi meşhur âlim Camâl al-Din Husayn-i Ancavî-yi Şirâzî'yi de övmüş ve takdirini kazanmıştı. O, bilhassa, °Adîlşâh II.'in sarayında nesri ile tanınıp burada rahat bir hayat geçirdi. Çağdaşı şâirler arasında Mir Haydar Zihni-i Kâşî ve °Urî-i Şirâzî'yi övmüştü (*Şir° al-°acam*, III, 76; *Miḥāna*, s. 352 not 4). O, Nazîrî-i Nişâbüri ile de şiddetli münâkaşalara girişmiştir. Zuhürî, ayrıca çağdaşı bâzı şâirlerle de mektuplaşmıştır (bk. *Şir° al-°acam*, III, 4, 70; krş. Rypka, *ayn. esr.*, s. 301). O, Bîcâpur'da iken Şahnavâz Ğân'la sık sık buluşurdu. Bununla beraber yukarıda da işâret edildiği gibi onun yakın dostu, kayınpederi olan Malik-i Ḳummi idi (*Ma°âşir-i Rahîmî*, III, 294 v.d. *Miḥāna*, s. 363). Zuhürî, 1025 (1616)'te Dekken'de çıkan bir isyân esnasında kayınpederinin öldürülmesinden iki ay sonra, Bîcâpur'da vefat etmiş ve muhtemelen onun mezarı yanında gömülmüştür (*Ma°âşir-i Rahîmî*, III, 397, v.d.; *Natâyic al-aşkâr*, s. 449; *Şuhuf-i İbrâhîm*, I, var. 241^a v.d.; *Miḥāna*, s. 354 not 2 v.d., 364 not 2; Hasan Sâdât-ı Nâsirî, *Âtaşkâda*, I, 267 not; *Ethê*, s. 195. Ölümü ile ilgili diğer bilgiler için krş. *Miḥāna*, s. 364; Mudarris, *Rayḥânât al-adab*, IV, 72; Browne, *Târîḫ-i adâbiyat-ı İran*,

trc., Raşid Yâsamî, Tahran, 1345 hş., IV, 189, 191; *Luğat-namâ-i Dahḫudâ*, mad. "Zuhürî,,; Rypka, *ayn. esr.*, s. 724; Hayyâm Pür, *Farhang-i şuhân-varân*, Tebriz, 1340 hş., s. 362).

Eserleri: Herat mektebi müntesiplerinden olup, °İmâdî-i Şahryârî ve Aşir al-Din-i Aḫsikâti tarzında şiir söyleyen Zuhürî, hem nazım, hem de nesir yazarı olarak tanınır. O, şiirin her türünü denemişse de (*Miḥāna*, s. 364) daha çok gazel ve mesnevî vâdisinde başarı sağlamış ve nesri ile meşhur olmuştur. °Urî-i Şirâzî tarzında nazmettiği ancak onun kadar başarı gösteremediği kasidelerinin çoğunu (*Şir° al-°Acam*, III, 17, 52, v.d.) 12 imam'a ve Âdilşâh İbrâhîm II.'e ithaf etmiştir (*Rayḥânât al-adab*, IV, 72). Kaynak ve kataloglarda yer alan ve tamamı Hindistan'da muhtelif zamanlarda ayrı ayrı basılmış bulunan (bk. *Miḥāna*, s. 364 not 1) eserleri şunlardır: 1) Manzum eserleri: 1. *Divân*. Hakkında verilen mâlûmata bakılırsa, Zuhürî'nin divânı bâzan sadece gazellerini, bâzan mesnevîleri dışında bütün şiirlerini veya mesnevîleri ile birlikte bütün şiirlerini ihtivâ eder. Bu şekil külliyyat olarak da gösterilir (Ahmed-i Munzavî, *Fihrist-i nuşḥahâ-i ḥaḫḫî-i Fârsî*, nşr. A. C. D. Tahran, 1348/1349 hş. III, 1880). Yalnız gazellerini içine alan divânının, önce Luknov, sonra Kampur'da tarihli ve tarihsiz olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır. 1315 (1897)'te Kampur'da taş baskısı olarak yayınlanan divânında 1235 kadar gazel bulunmaktadır. Bu arada diğer şiirleri ile birlikte basılan külliyyatı (*Fihrist-i kitâbhâ-i câpî* [I, 1571] ise, sadece gazellerini içine alan divânından ibârettir. Divânının pek çok yazma nüshası varsa da, ekserisi noksan ve düzensizdir (Munzavî, *Fihrist*, III, 2419-2421). 2. *Sâḳî-nâma*. Burhân Nizâm Şâh II. adına kaleme alınmış olan bu mesnevî, diğer mesnevîleri arasında şöhet bulmuş ve Hindistan'da daha çok tutulmakla beraber, Şibli-i Nu°mânî (*Şir° al-°acam*, IV, 42)'ye göre, başarılı bir eser olmayıp, bir boş fikir ve hayaller mecmuasından ibârettir. Mutaḳarib-i muşamman bahrinde yâni *fa°ûlun fa°ûlun fa°ûlun* vâzninde yazılan bu mesnevînin beyit sayısı, dört bin ile dört bin beş yüz arasında değişir (bk. m. 1876 Kampur baskısı, krş. *Âtaşkâda*, I, 268 not; *Miḥāna*, s. 365 not 1; Hidayât, *Mulḥakāt-ı Târîḫ-i Ravzat al-Şafâ*, Tahran, 1339 hş., VIII, 581). *Rayḥânât al-adab* (IV, 72)'da bu mesnevînin 14 bin beyit olarak gösterilmesi ise, gerçeğe uygun değildir. Şâir, *Sâḳî-nâma*'sinde 72 beyitlik özel bir fasılda kayınpederi Malik Ḳummi'yi övdüğü gibi (bk. Luknov baskısı, s. 128-131), ayrıca bir münâsebet düşürerek büyük Şâh Abbâs'da medhetmiştir (Hidayât, *ayn. esr.*, göst. yer.; muhtelif baskıları için bk. *Fihrist-i kitâbhâ-i câpî*, II, 1900). Ancak eserin henüz ilmi bir nesri yapılmamıştır (yazma nüshaları için

bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 2875; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul, 1941-1943, II, 973). 3. *Gulzâr-ı İbrâhîm*, bu mesnevî, dokuz bin beyit olup, İbrâhîm Âdilşâh II.'i övmek gayesi ve onun teşviki ile yazılmış, ancak eserin ilk yarısı Malik Kummî ve ikinci yarı ise, Zuhûrî tarafından nazmedilmiştir (Nihâvandî, *Ma'âşir-i Rahîmî*, III, 393-397; Munzavî, *Fihrist*, IV, 3068; krş. *Âtaşkada*, III, 1302, not). Ancak eserin dibacesi, manzum bölümünden daha meşhurdur. İsmail Paşa'nın, *İzâh al-maknûn* (İstanbul, 1945-1949, II, 376) 'unda eserin adını yanlış olarak "*Gulzâr-ı Halîl*", şeklinde tesbit etmesi onun mesnevînin aslını değil sâdece önsözünden ibâret nesir kısmını görmüş olması ile izâh edilebilir. Eserin çeşitli taş baskıları ve muhtelif yazma nüshaları vardır (bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 3068 ve 3598). 4. *Hvân-i Halîl*, bu mesnevî de Âdilşâh II. adına kaleme alınmış olup, önsözünde ifade edildiğine göre, gerek bu eser, gerek *Gulzâr-ı İbrâhîm*, Malik Kummî ile müştereken yazılmıştır (*Natâiyic al-afkâr*, s. 449). Aynı zamanda tarihi değeri de olan bu eser, Âdilşâh sarayındaki sanatçılardan da etrafıca bahseder. Muhtelif taş baskısı ve pek çok yazma nüshası mevcuttur (Munzavî, *Fihrist*, V, 3558). 5. *Novras* (yeni yetmiş meyve ve dokuz üslûb). Bilindiği gibi, İbrâhîm Âdilşâh II. tarafından Hind (Dekken) diliyle kaleme alınan ve mûsikî ilminin kanunlarını inceleyen bu eser, Hind şiir ve şarkılarının dayandığı esasları konu edinen kitabın adıdır. Nitekim Hindce 'de "*Novras*", bu dilde yazılmış şiirlerin dayandığı dokuz tarz ve üslûb mânasına gelir (Muhammed Paşa, *Ânandrâc*, mad. "novras"; krş. Rypka, *ayn. esr.*, s. 725). Aslında dokuz üslûb (prensip) demek olan ve İbrâhîm Âdilşâh II.'nin emriyle Nizâmî-i Cancaî'nin *Maḥzan al-asrâr*'i örnek alınarak sarî bahrinin *mufta'ûlun mufta'ûlun fâ'ûlun* vezninde yazılan "novras" (*Novras-nâma*) ise, Fahr al-Zamânî-i Kâzvinî'ye göre dört bin beyittir. Eserin ilk yarısı Malik Kummî'ye, ikinci yarısı da Zuhûrî'ye aittir (*Mihâna*, s. 363; krş. Munzavî, *Fihrist*, IV, 3287). Her iki şâir, Âdilşâh'tan tatmin edici armağan almışlarsa da, hem lâfızda, hem de mânada Nizâmî'yi asla taklit edememişlerdir. Tarih-i Âlam ârâ-yı Abbâsî (Tahran, 1350 hş., I, 183, II, 1069) 'de bu mesnevî, dokuz bin beyit olarak gösterilmiş ve ona karşılık 9 bin Hun (9 bin rûpye altın 900 Irak tümeni) alıp, yarı yarıya bölüşükleri kayıtlı ise de, beyit sayısından mübâlağaya kaçıldığı aşîkârdır. Bâzi tezkire yazarlarının "*Manba al-anhâr*", adı ile de zikrettikleri bu novras (*Novras-nâma*, bk. *Mihâna*, s. 352 not 3, *Âtaşkada*, III, 1303 *Ethé*; s. 195), müzik dünyasından alınmış mecâzî ifâdeler ve teşbihlerle doludur. Eser, bizzat, Zuhûrî'nin yazdığı meşhur mensur mukaddime ile birlikte, Âdilşâh II.'in aynı adı taşıyan ve gerçekten bir şarkı ve mûsikî kitabı hüviyetini arzeden kitabı

(*Novras*)'nın bir giriş ve şerhi mâhiyetindedir. Şâirin bu son üç mesnevîye yazdığı "dibaceler, asıllarını gölgede bırakmıştır. Bununla beraber, Mudarris (*Rayḥānat al-adab*, IV, 72) 'in mezkûr mesnevîleri nesir olarak takdim etmesi ve Rypka (*History of Iranian Literature*, s. 725) 'nın aynı kanâati taşıması bir zühul eseri olmalıdır. Bu mesnevînin önsözü ile birlikte veya sâdece önsöz olarak Hindistan'da muhtelif baskıları yapılmıştır. Ayrıca sayısız yazma nüshaları da vardır (Munzavî, IV, 3287; V, 3647). Zuhûrî'nin bütün mesnevîleri, aynı zamanda antolojilerden (tezkirelerden) sonra baş vurulması gereken başlıca kaynak mâhiyetindedirler.

II. Mensur eserleri: Belirtildiği gibi Turşîzî, süslü, taklitçi ve aynı zamanda kuvvetli nesri ile meşhurdur. Mensur eserlerinin çoğu, yine Âdilşâh II.'nin medhi, sarayının vâsı ve etrafındakilerin nitelikleri hakkında kaleme alınmıştır. En önemlileri, "üç nesir", (*Sa naşr*) diye şöhret bulan 3 *dibâça*'sıdır. Bunlardan birincisi "*Dibâça-i Novras*", adını taşır. Önemine yukarıda temas edilen bu önsöz, ya bizzat mezkûr Âdilşâh'ın Hind mûsikisine dâir yazdığı *Novras* adlı eserin veya şâirin kayınpederiyle birlikte aynı adla te'lif ettikleri mesnevîye âit bir giriş olarak kaleme alınan önsözdür. İkincisi *Hvân-i Halîl*, üçüncüsü ise, *Gulzâr-ı İbrâhîm* adlı mesnevîlere yazdığı önsözlerdir. Kampur, Luknov ve diğer Hind merkezlerinde "*Sa naşr-i Zuhûrî*", "*Muḥaddimât-i sa naşr-i Zuhûrî*", veya "*Muḥaddimât-i Zuhûrî*", adı altında muhtelif taş ve normal baskıları yapılmıştır (bk. *Fihrist-i kitâbhâ-i câpî*, II, 2044, 3089; *Ethé*, s. 241 v. dd.). Bu eserler uzun yıllardır Hindistan ve Pâkistan'da ders kitapları arasında yer almakta ve okullarda okutulmaktadırlar. Bir çok şerhleri arasında en çok tanınan Abu'l-Yamîn Abd al-Razzâk b. Muhammed İshâk Husaynî-i Şurâtî'ninki olup, aslı ile birlikte Kampur (1873) 'da basılmıştır (yazmaları için bk. Munzavî, *Fihrist*, V, 3558, 3580, 3598, 3647).

Mensur eserlerinden biri, "*Minâ-bâzâr*", olup Âdilşâh II.'in başkentte inşâ ettirdiği pazarın tasvirinden, bânisinin methinden ibârettir (muhtelif baskıları için bk. *Fihrist-i kitâbhâ-i câpî*, II, 3211).

Zuhûrî'nin diğer bir eseri ise, "*Ruḳa'ât*", yahut "*Pañc ruḳ'â*", adını taşır, "*Tabassum-i şuhadâ*", da denilen bu eser, aşk uğruna ölenleri ele alır. (Baskıları için bk. *ayn. esr.*, I, 619).

Ayrıca, Kampur'da 66 sayfa olarak 1879'da taş baskısı yapılan "*Şarḥ-i Zuhûrî* veya *Şarḥ-i luḡât-ı âşar-ı Zuhûrî*", Luknov'da 90 sayfa olarak 1865'te taş baskısı hâlinde tabedilen "*Takrîm*", ve yine Luknov'da 114 sayfa olarak 1861'de taş baskısı yapılan "*Taşhîr*", (*F. Kitâbhâ-yi câpî*, II, 2126, I, 905, 942) "*Âyina-i râz*", "*Abdallîya*", "*Ba-*

hariya", veya "*Hazân u bahâr*", "*Kasam-nâma*", (Munzavî, *Fihrist*, V, 3823) "*Kitâb-ı munş'a'ât*" (*Luḡat-nâma-i Dahḥudâ*, mad. "*Zuhûrî*"), ve mensur bir "*Husn-u aşk*", (*Ethé*, s. 238) isimli eserler de Turşîzî'ye isnad edilmiştir.

Külliyâtı, muhtelif yazma nüshası bulunan külliyâtı, yukarıda da işaret edildiği gibi, üslûbine uygun bir şekilde ve bütün eserlerini içine alacak tarzda tanzim edilmemiştir. Aksine bâzısı nazmı ile bir kısmı nesrini, kimi nesri ile bir kısım nazmını ve bâzısı da nazım, nesir ve mektuplarından bir miktarını ihtivâ etmektedir (Munzavî, *Fihrist*, III, 1880 v.d.).

Edebî şahsiyeti: Çağdaş tezkireciler (Fahr al-Zamânî-yi Kâzvinî ve bilhassa 'Abd al-Bâkî-i Nihâvendî), şâiri edebî bakımdan harâretle överler. Aynı şekilde başka tezkireciler de onun şiir ve nesirdeki üstünlüğünü kabûl ederler (*Mihâna*, s. 363; *Ma'âşir-i Rahîmî*, III, 393; *Mir'ât al-hiyâl*, s. 77 v.d.; *Natâiyic al-afkâr*, s. 447 v.d.; *Şuḥuf-i İbrâhîm*, I, var. 240b; krş. *Şi'r al-Acam*, III, 42). Takî al-Dîn-i Kâşî, Zuhûrî'nin kasîde ve gazellerinde, 'İmâdî-i Şahriyârî (ölm. 573=1177) ve Aşîr al-Dîn-i Aḥsikâtî (ölm. 577, 579=1181, 1183) ayarında olduğunu, tumturaklı ifade ve metin istiareleriyle dikkati çektiğini kaydeder (*Mihâna*, s. 363 not 1). Bununla birlikte Zuhûrî'nin 'Urffî-i Şirâzî tarzındaki kasidelerinde, aynı ustalığı gösteremediği anlaşılmaktadır (yk. bk.). Hindistan'da çok beğenilmesine rağmen İran'lı ediplerin dikkatini pek çekmemiştir. Nitekim yukarıda da temas edildiği gibi, Azâr, "*Sâḳî-nâma*", sini beğenmediğini açıkça söylerken, okuduğu divânı hakkında susmayı tercih etmiştir (*Âtaşkada*, I, 267). Aynı şekilde "*Sâḳî-nâma*", sini gözden geçirdiği anlaşılan Hidayat ise (*Ravzat al-şafâ muhl*, VIII, 581), hiçbir görüş bildirmemiştir. Âdilşâh II. ise, onu çok beğenmiş ve ölünceye kadar sarayından ayırmamıştır. Bu arada bir takım kimselerin Zuhûrî'yi göklere çıkarması tepki ile karşılanmıştır (Browne, IV, 200). Bütün bunlara rağmen o, Hind üslûbuna büyük emeği geçenler arasında yer alır (Ğulâm Rızâ Riyâzî, *Dânişvarân-ı Horasân*, Tahran, 1336 hş., s. 132, 289; Zayn al-Âbidîn Mu'taman, *Taḥavvul-i şî'r-i Fârsî*, Tahran, 1339 hş., s. 357). Nazîrî, Calâl Asîr, Tâlib-i Âmulî, Kalîm-i Hamadânî ve diğerleri gibi o da; Fiğâmî-i Şirâzî ile filizlenen 'Urffî-i Şirâzî ile gelişen, Sâ'ib-i Tabrizî'nin elinde doruğuna ulaşan ve başlıca umdelerinden biri, yeni mazmunları, güzel ve ender rastlanan tasavvurları, bilinmeyen latîf mânaları icad etmek sûretiyle, fikir ve hayal inceliğinin tahakkukundan ibâret olan bu üslûbun terakkisine çalıştı (krş. *Şi'r al-Acam*, IV, 66). Umûmiyetle büyük fikirlere sâhip olmayan Zuhûrî, şiirlerinde kendine has bir üslûb kullanmıştır. San'atındaki şöhreti, zarîf ve şâirâne tasvirlerinden, tumturaklı lafızları ve

metin istiareleri yanında şiire tâze mânaları ve ince mazmunları ilâve etmesinden, iyi ve müteber bir nesir üstâdı, güzel ve akıcı bir şikeste yazarı olmasından ileri gelir. Ancak ifâdelerinin 'İmâdî ve Aḥsikâtî'de olduğu gibi, son derece tumturaklı oluşu bâzi konuların ve mes'elelerin kavranmasını güçleştirir. Hattâ çok defa anlaşılmasını imkânsız hâle getirir. Hemen bütün kaynaklar, Zuhûrî'nin, oniki imâma inanan bir Ca'ferî olup, namuslu, dürüst, insafî, mütevâzi ve yumuşak huylu bir kimse olduğunda birleşirler.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında bk. Ğulâm 'Alî Âzâd, *Hitâza-i 'amira* (Campur tabı, s. 313-317); *Saru-i Âzâd* (Lahor, 1913), II, 33-36; *Ethé, Cat. of the Persian Manuscripts in the library of the india office* (Oxford, 1903), nr. 1500-1516; Mîr Husayn Dost, *Tazḳira-i Husaynî* (Luknov, 1292 h.), s. 201 v.d.; İbn Yûsuf al-Şirâzî, *Fihrist-i Kitâbhâna-i Madrasa-i 'alî-i Sipahsâlâr* (Tahran, 1318-1321 hş.), II, 630 v.d.; Ivanow, *Descriptive, Cat. s. 155*; Nazîr Ahmed, "*Zuhûrî Life and Works* (Allahâbâd, 1953), I; Pertsch, *Cat. Berlin*, IV, nr. 909, 1006; Rieu, *Cat. Pers. Mss. British Museum*, s. 678; Rosen, *Mss. Persans* (Petersbourg, 1886), III, 264; Şadîk, *Şam-i 'ancuman* (Hindistan, 1293 h.), s. 284 v.d.; Sachau et *Ethé, Bodleian Cat.*, I, nr. 1076-1080; Şemseddin Sâmi, *Kamusu'l-âlam* (İstanbul, 1316-1321 h.), IV, 3034; Takî al-Dîn-i Kâşî, *Tazḳira-i sîzdah şâir*, el-yazma, Malik Kütüp., nr. 4078, şâir 4; ayrıca Hayyâm Pür, *Farhang-i suhanvarân*, s. 362 ve *Âtaşkada*, I, 268 nottaki diğer kaynaklar.

(NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ZULALİ. [Bk. ZÜLALİ.]

ZÜN. [Bk. ZÜN.]

ZÜN. ZÜN, Bir Hind (?) ilâhı olup, Sîstân'ın az şarkında Zâbul ülkesindeki Zamîn-Dâvar'da bulunmakta idi.

33 (654/655) 'te Sîstân'a vâli tayin edilen 'Abd al-Rahmân b. Samura, Dâvar'a vâsıl oldu ve Zün tepesi (Cabal al-Zün) 'ni muhâsara etti. Gözleri yakuttan yapılmış altın bir mabud'un bulunduğu mabed'e giren 'Abd al-Rahmân, mabud'un bir kolunu ve gözlerindeki yakuttan koparıp aldı; Geri kalan kısmını, gayesinin sırf mabud'un acz'ni ispat etmek olduğunu söyleyerek, mahallî marzubânlara bıraktı (Balâzurî, s. 394).

Marquart, din kaynaklarında Tso (-Zâbul) kıralığı dâhilinde, önünde, kaburgaları arasında at üstünde bir insanın geçebileceği büyüklükte muazzam bir balık iskeletinin yerleştirildiği Deva Sun mabedine âit bir bahis buldu. Tso kıralı, altın bir balık başının süslediği bir taç giyer ve altın bir atın süslemiş olduğu bir tahtda otururdu (*Pei-shi*, bölüm 97, var. 3; burada Tso'nun vaziyeti pek

iyi anlatılmamıştır). Diğer tarafta hristiyan kaynaklar da *Ṭḥovvūṣṣéq* (Theophanes, *chronography*, nşr. de Boor, 163) veya zundaber müstahkem mevkiinden bahsederler (*victoris Tonnennensis chronica Chron. minora*, nşr. Mommsen, II, 194). Marquart, bu isimleri *Zün-Dazhvar* "kadı Zün", olarak düzeltir ve bu sûretle mahall'in Zamin-Davar (Arapça da Bilād Davar) ismini ve aynı şekilde kiral Zünbil veya Zunbil isimlerini ortaya çıkarır (al-Cavālikî tarafından verilen Rutbil yerine, *al-Muarrab*, nşr. Sachau, s. 73).

Arap şâirlerinden, Humayd ve Carir de ilâh Zün (bâzan al-zür)'un isminden bahsederler ve bu Hind (?) ilâhı'na âit başka bir mâbed'in de Irak'da, Hindistan ile ticâret yapan bir liman olan Ubulla'da bulunduğu anlaşılır (krş. Abu'l-Fatḥ Naşr b. 'Abd al-Rahmân al-İskandarî (ölm. 560 = 1164/1165), *Yâkût*, II, 960'ta zikredilir. *Lisân al-'Arab* (XVII, 62)'a göre Farsça'da al-Zün ismi *Jün* olarak telâffuz edilir. Marquart, Zün mâbedi'nin yerini, Bişlang'ın şarkında, Hilmand'ın şimalinde olarak gösterir.

Bibliyografiya: Marquart, *Erânşahr*, s. 39, 289 (Zâbul'un altında) ve ayn. mll. (J. J. M. Groot ile birlikte), *Das Reich Zâbul und der Gott Zün vom 6.-9. Jahrhundert, Festschrift E. Sachau* (Berlin, 1915), s. 248-292 (âlimâne ve çok ihâtalı bir eser); Markwart, *a Catalogue of the Provincial Capitals of Erânahr* (Roma, 1931), s. 89.

(V. MINORSKY.)

ZUNNÂR. [Bk. ZÜNNÂR.]

ZUR-HÂNE. [Bk. ZÖRHÂNE.]

ZÖRHÂNE. ZÖR-HÂNA, Başta güreş olmak üzere, eski İran sporlarının yapıldığı kapalı spor salonu.

İran'ın bir çok şehrinde ve büyük şehirlerinin muhtelif semtlerinde *zur-hâna* mevcuttur. Eski İran spor salonları küçük kubbesinin ortasındaki pencereden gelen güneş ışığı ile aydınlanan şark hamamını hatırlatır. Gūd (گود) adı verilen esas spor alanı binanın ortasında ve satıhtan biraz daha aşağıda bulunur. Etrafında, seyir yerleri ve soyunma odaları, spor eşyaları ve malzemeleri bırakmak için de bölümler yapılmıştır.

Murşid'in yeri olan, salonun girişinin kenarındaki odada *sardam* (سردام) tabir edilen, zilin asıldığı, davulu yumuşatmak ve güreşten sonra zencefil, tarçın gibi baharatları yakmak için kullanılan bir ocak vardır. Bâzi salonlarında ise, umûma tahsis edilmiş bir çeşit tribün bulunur.

Zür-hâna âzalarının şu şekilde bir merâtib silsilesi mevcuttur: navça, yâni yeni gelenler (Bu yeni gelen gençler), husûsî salonda, tâyin edileri bir pehlivanın yanında talim görürler ve kâfi derecede mahâret kazandıktan sonra nav-hasta (yeni sıvırlmış, yetişmiş) mertebesine ulaşırlar. Nav-hasta, mübtedî,

Pahlavân mübtedîleri yetiştiren kimse. Miyândâr, salonda oyunculara nezâret eden, kaideleri öğreten antrenör ve hakem olan kimse (umûmiyetle zür-hâna'nın eski şampiyonlarından biri)'dir. Murşid veya kohna-savâr (halen terk edilmiş, teknik direktör)'dir ki, küçük bir davulu çalan ve gul-i kuştî denilen münâsib şiirler okuyarak güreş antremanlarını idâre eden [zür-hâna'ya girenleri mertebelerine göre, davul veya zil çalarak, veyahut güzel sözler ile "hoş geldiniz", diyerek, karşılayan] kimsedir.

Güreşçiler, deriden veya *tonoqe* denilen ve umûmiyetle dayanıklı kumaştan yapılmış ve üzerinde Ali'nin elini temsil eden bir el resmi bulunan peştamal, uzun don veya kısa pantolon giyerler, *tonoqe* lerin üzerinde değişik renk ve şekilde çeşitli resimler de nakşedilir. Bu peştamal veya kışbetler kemerlerle sıkıca bele bağlanır; güreş esnâsında güreşçiler birbirinin kemerini kavrarlar (bu usûl Carp tekniğinde yoktur). Kem gözden korunmak için güreşçiler pazularına muska bağlar ve murşid de ateşte üzerlik otu yakar.

Zür-hâna'de icrâ edilen her güreş programından önce, güreşçilerin adalelerini yumuşatmak için, taş kaldırma, lobut döndürme ve yüzme gibi sportif faaliyetlerden herhangi birisi yapıldıktan sonra, güreşe başlanır. Bu sportif faaliyetlerin sonuncusu, esas güreş, güreşen sporculardan birinin sırtı yere gelinceye kadar devam eder (bu hâle, *sitarâ-şumar andâhtan*: yıldız saydırmak denir). *Kabbâda* denilen ve çok sağlam halkalarla tavana bağlanmış bulunan ipler üzerinde hareket eden ve takriben 180-200 cm. yükseklikte bulunan gevşek bir yayla yapılan, idmanla son bulan güreş, daha sonra, merâsimlerle, miyândarın enbiyâ, evliyâ ve büyüklere duâ ve hastalara şifa dilemesi ile o günkü sportif faaliyet son bulur. Zür-hâna müessesesi, çok dikkatle tâyin edilmiş terminolojisi civanmertlik ruhu ve titizlikle icrâ edilen yarı dinî, merâsimi ile temâyüz eder.

Tonoqe'yi giyerken veya çıkarırken rakip sporcular birbirlerini kucaklarlar [bk. mad. SİRVÂL]. Güreşte ancak belirli vuruşlara müsaade edilir. Müsabakanın sonunda güreşçiler, alınlarına dokunarak selâmlaşır, *miyândar* ile güreşen ise, elini öper. Zür-hâna'de güreşen sporcunun iffetli ve çok dürtüst olması gerekir. Gūd (spor yerine)'a girerken yeri öpmesi her sporcu için şarttır. Zür-hâna'nın güreş yerinde herhangi bir şey yemek, içmek, tütün içmek, konuşmak ve gülmek yasaktır. Tek başına idman yapmak isteyen güreşçi, murşid'den müsaade ister, o da "ruhsat", diyerek izin verir. Eskiden güreşçilerin, giyerken veya çıkarırken kışbetlerini öpmeleri bir an'ane idi.

İsimleri sıkça anılan, güreşin manevî hâmisî bir takım velileri vardır. Güreşçilerin en şöhratli manevî hâmisî Puryâ-i Valî'dir [Rivâyete göre

Puryâ-i Valî, Hârizmî'lidir ve 772=1371'de ölmüştür. Bu kimse hakkında efsânevi pek çok hikâye halk arasında zebanzed olmuştur]. Husayn Vâ'iz, meşhur güreşçiler arasında Abû Cahl ile güreşen Peygamber'i İmâm Hasan ve Husayn'î, Arif Mahmûd Mûkbâr (veya Bükâr)'ı ve şeyh Şadr al-Dîn İbrâhîm Hamavî'yi zikreder. Aynı müellif, iki tarz güreş olduğunu söyler, birisi Horasan ve Irak'da çok rağbet gören *ka b z* (veya *ş a h r i - v â z*) diğeri ise, Deylem ve Şirvan'da yaygın olan *i z t i r â r*.

Güreş asıl bir spordur. Niebuhr'un zamanında Şîrâz ileri gelenleri, öğleden önceki vakitlerini güreşe ve öğleden sonraki zamanlarını da biniciliğe vakfederlerdi. Eskiden bir güreş şampiyonu öldüğünde mezarının üzerinde aslan şeklinde bir âbide inşâ edilirdi.

İran'da güreşin başlangıcı çok eski devirlere kadar uzanır. *Şâh-nâme* (nşr. Mohl. III, 203 v.d.; Vullers, II, 1040)'de kahramanlar birbirlerinin ellerini yakalamak (hamî dast sūdand bir yakdigar) ve birbirinin kemerini (duvâl-i kamar) tutmak sûretiyle mücadeleye başlar. Sa'dî'nin *Gulistan*'ında 360 oyun bilen yaşlı bir güreşçiden bahsedilir (bk. Husayn Vâ'iz'in eserinde: 1081=360x3, ayrıca bk. Sa'dî, *Gulistan*, Türkçe trc. Hikmet İlaydın, İstanbul, 1966, s. 63 v.d.; ayrıca. Canard'daki diğer birçok iktibaslarla karşılaştırınız).

Zür-hâna müessesesi, güreşe çok husûsî hüviyetler kazandırmıştır. M. Canard'ın haklı olarak belirttiği üzere Zür-hâna müşterek bir hareket ve o hareketin kendine has civanmertlik (futuvva) esasları neticesinde vücut bulmuş gibidir. Bu hareketin Şî'i tasavvufuyla çok yakın bir ilgisi vardır [Nitekim, Zür-hâna'ye âit istilâhlar, bu müessesenin Şî'i tasavvufu ile yakın alâka ve irtibatını te'yid etmektedir]. Müsabaka esnâsında, on iki imâmın her birinin aşkı için istenen iane (çarâğ) on iki kere toplanır. Husayn Vâ'iz'in risâlesinin isminin Futuvvatnâme oluşu dikkate şâyandır, bk. Thorning, *beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin, 1913 ve mdd. *Futuwwa Sirval*, Taeschner, *Futuwwa-Studien, islamica*, V, 1932, s. 285-333; ayn. mll., *Die islamischen Futuwwa-bünde*, ZDMG, 1933, s. 6-49.

Bibliyografiya: Husayn Vâ'iz Kâşifi (ölm. 1505), *Futuwwat nâme-i sultânî* (Galanow bu eserden faydalanmıştır); Mîr Nacât, *Gul-i kuştî* (güreş hakkında 265 beyitlik bir mesnevi olup, 1112=1700 tarihinde te'lif edilmiştir), Luknov, 1258; bk. Rieu, *Cat. of Pers. Mss.*, II, 821; *Traité de gymnastique*, Bibl. Nat. de Paris Suppl. pers. nr. 1169, bk. Blochet, *Inventaire des miniatures*, 1900, s. 154 (1292=1875 tarihli bu risale, güreşi ve ağırlık, lobut gülle ve yaylarla yapılan idmanı temsil eden 85 minyatürü ihtivâ etmektedir); Chardin, *Voyages éd Lengles*, 1811,

III, fasıl 12 s. 441; Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Copenhagen, 1778, II, 172-175, levha XXXVII (Fransızca trc., 1780, II, 141-144); Quseley, *Travels*, III, 402 (idmanların tarifi) ve atlas, levhalar, XII-XIII.; Rich, *A residence in Kurdistan*, I, 124; Fraser, *A winter Journey*, II, 57-61; Berezin, *Puteshestviye po severnoy Persii*, 1852, s. 284; Texier, *Description de l'Arménie*, v.b., Paris, 1852, II, fasıl XXX, s. 52 v.d.; Polak, *Persien*, 1865, I, 188-193; Häntzsche, *In einer persischen Turnhalle, Gartenlaube*'de, 1863, nr. 2; Galanow, *Zürhâna-atletičeskaya arena Persii*, Leningrad, 1927, I, 87-110, H. Ritter tarafından yapılan hülâsası için bk. *Der Islam*, 1929, XVIII³, 315 (Pek çok faydalı teferruat); Canard, *La lutte chez les Arabes, Cinquantenaire de la faculté des lettres d'Alger*'de, Soc. Histor. Algérienne, Algiers, 1932, s. 127-190 (çok mufassal ve mükemmel bir tedkik) (*Luğat-nâme-i Dih-hudâ*, mad. ZÜR-HÂNA).

(V. MINORSKY.)

[Bu madde ORHAN BİLGİN tarafından ikmâl miştir.]

ZU'R-RUMME. ZU'L-RUMMA (696?-735), ABU'L-HARIS ĞAYLÂN B. 'UĞBA [Emeviler devrinin en büyük şâirlerinden biri. *Rumma*, "çürük ip parçası, bağ", demek olup, böyle bir "ip, bağ taşıyan, mânasına gelen Zu'l-Rumma, şâirin lakabıdır. Bu lakabın şâire niçin verildiğini açıklayan çeşitli rivâyetler vardır. Bunlardan birine göre, ona] boynunda bir iple nûsha taşıdığı için bu lâkab verilmiştir [Fakat, bir başka rivâyete de şiirlerinden birinde tasvir ettiği çadır kazığı (*vated*) üzerinde kalmış bir ipten (*rumma*) bahsetmiş olması, buna sebep olarak gösterilir ki, bu izâh akla daha yatkındır. Çünkü lekalarını bu yolla almış başka şâirler de vardır (bu hususta nakledilen çeşitli rivâyetler için bk. *al-Ağânî*, XVI, 111 = XVIII³ 2; Asım Efendi, *Öhyanus*, İstanbul, 1305, IV, 316; mad. r m m; Ş. Zayf, II, 389; Bu tarzda bir beyti yüzünden lekap almış şâirlerin listesi için bk. *al-Muzhir*, II, 434-443)]. O, Orta Arabistan'da yaşayan 'Abd Manât kabîleler grubundan Banû 'Adî'nin bir kolu olan Şa'b b. Milkân'dandı. Annesi Zubay tarafından da, Banû Asad'ın kollarından birine mensuptu. 40 yaşında öldüğüne dair rivâyet kabûl edilirse, 77 (696) yılında doğmuştu. Bununla beraber, bu tarih münâkaşaya çok açıktır. Çünkü bu, şâirin [ölüm döşğinde] söylediği bir beytindeki çok müphem bir ifâdenin (İbn Kutayba, s. 334) tefsirine dayanmaktadır. Âilesinde şâirlik kabiliyetinin oldukça yaygın bulunduğu anlaşılmaktadır (İbn Kutayba, s. 336 v.d.; *al-Ağânî*, XVI, 111 = XVIII³, 3). Zu'l-Rumma, recez şâiri al-Râ'î'nin râvisi olmuştu (*al-Muvaşşah*, s. 289). [Onun testiyle, önceleri Zu'l-Rumma de bir *râciz* olmak istiyordu. Fakat al-'Accâc [b. bk.] ve oğlu Ru'ba [b. bk.] derecesinde

bir san'atkar olamayacağını düşünerek recezi bıraktı (*al-Muvaşşah*, s. 275)]. Muhtemelen daha sonraları, Basra'da şiiri en iyi anlayanlardan biri sayılıyordu (*al-Ağânî*, VI³, 88). Basralı âlimlerden gelen bir rivâyete göre, okuma ve yazmayı biliyor, fakat bunu saklıyordu (İbn Sallâm al-Cumahi'den naklen *al-Ağânî*, XVI¹, 121=XVIII³, 31; İbn Kutayba, s. 334; *al-Muvaşşah*, s. 280 v.d.). Hakkındaki bütün bilgiler, şâirin hayatı boyunca, Orta Arabistan'daki kabilesiyle alâkasını devam ettirmiş olduğu düşüncesini destekler. Çok sayıda fıkralar, onun, Yamâma vâlisî al-Muhâcîr b. 'Abd Allâh ile, -vâli'nin çok yaşlı olduğu sıralarda- alâkasının bulunduğu göstermektedir (*al-Ağânî*, XVI¹, 12, 15=XVIII³, 6, 13 v.d.; VIII³, 54; şâirin bu şahsiyete medhiyesi). Bir takım tarihî rivâyetler, Zu'l-Rumma'yi Kûfe'de (bk. *al-Ağânî*, XVI¹, 122=XVIII³, 33) ve bilhassa Basra'da sahneye çıkarırlar. Bu son şehirde [hicrî II. asrın başlarından itibaren bazı nüfuzlu şahsiyetleri medhetti. Onun Basra'da bilhassa, 109 (727)'dan itibaren mühim vazifelerde bulunan] Kadî-Emîr Bilâl b. Abî Burda (ölm. 120=738'den sonra) ile sık sık münâsebetleri olmuştur. Bu hâmiye hitap eden şiirlerinden, onun şâiri koruduğu anlaşılmalıdır (İbn Kutayba, s. 341; İbn Sallâm al-Cumahi'den rivâyette: *al-Ağânî*, XVI¹, 121, son satırlar, 128=XVIII³, 32). Yine bu şehirde Zu'l-Rumma, kırâat âlimi (Kârî) 'Anbasa ve gramer âlimleri Abû 'Amr b. al-'Alâ [b. bk.], Yûnus b. Hâbib ve 'İsâ b. 'Omar ile görüşmek imkânını buldu (*al-Ağânî*, XVI¹, 122=XVIII³, 32; İbn Sallâm al-Cumahi, s. 128; İbn Kutayba, s. 334). Zu'l-Rumma'nın Şarkî Arabistanlı diğer şâirlerle kavgalarına da Basra sahne olmuştur. Ru'ba, bir gün, onu Bilâl b. Abî Burda'nın huzûrunda, kendi şiirlerini çekimden çalmakla itham etmişti (*al-Ağânî*, XVI¹, 121, 123=XVIII³, 30, 35; İbn Kutayba, s. 339). Carîr ile olan kavgaları, al-Farazdak'ın şiirlerini tercih ettiğini açıkça söylemesinden çıkmıştır. Tamim kabilesine mensup recez şâiri Hişâm ile karşılıklı hicivleri Basra'da çok beğenilen bazı fıkraların doğmasına yol açmıştır (*al-Ağânî*, VII¹, 61=VIII³, 55; XVI¹, 117=XVIII³, 20 v.d.).

Bu şâirin hissî hayatına, Mayya'ye ve Harkâ' adlı sevgilisine olan aşkı hakkında sâhip olduğumuz bilgiler, sonraları bir nev'i hikâye hâlinde geliştirilmiş, tarihî temeli şüpheli rivâyetlerden ibârettir. *Divân*'ında bize dinî düşünceleri hakkında açık bir fikir verecek parçalar yoktur. Şiirlerinde, ancak, bazı dindârâne ifadeler ve *Kur'ân-ı Kerîm*'e yapılmış bazı telmihler göze çarpar (msl. bk. *Divân*, nr. 7, beyt, 30; nr. 22, beyt 35; ve 79; bu hususla ilgili bazı rivâyetler; *al-Ağânî*, XVI¹, 128=XVIII³, 46). [Esâsen islâmiyetten önce, hattâ islâmî devrin ilk nesillerinde dinî heyecan, bedevî şâirlerin hayatında san'atı besleyen kaynaklardan biri olarak yer almıyordu. Din, bu san'atın ana temaları arasına

sonraları girdi. Zu'l-Rumma'nın eserinde dinî duygu ve düşüncelerin belirli hatlarla göze çarpmamasının sebebi budur. Buna mukabil, dinî hayatına dâir rivâyetlerde, onun, samimî bir mü'min olup, ibâdetini derin bir huşû içinde yerine getirdiği ısrarla nakledilir. Hattâ bazı vesilelerle, Mütellimîne ve Kaderîye akîdesi taraftarlarına karşı itirazlarda bulunduğu da bilinmektedir (bk. Şavfî Zayf, II, 390)].

Zu'l-Rumma'nın oldukça genç yaşta, şüphesiz 117 (735)'ye doğru öldüğü anlaşılmaktadır (bu hususta ileri sürülen diğer tarihler için bk. *EI*, mad. DHU 'L-RUMMA ve orada gösterilen yerler). Tanınmamış biri vâsıtasıyla Basralı iki kaynaktan gelen bir rivâyete inanmak gerekirse, Huzvâ'da Dahnâ sınırlarında bir yere defnedilmiştir (*al-Ağânî*, XVIII³, 45).

Bu devirde dâimâ görüldüğü gibi, Zu'l-Rumma'nın eserleri de önceleri, yalnız birinin adını bildiğimiz (bk. *al-Ağânî*, XVI¹, 112, str. 27=XVIII³, 7, str. 6: Şâlih b. Sulaymân *râvî*'ler sayesinde sözlü yolla yayılıyordu. Şâir hakkında, Şarkî Arabistan Bedevîleri arasında dolaşan birçok rivâyet bir birini tutmuyordu (*al-Ağânî*, XVI¹=XVIII³, 6 v.d.); fakat bunlar onun şiirlerinin muhâfazasına yardımcı olmuşlardı. Bu sözlü intikal safhasından başlayarak yavaş yavaş şiirlerinden bir divân meydana geldiği görülmektedir. III. (IX.) asrın sonlarında divânının, biri Sa'lab (291=904), diğeri -daha tam olmak üzere- al-Sukkarî (275=888) tarafından derlenmiş iki rivâyeti mevcuttu (bk. *al-Fihrist*, s. 158, str. 20-21). [Bunlar da daha önceki çalışmalara dayanıyordu. Nitekim al-Aşma'î (216=831)'nin rivâyeti, şerhi ile birlikte günümüze kadar gelebilmiştir (gerek divânının, gerekse eserinin, al-Aşma'î, Yûsuf b. Yahyâ al-Nacirâmî (423=1032) ve başkaları tarafından yapılmış şerhlerinin nüshaları için bk. *GAL*, I, 59; *Suppl.*, I, 89=Arb. trc. I. 222 v.d.; *GAS*, II, 396 v.d.; muhtelif baskı ve neşirleri için bk. *bibl.*)] Macartney neşrinde Zu'l-Rumma'nın adı altında toplanmış olan eser ehemmiyetli büyüklüktedir: Bu mecmua, 87 parça şiiri ihtivâ eder; Nâsir bunlara 149 müfred beyit eklemiştir ki, böylece hepsi 3.335 beyit tutmaktadır. Şiirlerinin büyük bir kısmı değişik uzunluktadır. Bunların bâzıları, nr. 31, 33 (al-Muhâcîr b. 'Abd Allâh'ın medhi), nr. 57 (Bilâl b. Abî Burda'yi öven klasik tarzda bir kaside), nr. 81 (henüz mâhiyetini bilemediğimiz bazı vak'alara temâs eden bir şiiri) gibi bir hâdisе üzerine söylenmiş parçalardır. Bunlar çoğu zaman, devrin Bedevî şâirlerinde çok canlı olarak yaşayan bir an'aneyi temsil eden, lirik kasideler olup terkedilmiş konaklama yerlerinin (*talai*) tasviriyle başlar, sevgiliye dâir bazı hatıralarla, tasvirlerle devam eder ve bütünü bunlar şâirin devsinin, onun çölde geçen uzun, sıkıntılı yolculuğunun tasvirine bağlanır. Hemen hemen bütün bu

kasidelerde Mayya'nın adı geçer (msl. nr. 4, 7, 10, 11, 17, 22, 28 v.s.). Bu eserin bütünü, çok bilinen bir takım mes'eleler ortaya koymaktadır: Bâzi parçalar baştan-sondan noksandır (nr. 60: son kısmı eksik bir kaside) veya mevzûlarının ana maddelerindeki sıra, mevcut şekillerinin, ayrı ayrı parçaların bir araya getirilmesiyle vücut bulduğunu açığa vurmaktadır (msl. nr. 68 ve 75). [Bununla beraber kendisinden öncekiler bir tarafa, muâsırları arasında da, şiirlerinin yazıya intikali, dolayısıyla sözlü rivâyet safhasının kaçınılmaz tehlikelerinden büyük ölçüde kurtulabilmeleri bakımından Zu'l-Rumma'nın istisnâ teşkil eden bir yanı vardır. Çünkü sayıları az da olsa, bazı şiirlerinin bizzat kendisinden dinlenerek yazıldığı, hattâ okuma-yazma bildiği için (aş. bk.), söylemediği şeylerin kendi adına yayılmamasını te'min maksadıyla yazılanları kontrol ettiği anlatılmaktadır (*al-Muvaşşah*, s. 280 v.d.; bilhassa bk. s. 280, str. 10). Şiirleri arasında, nâdir kelimeler ihtivâ eden] birçok parça [sanki] lügat bilgisini gösterme gayretini aksettirmektedir ve bunlar bazı Basralı ve Kûfeli âlimlerin arzûlarına cevap olarak nazmedilmiş gibi görünmektedir. Nitekim Kûfe'de, çok şüpheli bir şahsiyet olan Hammâd al-Râviya'yi inandırmak için Zul'Rumma'nın ağzından, eski kelime ve tâbirlerle dolu beyitler uydurmuşlardı (bk. *al-Ağânî*, XVI¹, 122, str. 15-16=XVIII³, 33).

Bu arada birçok hüznü lirik şiirin sâdece Mayya'nın adını ihtivâ ettikleri için bu mecmuaya, divâna, sokulmuş olmaları ihtimâlini düşünebiliriz. Gerçekten de III. (IX.) asırdan itibaren Zu'l-Rumma'nın şahsiyeti yeni bir hüviyete bürünmüş ve şâir, Arapların, ümitsiz bir aşkın kurbanı olan meşhur âşıkları arasında yer almıştır. Buna dâir rivâyetlerde kahraman (şâir), zengin bir *sayyid* ile evlenen Mayya uğruna, acısından eriyip gider ve Harkâ' adlı bir sevgilisine dâir neşideleri sadece gözde sevgilisi Mayya'yi kışkırtma teşebbüsünün neticeleridir (bu hususla ilgili malzeme için bk. *al-Ağânî*, XVI¹, 110, 114, 115, 119-121, 123-124; İbn al-Nattâh'tan naklen: 125=XVIII³, 1, 10-13, 25-28, 36-41; İbn Kutayba, s. 334 v.d., buradaki tanınmamış birisinin rivâyetine dayanan hikâye çok yaygın masal unsurlarından meydana gelmektedir. [Ayrıca, Harkâ'nın Mayya'den ayrı bir şahsiyet olmayıp, şâirin çok samimî bir aşkla bağlı olduğu Mayya'ye taktığı bir isimden ibâret bulunması ihtimâline dâir bir görüş için bk. Ş. Zayf, II, 391]).

Orta Arabistan men'seli bir hikâyecinin naklettiği ve al-Hamadânî [b. bk.]'nin, *Mağâmât*'ında (Beyrut, 1924, s. 48 v.d.) yeniden işlediği bir hikâyenin de gösterdiği gibi, bu aşk hikâyesi işlenmiş hâlinde (kitabın adı için bk. *al-Fihrist*, s. 306, str. 22) de Bedevî hayatına bağlı kaynaklarından izler taşımış olmalıdır.

Mes'eleye ehemmiyeti ölçüsünde yer vermeyen bâzi ifadeler (İbn Sallâm, s. 125; İbn Kutayba, s. 333) bir yana bırakılırsa, Zu'l-Rumma'nın itibârının Basra dil âlimlerinin indinde bilhassa büyük olduğu görülmektedir. Bu şâirin yüksek san'at kudreti, deve, yaban eşeği, ceylan veya çöl tasvirlerindeki lügat zenginliği dâimâ kabul edilmiştir. [Hemen belirtilmelidir ki, onun kasidelerinde yer alan tasvirlerin değeri, yalnız dil zenginliğine dayanmaz. Bunlardaki başarı, lügat zenginliğinin de bağlı bulunduğu bir başka sebepten doğmaktadır. Zu'l-Rumma, Bedevî hayatına, sahaya, bütün unsurlarıyla etrafını saran tabiata âşıktır (Ş. Zayf, II, 391-394). Yıldızları ve bulutlarından nebatlarına, ehli ve vahşi hayvanlarına, çölde duyabildiği esrarlı seslere kadar çevresine bakışındaki samimî sevgi ve sıcaklık, çizdiği canlı tabloları şiirleştirmiştir. Bu unsurların en uygun renklerini, o, dilde mevcut husûsî kelimelerde arayacaktı].

O, bir hüznü ve mersiye şâiri olarak da aynı şekilde hayranlıkla karşılanmıştır. Şiirlerinden alınmış birçok parçanın bestelenmiş olması (*al-Ağânî*, XVI¹, 129 v.d. = XVIII³, 49 v.d.) bu bakımdan kazandığı takdiri gösterir. Bu arada İshâk al-Mavşîli'nin *K. aḥbâr Zi'l-Rumma* adlı bir eser yazmış olduğuna (*al-Fihrist*, s. 142, str. 19'da adı geçer) da işâret edilmelidir. [Belirtildiği gibi] Zu'l-Rumma'nın bilhassa lügat âlimlerinin nazarında büyük değeri ve itibârı vardı. Nitekim, *LA*, gibi bir lügatte geçen beyitlerinin çok büyük sayıda oluşu, bu husus için kâfi bir misâl teşkil eder. Kullandığı kelime ve tâbirlerin bolluğu, şiirlerinden sık sık *şâhid* (: örnek) alınmış olmasının sebebinin açıklar. Bununla beraber, al-Câhiz'in, onu, *al-Bayân va'l-tabayîn*'inde sâdece 6 ve İbn 'Abd Rabbihi'nin *al-İkd al-farid*'inde yalnız 20 defa zikretmiş olduğu da kaydedilmelidir.

[Eski şiirin ana mevzûlarından olan *vaşf* ve *taşbîh*'te *taşbîh* ve *rişâ'* da (: tasvirlerde, lirik aşkı şiirler ve mersiye söylemekte) kudretini kâbil ettirmiş olan Zu'l-Rumma'nın, *madḥ*, *faḥr* ve *hicā'* da (: övme, övünme ve hicvetmede) aynı başarıyı gösteremediği de belirtilmiştir (İbn Kutayba, s. 341; *al-Muvaşşah*, s. 273, 279). Bu vaziyet şâirin mizaç ve tabiatından doğuyordu (İbn Kutayba, s. 29)].

Mubiti ve devri içerisinde göz önüne alındığı zaman Zu'l-Rumma, Şarkî Arabistan'da eski şiir an'anesini sadâkatle devam ettiren bir şahsiyet olarak görülür. Adı altında toplanmış olan şiirlerden açıkça anlaşıldığı üzere, nâdir kelime ve tâbirler kullanmaya olan düşkünlüğü, Iraklı dil ve edebiyat âlimlerinin alâka kurdukları, o ve Ru'ba gibi şâirlere mahsus bir temâyüle uygun düşmektedir. *Divân*'ında *racaz* babrının sık sık kullanılmış bulunması, bazı muâsırları ile arasındaki yakınlığı açıkça belirtir. Onunla, daha kendi devirlerinde "zamanlarının

gerisindekiler,, 'i temsil eden bir "şâirler âile,, 'i son bulur [Nitekim, Abû 'Amr İbn al-'Alâ', "şîir, İmrû" al-Kays ile açılmış, Zu 'l-Rumma ile kapanmıştır." derdi].

Bibliyografya: a. İbn Sallâm al-Cumaî, *Tabâkat al-Şu'arâ'* (nşr. J. Hell), Leiden, 1916, s. 17, 125-128; İbn Kutayba, *K. al-Şi'r* (nşr. De Goeje), Leiden, 1904, s. 29, 41, 333-342; İbn al-Nadîm, *al-Fihrist* (nşr. G. Flügel), Leipzig, 1871, s. 158, 306 [al-Marzubânî, *al-Muvasşah* (nşr. A. M. al-Bacâvî), Kahire, 1965, bk. indeks]; Abû Zayd al-Kuraşî, *Camharat al-Aş'âr al-'Arab* (nşr. 'A. M. al-Bacâvî), Kahire, 1387, II, 931-982; Yakût, *Mu'cam al-buldân* (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig, 1924, VI, 432 (indeks); İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân* (nşr. M. M. 'Abd al-Hamid), Kahire, 1367, III, 184-189; nşr. İbn 'Abbâs, Beyrut, 1971, IV, 11, 17; [Şavki Zayf, *Târîh al-adab al-'arabî* (Kahire, 1963), II, 389-394; 'Omar Farrûh, *Târîh al-adab al-'arabî* (Beyrut, 1965), I, 677-680; R. Blachère, *Histoire de la Littérature arabe* (Paris, 1966), III, 534 v.dd.; *EI*, mad., DHU'L-RUMMA; C. Brockelmann, *GAL*, I, 58 v.d.; *Suppl.*, I, 88 v.d. = Arb. trc., I, 220-224; Fuad Sezgin, *GAS*, II, 394-397]. b. R. Geyer, *Altarabische Dtiamben* (Leiden, 1908), s. 69-86; Smend, *De Dsur-Rumma Poeta* (Bonn, 1874); *Divân Zu 'l-Rumma* (nşr. C. H. H. Macartney), *The Divân of Ghailân İbn 'Uqbah known as Dhû'ur-Rumma* (Cambridge, 1919); A. Benhamouda: *Divân de Dhû'r-Rumma* (Paris, 1936); nşr. Başîr Yamût (Beyrut, 1937); nşr. Mu'îc Babbîlî (Dimaşk, 1964, 2. tab); nşr. 'Abd al-Kuddûs Abû Şâlih, (Dimaşk, 1972/1973), I-III.

(R. BLACHÈRE.)

[Bu madde NİHAD M. ÇETİN. tarafından tâdil ve ikmâl edilmiştir.]

ZÜBÂB, ZU BAB ZÜBÂB: Sinek, sivri sinek v.s. Bir çok muhtelif cinsleri mevcuttur. Çürümeye yüz tutmuş maddelerde, bilhassa hayvan pisliğinde ürerler. Gözlerinin küçüklüğünden dolayı göz kapakları yoktur. Fakat bu eksikliği telâfi eden, gözlerini devamlı sildikleri görülen iki kol mevcuttur. Kan emmek istedikleri vakit uzattıkları ve emmeyi bitirince tekrar içeriye çektikleri bir de hortumları vardır. Rüzgâra mâruz kalmış saz gibi inilti, vızıltılı sesler çıkarırlar. Bacakları bit ve karıncanın gibi mafsallı olmadığından koşamazlar. Ayak tabanları da serttir, bundan dolayı cilâli satırlarda asılı kalamazlar. Sinekler, tatarcılara hücum ettikleri için, onlar gündüzleri pek ortaya çıkamazlar. Ancak sinekler istirahat çekildikleri zaman meydan bunlara kalır. Şâyet sinekler tatarcıkları kovalamamış olsaydı evin içinde oturmak imkânsız bir hal alırdı. Bir hayvan yaralanınca sinekler hemen üstüne üşüşürler. Şâyet hayvan yalayarak yarasını temiz tutmayı başa-

ramazsa sinekler, onun ölümüne sebep olur. Sineklerin yaraya bıraktıkları ifrâzât yaranın kurtlanmasına sebep olur. Bu ifrâzât kuşlarınki gibi iki renklidir. Beyaz bir satır üzerinde siyah, siyahta ise, beyaz görünür. Hayvanına göre muhtelif cinsleri vardır. Yalnız çürümeye yüz tutmuş maddelerin civârında mebzul miktarda bulunurlar. Güneşin hararetini severler ve çiftleşme yoluyla çoğalırlar. Sinekler fasulya içinde de ürerler ve dışarı çıktıkları vakit fasulyanın sâdece dış kabuğu kalmış olur. Tıbbî sâhada pek çok ictimâ şekilleri mevcuttur. Bunlar Kazvîni, Damîri ve İbn al-Baytâr tarafından teferruatıyla kaydedilmiştir.

Bibliyografya: Kazvîni, *'Acâib al-mahlûkât* (nşr. Wüstenfeld), I, 434 v.d.; Damîri, *Hayât al-hayavân*, Kahire tab'i) s. 270; İbn al-Baytâr, *Leclerc tarafından Notices et Extraits*, II, 144'deki iktibas.

(J. RUSKA.)

ZÜBEYDE. ZUBAYDA BİNT CA'FAR, B. ABİ CA'FAR AL-MANŞÜR, UMM CA'FAR, halife Hârûnürreşid'in hanımı ve onun halefi Muhammed al-Amîn [b. bk.] 'in annesidir. 145 (762/763) senesinde doğmuştur. Adı aslında Amat al-'Aziz "Allah'ın câriyesi" idi, fakat dedesi halife al-Manşür, ona, gençlik ve tazeliğinden dolayı Zubayda ("kaymak, "taze tereyağı,, ve aynı zamanda *Calendula officinalis*, [karagöz çiçeği] mânasına gelen *Zubda* 'nin ismi tasiri) lakabını vermişti. Hârûnürreşid ile 165 (781/782) 'te evlendi ve cemâziyelevvel 216 (haziran/temmuz 831) 'da Bagdad'da öldü. Zubayda, şâirlere ve âlimlere karşı cömertliği, ihtişama düşkünlüğü ve halkın menfaatine yarayan çalışmalarıyla, kocası kadar meşhur olmuştu. Bu meyânda Mekke'yi bir yıl perişan eden kuraklık sırasında on mil uzunluğunda bir kanal yaptırarak, şehre su getirtmesini söyleyebiliriz.

Bibliyografya: *Kitâb al-Ağânî*, bk. Guidi, *Tables alphabétiques*; İbn Hallikân, *Vafayât al-a'yân* (nşr. Wüstenfeld, nr. 241; de Slane tercümesi, I, 532 v.d.); Tabarî (nşr. de Goeje), bk. indeks; İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), V, 437, VI, tür. yer.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 164, 182.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

ZÜBEYR B. EL-AVVÂM. AL-ZUBAYR B. AL-'AVVÂM (586-656). Tam künyesi, AL-ZUBAYR B. AL-'AVVÂM B. HUVAYLID B. ASAD B. 'ABD AL-'UZZÂ B. KUŞAY B. KİLÂB.

İlk müslümanların dördüncü veya beşinci olup, o sırada 24 yaşlarında bulunması gerekir. Kaynaklar onun bu sırada 8-16 yaşları arasında bulunduğunu söylerlerse de, bu tahmin yanlış olmalıdır; zirâ onun babası al-'Avvâm'ın, al-Ficâr harplerinden birinde öldüğü bilinmektedir. Hiçâz Arapları arasında yapılan savaşların en büyük-

yüğü, Kureys ve Kureys'in müttefiki Kinâna [b. bk.] kabilesi ile Havâzin kabileleri arasında ve haram aylarından birinde Hira hükümdarı dördüncü Munzir veya oğlu üçüncü Nu'mân Abû Kâbüs (saltanatı: 585-614) 'un kervanının muhafızlığı yüzünden çıkan anlaşmazlıklardan dolayı yapılan bu savaş 584 yılında başlayıp, üç yıl sürmüştür. al-Zubayr 'in babası al-'Avvâm, üçüncü al-Ficâr 'da, Şakîf kabilesinden Murra b. Mu'attab al-Şakîf tarafından öldürülmüştür. Buna göre, al-Zubayr 'in en geç 586 yılında doğmuş olması ve Peygamber 'in Mekkelileri müslüman olmaya çağırma başladığı 610 yılında 24 yaşlarında bulunması gerekir.

al-Zuhayr 'in annesi, Şafiyâ bint, 'Abd al-Mu'talib olup, Peygamber 'in halası ve Hamza b. 'Abd al-Mu'talib 'in kardeşidir. Önce Abû Sufyân 'ın kardeşi Hâriş b. Harb b. Umayya 'nin nikâhında bulunan Şafiyâ, onun ölümü üzerine, Peygamber 'in ilk karısı Hâdîca 'nın kardeşi al-'Avvâm b. Huvaylid ile evlendi ve ondan, al-Zubayr, Şâib ve 'Abd al-Ka'ba adlarında üç erkek ve Umm Habîb adlı bir kız doğurdu. Şafiyâ, islâmiyetin tebliği sırasında müslüman olup, diğer müslüman Mekkelilerle birlikte Medine 'ye geldi, 627 'de yapılan Hendek savaşına katıldı ve 642 'de Medine 'de ölerken Bakî mezarlığına gömüldü.

al-Zubayr, Ebû Bekir 'in dâveti ile müslüman olup, 615 'te Mekke'li müslümanlarla birlikte Habeşistan 'a hicret etti. Mekke'deki birbirini kardeş edinmede Peygamber, onu 'Abd Allâh b. Mas'ûd ile kardeş yaptı. Müslümanların Mekke'den Medine 'ye hicret ettikleri günlerde Zubayr, ticâret için gittiği Şam'dan dönerken (eylül 622) Ebû Bekir ile birlikte Medine 'ye gelmekte olan Peygamber 'e rastlayıp, onlara beyaz kaftanlar hediye etti. Onlar Medine 'ye, giydikleri bu elbiselerle girdiler.

Peygamber, Medine 'ye gelişinin ilk yılında Medineli Anşâr 'la Mekke'li Muhacirler arasındaki kardeş edinmelerde al-Zubayr 'a bu şekilde kardeş olarak Hazrec kabilesinden Salama b. Salâm al-Anşârî isâbet etti.

Medine 'ye geldikten sonra yapılan hemen her savaşa katılan al-Zubayr cesareti ile tanınmıştır. Peygamber kendisine, Mekkelilerle yapılan bir savaşta iyi ok attığı için "*fadâka abî ve ummî*,, yâni "anam babam sana feda olsun,, diyerek memnuniyetini göstermiştir. Peygamber onun için "her peygamberin bir havârîsi vardır; benimki de al-Zubayr 'dir,, demiştir.

al-Zubayr bütün sıkıntılı zamanlarında dâima Peygamber 'in yanında bulunmuştur.

Peygamber 'in cennetlikde müjdelediği on kişiden biri de al-Zubayr 'dir. İranlılarla yapılan köprü harbinde sağ kol kumandanı olan al-Zubayr yenilmiştir.

Halife Ömer 'in, ölüm döşeginde iken kendi-

sinden sonra idâreyi ele alacak kişiyi seçmek üzere vazifelendirdiği altı kişiden biri de al-Zubayr idi.

al-Zubayr 'in, Mısır 'ın alınmasında büyük hizmetleri görüldü. Halife Ömer, 642 'de Mısır 'ı Babilon kalesini kuşatan 'Amr b. 'Âş 'a yardım için onu, 10.000 kişilik bir kuvvetle gönderdi. al-Zubayr, bu kalenin alınmasında yararlık gösterdi. Mısır 'ın o zamanki hükûmet merkezi olan Heliopolis de al-Zubayr tarafından alındı.

al-Zubayr, halife Osman 'a baş kaldıran Mısırlıların Medine 'de giriştikleri hareketlerde, Osman 'ın öldürülmesine kadar işe karışmayıp, tarafsız kalmış görünüyordu. Hattâ o, Osman 'ın evinin kuşatılması sırasında oğlu 'Abd Allâh 'ı, onu korumakla görevlendirmişti. O sırada Ali, al-Zubayr ve Talha b. 'Ubayd Allâh Medine 'de halifeden sonra en nüfuzlu üç kişi idi.

Osman 'ın öldürülmesinden sonra Medine 'de Ali 'nin halife seçilişinde al-Zubayr ve Talha 'nın ona istemiyerek biat ettikleri söylenir. Bu seçimden kısa bir süre sonra da Osman 'ın öldürülmesinden önce Mekke 'ye gitmiş olan Peygamber 'in eşi Ayşe 'nin yanına gittiler. al-Zubayr 'in, ilk üç halife zamanındaki durumu için [bk. mad. TALHA].

Ayşe, Osman 'ın halifeliğine de karşı olmakla beraber, Ali halife seçilince ona, 628 senesindeki "Banî Musta'lik Gazvesi,, 'ndeki iftira hadîsesinde hakkında takındığı tavır dolayısıyla kin duyuyordu. Bu defa Ali, Osman 'ın katillerini cezalandırmadı diye onun kanını davaya kalkıp, al-Zubayr, Talha ve çevresindekilerle birlikte Basra 'ya doğru yola çıktı; Hurayba denilen yerde 9 kanûn I. 656 perşembe günü "Cemel Vak'ası,, oldu.

Bu savaş sırasında bir ara Ali 'nin al-Zubayr 'a Peygamber 'le birlikte bulundukları bir gün, Peygamber 'in kendisine, "Ali gururlu değildir,, dediğini hatırlatması üzerine, al-Zubayr eğer bunu hatırlasaydım, sana karşı çıkmazdım,, diyerek Ayşe 'nin yanından ayrılıp, Medine yolunu tuttu. Yolda Banî Tamîm kabilesine âit bir su başına vardığında Ahnaf b. Kays, çarpışmadan ayrılıp oraya gelmiş bulunuyordu. al-Zubayr 'in geldiğini haber alınca "iki taraf askerini birbirine düşürüp kendisi döndü mü?,, diye sordu. Orada bulunan Banî Tamîm kabilesinden 'Amr b. Carmûz hemen kalkıp, al-Zubayr 'in takibine başladı. Vâdi 'l-Suba 'da kendisine yetişerek uyurken öldürüp başını kesip Ali 'ye götürdü. Ancak Ali, "Peygamber 'in, al-Zubayr 'in katiline cehennem gireceğini haber verin dediğini duydum" dedi. al-Zubayr 'in kabri, öldürüldüğü yerde bulunmaktadır.

al-Zubayr 'in zevcelerinden biri, ilk halife Ebû Bekir 'in kızı Esmâ olup, yürekliliğinden dolayı kendisine "Zât al-Nîşâkayn,, denir. Esmâ 'nın al-Zubayr 'den, 'Abd Allâh, 'Urva ve Mus'al (bk. madd.) adında üç oğlu olup, bunlar islâm tarihinde mühim rol oynamışlardır. Bunlardan Mekke 'de halifeli-

gini ilân eden 'Abd Allâh, dolayısıyla "al-Zubayr Abû 'Abd Allâh., lekabını almıştır.

'Abd Allâh b. al-Zubayr, halifelîği sırasında kardeşi 'Urva'yi Basra'ya vâli tayin etmişti. al-Zubayr'ın Esmâ'dan Umm al-Hasan adında bir de kızı oldu. al-Zubayr'ın diğer zevcelerinden de kız ve erkek başka çocukları da vardır.

al-Zubayr, esmer benizli, orta boylu, dolgunca vücutlu ve seyrek sakallı olup, çok zengindi. Onun bin kölesi vardı ve bunlar harac verirdi; öldüğünde 5.200.000 dirhem parası çıktı. Arkada bıraktığı dört karısına büyük bir servet bıraktı. Onun, ayrıca bir çok arâzisi ve Medine'de onbir, Basra'da iki, Mısır ve Kûfe'de birer evi vardı.

Bibliyografiya: İbn Hişâm, bk. *fihris*, Mısır baskısı, 1955; Vâkidî (trc. Wellhausen), bk. *fihris* (Berlin, 1982); İbn Sa'd, *Tabakat* (nşr. E. Sachau), III, 70-80; al-Ya'kûbî (nşr. Houtsma), bk. *fihris*; Tabarî (nşr. M. J. de Goeje), bk. *fihris*; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), bk. *fihris*; İbn Hacer al-Askalânî, *al-İşâba* (Mısır baskısı, 1939), mad. *al-Zubayr b. al-A'vâm*; İbn 'Abd al-Basr, *al-İstî'âb* (Mısır baskısı, 1939), mad. *Zubayr b. al-A'vâm*; Kaşkalânî, (trc. *Mavâhib-i Ledunniya*), *Ma'alim al-Ya'qîn* (trc. Şâir Abdülbaki), İstanbul, 1315; tür. yer., Mas'ûdî, *Murûc al-Zahab* (nşr. ve trc. C. Barbier de Meynard), bk. *fihris*; Julius Wellhausen, *İslâmın en eski tarihine giriş* (trc. Fikret İşıltan), İstanbul, 1960, bk. *fihris*; ayn. mll., *Arap devleti ve sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1963, bk. *fihris*; Münecim Başî, *Sahâ'if al-Ahbâr*, I, 141, 248, 260, 312, 331, 333, 366, v.d.; İbn al-Aşîr, *Uşd al-Gâba* (Tahran, 1377), II, 198; Mus'ab b. 'Abd Allâh al-Zubayrî, *Kitâb Nasab Kurayş* (Kahire, 1953), bk. *fihris*; Znbayr b. Bakkâr, *Nasab Kurayş ve Ahbârühâ* (Kahire, 1961), s. 355, 361; İbn Hâzım, *Camhara ansâb al-Arab* (Mısır, 1962), s. 115; Hadîsler için bk. A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*; Caetani, *Annali*, II/11, VI, VII, § 70, VIII, § 374 v.d., IX, § 30, 225.

(NEŞET ÇAÇATAY.)

ZÜBYÂN (ZÜBYÂN), Bağîz b. Rayş b. Gatafân b. Sa'd b. Kaşş b. Aylân'ın oğlu olup, 'Abs ve Anmâr'ın kardeşi, Fazâra, Sa'd ve Hâribat al-Bak'a'nın babası idi. Zubyân kabîlesinin otlaqları, Medine'nin şarkında bulunuyordu; orada uzun zamandan beri Gatafân'ın diğer ahfâdıyla birlikte Zubyân kabîlesi oturuyordu. Burası Hicâz ve Banî Tayy dağlarından olan Acâ ile Salmâ arasında olup, bunlardan Zubyân, Vâdî'l-Rahba vâsisıyla ayrılmıştır. Gatafân'ın iki esas kolu Aşca ve Bağîz idi; son kabîlelerin esas merkez noktası Şarabba ve Rabaza olup Medine'nin takriben 130 Arab mili şimal-i şarkisinde idi (İsmîn istikakı için bk. *L A*, mad. ZÜBYÂN).

Tarih: Zubyân kabîlesi meşhur at yarışı savaşması ile sahneye çıkar. Kaşş b. Zuhayr, 'Abs'in reisi olunca, Zubyân, bütün Gatafân'da en nüfuzlu şahsiyet olan Fazâra'lardan Huzayfa b. Badr'e halef oldu. Bu ikisi arasındaki kavga, Dahîs ile Gabrâ arasında kırk yıl süren kardeş harbine sebebiyet verdi. Savaş, Tamîm ile 'Amir b. Şa'ş'a [bk. mad. DABBA] arasında bir düşmanlığın patlak vermesi ile karışık hâle geldi.

'Abs'lar, son zikredilen kabîlenin misafirleri olduğundan, Zubyân kendi müttetikleri Asad ve Tamîm'le, Tamîm'e bağlı Zâbba ve Ribâb ile birlikte sevk edildiler. Bu müttetikler, Caussin de Perceval'ın 579 yılında gösterdiği Cabala gününde geri çekilmeye mecbur edildiler. 'Abs'lar, böylece misafir dostları Banî 'Amir'le savaşa tutuşdular ve tekrar Gatafân'ın bölgesine dönmek istediler. Hâriş b. 'Avf ve Hârim (yahud Harica) b. Sinân'ın aracılığı ile barış sağlandı; Şarabba, 'Abs'ların esas merkezleri oldu (krş. Zuhayr, *Mu'allaka*).

Zubyân ile 'Abs arasındaki harbin bitişinden sonra, yeniden birleşmiş olan Gatafân ve Haşâfa arasında bir anlaşmazlık patlak verdi. Gatafân'lardan Aşca, 'Abd Allâh b. Gatafân, 'Abs ve Zubyân, Haşâfa'lardan, Banû Cuşm, Banû Naşr'lar ve Banû 'Amirler (Havâzin'lerin kolları) ve Banû Sulaym (Havâzin'lerin bir kardeş kabîlesi) bu kavgaya katıldılar. Peygamber'in kudreti kendini hissettirmeye başlayınca, altı yıl süren mücâdele tedricen sona erdi [bk. mad. GATAFÂN].

H. 8 yılında Peygamber, Zubyân'ların islâmiyeti kabûl etmelerini istedi ise de, elçisi öldürüldü; ancak, Hâriş b. 'Avf (yk. bk.), tazminat ödedi ve az bir süre sonra kabîle islâmiyeti kabûl etti. Peygamber'in ölümünü tâkiben meydana gelen kitle hâlinde dinden geri dönmeleri sırasında, Fazâra ve Zubyân'ın diğer kollarının reisleri, 'Uyayna b. Hişn'in idâresi altında eski dâvadan yüz çevirdiler. Müteâkiben Medine'ye karşı yapılan Bedevilerin hücumuna, Aşca'dan başka, bütün Gatafânlar katıldı. Onlar, Zubyân'a âit olan Rabaza mıntikasındaki Abrağ'da toplandılar. Hücum başarısız kaldı; onlar, Ebûbekr tarafından geri tard edildiler ve nihâyet Usâma'nın Suriye'den dönüşü sırasında, Rabaza Medîne mıntikasına ilhak edildiği için, kaldıkları yerlerini kaybettiler; onlar geriye doğru Tûlayha'ya yöneldiler ise de, Gatafân'lar tarafından tâkip edildiler. Tûlayha da Buzâha [b. bk.]'ya çekildi. Başlayan savaşta Gatafân'lar ve bilhassa Fazâra'lar ön saflarda bulunuyorlardı. Fakat bunlar, Hâlid b. al-Valid tarafından tamamiyle mağlûp edildiler. Gatafân'lar tekrar islâmiyeti kabûl ettiler ve kabîlenin müslümanlarını öldürdükleri için, haklarından iskât edilen bir kaç şahıs dışında, hepsi affedildiler. 'Uyayna'yı da Ebûbekr affetti. Zubyân, Tabarî

(II, 485)'ye göre, 65'te Emevîler'den Marvân ile İbn al-Zubayr taraftarları arasında meydana gelen Marc Rahîş muhârebisine iştirak etti. Doğutly, al-Hicr'de oturan Zubyân (Zubbian) adında küçük bir kabîleyi zikreder.

Bibliyografiya: Tabarî, I, 1872 v.dd.; İbn 'Abd Rabbihi, *İkd al-Farid* (Kahire, 1305), III, 49 v.dd.; Caussin de Perceval, *Essai*, II, 409 v.dd.; Hamdânî, *Georg. der Arab. Halbinsel* (nşr. Müller), s. 131, 7 v.dd.; ayrıca bk. *IA*, mad. GATAFÂN, *Bibl.* (T. H. WEIR.)

ZÜHAL. ZÜHAL, Satürn gezegeni. Zuhâl adı (sessiz) Arapça *z-h-l* kökünden gelmekte olup, "uzaklaştırmak,, mânâsındadır. *Tâc al-Arûs*'a göre, gezegen bu adı "çok uzakta, 7. gökte,, bulunmasından almaktadır. Merkür gezegeni için (*IA*, mad. UTARID, bk. not) umûmiyetle kullanılan Utarid adının yanı sıra, *al-Katib* "yazıcı,, adının kullanılması gibi, İspanya'da ve Şimal-i garbi Afrika'da yazılmış eserlerde, bu gezegenin adı *al-Muhtâl* "savaşçı,, olarak geçmektedir.

Kugler'e göre, Satürn (Zuhâl)'ün adı, Sümerlerde *Lulim*, Akatlarda *Lu-bat Sag-us = Kaimânû* (Kevan) idi; bu son ad, âşîkar olarak, gezegenin İbranca adı, *Kiyun* (Amos V. 26) = > > > ve yeni Farsça'daki Kayvân'ın kaynağıdır. Maspero (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1884, s. 78)'ya göre, Mısırlılar Satürn'e "Yukarıdan halkeden,, mânâsında *Har-ka-her* adını vermişlerdi. Aynı müellif 15 yıl sonra yayınladığı *Histoire ancienne des peuples de l'Orient Classique* adlı eserinde ise, *Kahiri* (bk. I. M. Antoniadı, *l'Astronomie égyptienne*, 1934, s. 94) adını vermektedir. Achilles Tatius, *Isogoge* adlı eserinin 17. bölümünde Mısırlılarda Satürn'e

En yakın (Perige)		
al-Battânî	12924	arz yarıçapı
al-Fargânî	14405	» »
İbn Rusta	14187	» »
Bar Hiyyâ	12400	» »
Hin (al-Birûnî)	13733	1/3

(Yukarıdaki değerlerle arzın yarıçapının büyüklüğü hakkında muhtelif müelliflerin kabûl ettikleri değerler için bk. mad. AL-MUŞTARİ).

al-Battânî (Batlamyus ve daha sonraki müelliflere göre) Satürn'ün ortalama uzaklıktaki görünen çapı için 1/18 güneş çapı değerini vermektedir. Buradan hareketle de ortalama uzaklığın sayıca değerinin yardımı ile gerçek çapını $4 \frac{7}{11} / 4$ arz çapı olarak hesaplamaktadır (modern: 9.4 arz çapı). Bu çap değerinin 3. kuvveti alınca Satürn'ün hacmi arz hacminin 79 katı (modern: 830 kat) olmaktadır.

Satürn'ün hareketi *Almagest*'te olduğu gibi 4. daire ile (küreler=*eflâk*) gösterilmektedir (krş.

"Nemesis yıldızı,, δ τῆς Νεμεσέως,, adının verildiğini, yani aynı adlı Mısır ilâhına bağlanarak ta'ziz edildiğini söylemektedir. Satürn'ün Yunanca adı Φαίτων „parlayan,, ve (ancak daha sonraki zamanda) δ τοῦ Κρόνου ἀστήρ'dır. Achilles Tatius (*ayn. esr.*)'a göre, parlaklığının azlığına rağmen ilk ad Mısır'da da kullanılmıştır. Lâtince adı *Stella Saturni* veya *Saturnus*'dur. Talmud'daki adı *Şab-betâi*'dir.

Arap astronomisinde Satürn (Pythagoras ve Batlamyus'da olduğu gibi) 7. küre (falak)'ye iç tarafından yerleştirilmekte olup, bu küre, gezegenlerin en dış küresidir. İç taraftan sathı Jüpiter'in küresi ile sınırlanmakta, dış taraftan ise, sathı sâbit yıldızlar küresine değmektedir. al-Kazvî'nin 'Acâib, adlı eserine göre, siderel periyodu 29 yıl, 5 ay, 6 gün, yani 10.750 gündür. Bu sayı gerçek periyoddan 9 gün kadar kısadır (10.759 gün, 23 saat). al-Battânî (*Opus Astronomicum*, nşr. Nallino, 50. bölüm), gezegenin perige ve apogedeki görünen çapları oranının $1 \frac{2}{3}$ yani $\frac{5}{3}$ olarak yazmaktadır. O, buradan hareket ederek ve evvelce yaptığı hesaplarla 12.924 arz yarıçapı olarak bulduğu Jüpiter (bk. madd. AL-MUŞTARİ)'in apoge uzaklığından itibâren-Satürn'ün perige uzaklığı ile aynı kabûl ederek-Satürn'ün apogedeki uzaklığını 18.094 arz yarıçapı olarak hesaplamış ve bu iki değerden itibâren arz'a olan ortalama uzaklığı 15.509 arz yarıçapı olarak bulmuştur. Gezegenin bugün bilinen geosentrel uzaklığı yaklaşık olarak bundan 14 defa daha çok (224.000 arz yarıçapı)'dur. Başka Arap yazarların Satürn'ün en küçük, en büyük ve ortalama uzaklıkları için verdikleri değerler aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Modern Ortalama	En uzak (Apoge)
15509 arz yarıçapı	18094 arz yarıçapı
17257 1/2 »	20110 » »
17033 1/2 »	19880 » »
15200 »	18000 » »
15447 13/21 »	17161 19/21 »
224000	

al-Battânî, *ayn. esr.*, 31. bölüm). Günlük ortalama siderel hareketi için astronomik tablolar 2' değerini almaktadır. al-Battânî (bölüm 47) gözlenen en büyük şimalî geosentrel arz'ı 3° 2' ve en büyük cenûbî arzını da (Batlamyus'a göre) 3° 5' olarak vermektedir.

Astrolojide Zuhâl: Zuhâl, *Buyût al-Cadi* (Teke, günevi) ve *al-Dalv* (saka, gece evi) burçları ile, gece hâkimî Merkür olan *al-Cavza* (ikizler), *al-mizân* (terâzi) ve *al-dalv*'den meydana gelen 3. Muşallaşa (triquetrum)'nin gündüz hâkimidir. Ayrıca 1. Muşallaşa'nın hâkiminin de ortağı (*Şarik*)'dır. *Şarafi* (coşkunluk) al-Mizân'ın 21. derecesinde (Plinius, Firmicus ve Hintli

Varâha-Mihirada yanlışlıkla 20. derecede) *Hubû* (üzüntü)'ü *al-Hamal*'in 21. derecesindedir. al-Kazvîni ('*Acâib*...', s. 27)'ye göre, kötülük tesiri (*al-Nahs al-aşgar* adı verilen) Mars'tan çok daha fazla olduğu için astrologlar Satürn'e "en büyük felâket yıldızı", adını vermişler ve "yok olmayı, harab olmayı, elem ve merâkı, hep ona izâfe etmişlerdir. Arap astronomları, Satürn ile Mars'ı, yani bu iki felâket gezegenini *al-Nahsân* adı ile birleştirmekte ve bunları "iki uğurluluk gezegeni, Venüs ile Jüpiter'in, al-Sa'dân [b. bk.]'ın zıddı olarak almaktadır. Simya ilminde Satürn "bakır, demektir.

Bibliyografiya: I A, madd. UTARİD ve MINTAKA'da verilmiştir.

(WILLY HARTNER.)

ZÜHD. AL-ZUHD, ilgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek mânalarına gelen (bk. İbn Manzûr, *Lisân al-Arab*, mad. ZUHD; Cavhârî, *al-Sihâh*, mad. ZUHD; *Kâmûs trc.*, mad. ZUHD; ayrıca *Kur'ân*, XII, 20) bu kelime, tasavvufun temel istilâhlarından biri olarak dünyadan ve içindeki her şeyden el-etek çekme mânasında kullanılır. Aynı kökten gelen *zahâda* kelimesi sâdece dinî bir mâna ifâde ettiği halde, *zuhd* hem dinî, hem de dünyevî sâhalarda ilgi duymayı anlatmak için istimâl olunur. Büyük Arap dilcileri *z h d* kökünden türeyen bütün kelimelerde "azlık, ve "azla yetinme,, mânalarının esas olduğu hususunda mütefiktirler. Nitekim malı az olan insana *muzhid* (*al-muzhid*), az yemek yiyen erkeğe *zahid*, bir şeyin en küçüğüne *zahâd* denildiği gibi, zekâta da, malın çok az bir miktarına tekâbüldüğü için *zahada* (*al-zahada*) denir (bk. L A., göst. yer.). Bununla beraber, dünya mal ve nimetlerinden çok az bir şeye sâhip bulunmak veya hiçbir şeyin sâhibi olmamak, kâmil mânasıyla zâhid (cem'i *zuhhâd*, *zâhidün*) olabilmek için yeterli değildir. Tasavvufta gerçek mânasıyla, mâsivâyâ, yani Allah dışında kalan her şeyi sırt çevirmek (bu hususta, büyük zâhid Abû Sulaymân al-Dârânî'nin bir beyanı için bk. al-Tahânavî, *Kaşşâf istilâhât al-funûn*, mad. *zuhd*) şeklinde tecelli eden zühd, *kanâat* (*kan'a*), *tevekkül*, *vara*° (*al-vara*°) hattâ, *teslîm ve tefvîz* (*tafvîz*) istilâhlarının hedef aldığı mânaları da içine alır. Bu inceliğinden dolayı zühd'ün özünü teşkil eden ilgi duymama,, veya "uzaklaşma; iki merhale arz etmektedir: 1. Zâhirî (bedenî) uzaklaşma; 2. Bâtinî (kalbî) uzaklaşma merhalesi (bk. al-Tahânavî, *ayn. esr.*, mad. *zuhd*). Zâhirî uzaklaşmanın ilk basamağını, günahlardan uzak durma teşkil eder. Bunu, dünya metâna (*Mata° al-hayât al-dunyâ*) sırt çevirmek tâkip eder.

Kur'ân, dünyayı, oyun ve oyalanma (*al-La°b va l-lahv*, XXIX, 64) yeri olarak gösterir. Buradaki *lahv* kelimesi, insanın, gaye ve maksâdına varmasını geciktiren veya engelleyen şey demektir (bk. Râgib al-İshâhânî, *Mufradât al-Kur'ân*, mad.

Lahv). Süfîler, bu nitelikteki dünyadan sâdece yâsanacak kadarına sâhip olmayı esas aldıklarından, böyle az şeyle yetinen (*zahid*)'lerin yol ve tavırlarına zühd denmiştir (bk. Râgib, *ayn. esr.*, mad. *zuhd*). Bir hadîs dünya malından, sâdece yâsanacak kadarına sâhip olan mü'mini (*al-mu'min al-muzhid*) övmekte ve böyle bir mü'minden âhirette hesap sorulmayacağını vâdetmektedir (bk. L A., göst. yer.). Süfîler, zühdün, her şeyden önce kalbin dağılıp parçalanmasını (*Tafrikât al-kalb*) önlediğini söylerler. Çünkü onlara göre *tafrikât al-kalb* insanın her yerde bir parça malının bulunmasıdır,, (Bu hususta Bilâl b. Sa'd'ın bir ifâdesi için bk. Abû Nu'aym, *Hilya*, V, 229) ve bundan kurtaran tek disiplin ise, zühddür.

Şöhret, mevkî ve makamdan uzak durmak da zühd, hattâ onun ileri bir basamağı kabul edilmiştir. İlk zâhidlerin büyük bir kısmı ve meselâ Sufyân al-Savri° (ölm. 161=777), şöhret ve mevkî hevesinden (*Hubb al-câh*) kurtulmayı, mal ve servet hevesinden (*Hubb al-mâl*) kurtulmaktan daha üstün tutmaktadır (bk. *Hilya*, VI, 386). Kadınlara ilgi duymamak, her devirde bâzı zâhidlerde görülen, ve fakat kesinlikle zühdün icâplarından olmayan bir istisnâî davranış şeklidir.

Zühdün ikinci ve daha yüksek merhalesi olan *bâtinî* uzaklaşma, zâhiren terk edilen şeylere duyulabilecek arzu ve isteğin de terki olup, kalp ancak bu sâyede (*mâ-sivâ*) boşaltılmış ve yalnız Allah'a tahsis edilmiş olur. Zâhidin esas hedefi, işte bu tahliyedir. Kalbin selâmetini gerçekleştirecek bu tahliyeden sonra, insanlara hizmet maksadıyla mal ve imkânlarla sâhip olmak câiz görülmüştür. Çünkü bu mertebeye gelmiş zâhide, bir takım şeylere sâhip olmak zarar vermez. Mülke sâhip olmanın zararları, iç zühdü gerçekleştirememiş, daha başlangıçta bulunan kimseler için söz konusudur (al-Sulamî, *Tabakât*, s. 111; *Hilya*, III, 259; VI, 386; VIII, 272; Dihlavi, *Huccat Allâh al-bâliga*, II, 600; Muhammed b. Hasan al-Halvatî al-Sâfi°i, *al-Âdâb al-sanîya*, Süleymâniye [Düğümlü baba] Ktp., nr. 218, var. 79a°-b). Zâhidin Allah dışındaki her şeye (*mâ-sivâ*) karşı zühdü elde etmek için, şu merhalelerden geçmesi gerekmektedir: 1. İnsanların elindekilere karşı zühd, 2. Dünyaya karşı zühd, 3. Hal, söz ve fiillerde zühd, 4. Makamlar (al-makâmât), vâridât ve tasarruflarda zühd.

İslâm tasavvufu başlangıçta bir zühd hareketi olarak görüldü ve erken bir devirde bu hareket etrafında oldukça zengin bir edebiyat teşekkül etti. En ileri örnekleri, Peygamber tarafından verilen zühdi hayatı, Hulefâ-i Râsîdin başta olmak üzere bütün ashab benimsedi. Emevîlerin, fetihler sâyesinde yükselen refâh seviyesi karşısında, ashabın hayat tarzına ters düşen bir tutum içine girmeleri üzerine, *Tâbi°ân* neslinin ileri gelenleri, zühdü, bir hayat düstûru ve kendileri için ayırıcı

bir vasıf olarak gördüler. Hareket, Basra'dan Kûfe ve Horasan'a doğru yayıldı. Bu sırada bu hareketin örnek simâları Basra'da, Hasan al-Basri° (ölm. 110=728), Kûfe'de Abû Hâşim al-Sufî (ölm. 150=767), Horasan'da Dâvûd al-Tâ'î (ölm. 160=776), İbrâhîm b. Adham (ölm. 161=777), Fuzayl b. İyâz (ölm. 187=802) ve Şâkik al-Balhî (ölm. 194=809) olmuştur. Zühd'ü konu alan eserlerin de, daha I. (VII.) asırda yazılmaya başlandığı söylenebilir. Filhakîka, 110 (728)'da ölen Hasan al-Basri°'nin bu mevzuu işleyen mektupları ve aynı devrin simâlarından 'Abd Allâh al-Barbarî°'nin şiirleri yanında, 92 (711)'de vefat eden Zayn al-'Âbidîn 'Alî b. al-Husayn'in kaleme aldığı ve Küli° (ölm. 328=939)'nin *al-Kâfi fi-'ulûm al-dîn* adlı eseri içinde bize ulaşan *al-Şahîfe fi'l-zuhd*'ünü de görmekteyiz. 181 (797)'de ölen büyük zâhid ve muhaddis 'Abd Allâh b. al-Mubârak'in *Kitâb al-zuhd va l-raqâ'ik* (Cârullah Efendi Kütüp. nr. 834)'i de bu konunun bize ulaşan ilk ve hacimli eserlerindendir. Muhaddis ve tarihçi Asad b. Mûsa al-Umâvî (ölm. 212=827) ve büyük fıkıhîmâm Ahmed b. Hanbel (ölm. 241=855)'in *Kitâb al-zuhd* adlarını taşıyan eserlerinden, zühd'ün, daha ilk asırlarda geniş bir ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.

Bibliyografiya: Abû Tâlib al-Makki, *Küt al-kutub* (Mısır, 1961), I, 242-272; Sulamî, *Tabakât* (nşr. Nûr al-Dîn Şurayba), Kahire, 1969; Abû Nu'aym, *Hilya* (nşr. Muhammed Amin al-Hâncî), Mısır, ts. I-X; Gazzâlî, *Ihyâ° al-ma°ârif* (Kahire, 1968), s. 331 v.d.; Dihlavi, *Huccat Allâh al-Bâliga* (nşr. al-Sayyid Sâbîk), Kahire, ts., I-II; Mubârak Zakî, *al-Taşavvuf al-islâmî* (Beyrut, ts.), I, 69-86; al-Sahhâr 'Abd al-Hamid Cûda, *al-İstirâkîyyu al-zâhid Abû Zarr al-Gıfârî* (Mısır, ts.); Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve sünnete göre tasavvuf* (İstanbul, 1979), s. 279-298.

(YAŞAR NURİ ÖZTÜRK.)

ZÜHERE. [Bk. ZÜHRE.]

ZÜHEYR. ZUHAYR B. ABİ SULMÂ, RABİ°A B. RİYÂH AL-MUZANİ° (Mîlâdî VI.-VII. asır). Câhiliye devri Arap şâirlerinden olup, İmrû° al-Kays ve al-Nâbîga ile birlikte eski şiirin üç büyük san'atkârından biri kabul edilmiştir. Babası tarafından Muzayna kabilesine mensuptur. Annesi Çatafân'ın kollarından Banû Murra b. 'Avf b. Sa'd b. Zubyân'dandı. Zuhayr'in babası Rabî°a, bu kabîle şâirlerinden Başâma b. al-Çadir'in kız kardeşi ile evlenmişti ve onlarla birlikte yaşıyordu. Tayyî° kabilesine yaptıkları bir baskında, dayılarından As'ad b. al-Çadir'in ganimetten düşen payını vermemesi üzerine kabilesi Muzayna'ya yardım istemeye gitti ise de, beklediği alâkayı göremeyince, tekrar anne tarafından arala-

rında akrabalık bağları bulunan 'Abd Allâh b. Çatafân kabilesi arasında yerleşti. Gerek Muzayna, gerek Banû Murra ile Banû 'Abd Allâh b. Çatafân, Necd'de, Yaşrib (Medîne)'in şarkına düşen al-Hâcîr'de yaşayan komşu kabîlelerdi. Zuhayr, Banû 'Abd Allâh arasında doğdu ve yaşadı (Şa°lab, *Şarh Şi'r Zuhayr*, nşr. F. Kabâva, s. 13 v.dd., 52; *al-Ağânî°*, X, 291 v.dd.). Onun bâzan Çatafân kabilesinden sayılması (İbn Kutayba, *al-Şi'r va ş-şu°arâ*, s. 86) bu yüzdendir (Oğlu Ka°b bir şiirinde neseblerinin Muzayna'ya bağlı olduğunu söylemiştir (*Şarh Divân Ka°b*, Kahire, 1369=1950, s. 67; al-Cumâhî, *Tabakât al-şu°arâ*, s. 89 v.d.).

Şiirlerine bağlı olarak gelen rivâyetlerden anlaşıldığına göre, üç kardeşi vardı: Avs, al-Hansâ° ve Sulmâ. Babasını erken kaybetmiş, annesi, şâir Avs b. Hacar al-Tamîmî ile evlenmiş, Zuhayr ve kardeşlerini dayıları şâir Başâma b. al-Çadir himâyesine almıştı. Zuhayr, önce Umm Avfâ ile evlenmiş ise de, çocukları yaşamadığı için ondan ayrılmıştı (bk. Şa°lab, nr. 43; al-A°lam al-Şantamarî, *Şarh Divân Zuhayr*, nşr. F. Kabâva, nr. 16; *al-Ağânî°*, X, 313). 'Abd Allâh b. Çatafân kabilesinden Kabşa bint 'Ammâr ile yaptığı ikinci evliliğinden, her ikisi de şâir olan Ka°b [b. bk.] ve Bucayr ile nazar değmesi yüzünden henüz delikanlılığında attan düşerek öldüğü rivâyet edilen ve hakkında Zuhayr'in bir mersiyesi bulunan Salîm (Şa°lab, nr. 42; *al-Ağânî°*, X, 313 v.d. ve 315: burada 9. satırdaki "Ka°b", "Zuhayr" şeklinde tashih edilmelidir) dünyaya gelmişlerdir (Umm Ka°b künyesiyle de anılan Kabşa için bk. Şa°lab, nr. 28, s. 239, nr. 34, 39; al-A°lam, nr. 18).

Zuhayr, Çatafân'ın iki mühim kolu olan Avs ve Zubyân kabîleleri arasında uzun zaman devam eden, aralarında yaşadığı akraba kabîlelerin de zaman zaman katıldıkları Dâhis ve al-Çabrâ° savaşılarına şahit olmuş, Banû Murra'nın reislerinden olup bu kardeş kavgasına son vermek için, her iki taraftan ölenlerin diyetini ödemeyi üzerine alan Harim b. Sinân ve Hâris b. 'Avf hakkında medhiyeler söylemiştir (her ikisi için: Şa°lab nr. 1, 5; al-A°lam, nr. 1,2; yalnız Harim için: Şa°lab, nr. 2, 4, 6, 8, 12, 14; al-A°lam, nr. 4, 9, 10, 12, 19). San'atını aralarında yaşadığı kabîlenin müdâfaasına hasreden şâir, Banû Tamîm (Şa°lab, nr. 10; al-A°lam nr. 13)'e ve Banû Sulaym (Şa°lab, nr. 13; al-A°lam, nr. 14)'e hitâben söylediği iki şiirinde Çatafân'a yapacakları haber alınan baskınlardan vazgeçmelerini ihtar etmişti. Şiirlerinden, kabîleler arası hâdiseler hakkında olduğu gibi şahsî hayatında geçen bâzı hâdiselere dâir de parça parça bilgiler edinebilmekteyiz. Bunlardan biri şudur: Asad kabilesinden al-Hâris b. Var-kâ° al-Şaydâvî°'nin, beraberinde bir toplulukla 'Abd Allâh b. Çatafân'a yaptığı bir baskında aldığı ganimetler arasında şâirin bir devesiyle Yasâr adlı kölesi de vardı. al-Hâris'e, bozduğu ahidleri hatırla-

latarak ve hicvetmekle tehdit ederek, söylediği şiirler sayesinde bunları geri almıştı (Şa'lab, nr. 9, 16, 25-27; al-A'lam, nr. 5-8).

Şiirin en kuvvetli ve tesirli silâh sayıldığı Câhiliye devrinde Zuhayr, etrafından çok itibâr görmüş, zengin dayısı Başama'den tevâris ettiği ve Harim b. Sinân başta olmak üzere bâzı mühim şahsiyetlerin istemediği hâlde- ihsân ettikleri mallar sayesinde rahatlık içinde yaşamıştır. Uzun ömürlülerden olan şâir (bk. Abû Hâtim al-Sicistânî, *K. al-mu'amma-rîn*, Kahire, 1323, s. 66 v.d.), *Mu'allâka*'sını söylediği zaman 80 yaşında veya 80'ini geçmiş bulunuyordu (msl. bk. Şa'lab, nr. 1, beyt 48; al-A'lam, nr. 1, beyt 47). O, VII. asrın başlarında hayatta idi. Peygamber'i gördüğüne dair bir rivâyet vardır (*al-Ağânî*³, X, 291). Bu görüşme bi'setten (: peygamberlik vazifesi verilmeden) önce cereyan etmiş olmalıdır. Çünkü islâmın zuhûrunu göremeyen şâir (İbn Kutayba, *al-Şi'r va's-şu'arâ*², s. 90; Abû Zayd al-Kuraşî, *Camharat al-aş'ar*, s. 70), milâdî 610'dan biraz önce ölmüştür. Ölümü üzerine kızkardeşi Hansasa'nın söylediği mersiye'nin bir parçası günümüze kadar gelmiştir (Şa'lab, nr. 50; *al-Ağânî*³, X, 314). Zuhayr, ağırbaşlı, sâkin, temkinli, iffetli ve vekarlı idi. Hayatı boyunca gerek şahsının gerek intisap ettiği kabîlenin şerefini ve haklarını hassasiyetle korumaya çalışmış, etrafına dâima iyi huylar ve sulh telkîn etmiştir.

Zuhayr, şiir san'atını nesiller boyunca yaşatmış feyizli bir âileye mensuptur. Nitekim babası Abû Sulmâ Rabî'a (bk. Şa'lab, s. 14 ve nr. 4, 52), kız kardeşleri Sulmâ ve Hansasa' (*al-Ağânî*³, X, 314), kardeşi Avs (Şa'lab, nr. 17, 55), oğullarından, erken bir tarihte müslüman olan Bucayr şâirdiler. Soyundan gelen şâirlerin en büyüğü, şüphesiz diğer oğlu ve meşhur *Burda* kasidesi sâhibi Ka'b [b. bk.]'tır. Bu şâirler zinciri Ka'b'ın oğlu 'Ukbat al-Muzarrab (İbn Kutayba, s. 92, *al-Ağânî*³, II, 268; X, 314; *Hizânât al-adab*, I, 375 v.d.) ve onun oğlu al-Avvâm (al-Marzubânî, *Mu'cam al-şu'arâ*², nr. 'Abd al-Sattâr Ahmed, s. 163) yine Ka'b'ın torunlarından 'Amr b. Sa'îd (*ayn. esr.*, s. 46) ile devam eder (başkaları için bk. *Şarh Dîvân Ka'b*, Kahire, 1950, neşrin önsözü, s. 1). Bu vaziyet, âile-sindeki san'at kudreti ve an'anesi yanında, eski Arap cemiyetinde şiir istidâdına sâhip olanların yetişme tarzlarını da açıklar. Bu devrede şâirlik için gerekli kültür, doğrudan doğruya bir san'atkarın yanında yetişerek ve onun şiirlerini ezberleyip rivâyet ederek, edinilirdi. Çoğu zaman şâirlere, yakın-larının "râvî" oluşu, bâzı âilelerin şâirliğin ameli mektebi ve ocağı olmalarını neticelendirmiştir. Sayıları çok olan bu ocakların (msl. bk. İbn Raşîk, *al-Umda*, Kahire, 1353, II, 289 v.d.) başında dâima Abû Sulmâ Rabî'a'nın âilesi anılır. Zuhayr, müstesnâ kabiliyetinin gelişmesini, sâdece babasının şâirliğine değil, daha çok, zamanında Çatâfân'ın

en büyük şâiri sayılan dayısı Başama (Şa'lab, s. 239; *al-Ağânî*³, X, 312) ve üvey babası Avs b. Hacar'in râvisi olmasına (İbn Kutayba, s. 86) borç-ludur. Avs b. Hacar ise, Tufayl al-Ğanavî'nin râvisi idi. Zuhayr'ın şiirleri oğlu Ka'b ile büyük öl-çüde te'sirini taşıyan al-Huṭay'a tarafından rivâyet edilmiştir (İbn Kutayba, s. 93; *al-Ağânî*³, II, 165). Ka'b'ın râvileri arasında çocuklarından başka, Emevîler devri şâirlerinden Camîl ve Kuşayyir gibi şahsiyetler de vardı.

Böylece Zuhayr'ın şiirleri birkaç koldan intikal imkânı bulmuştu. Hattâ torunları 'Ukba ve Sa'îd'in çocuklarının Bâdiye'yi terkedip Basra'ya yerleş-meleri, eski edebî malzemeyi derleyen dil ve edebi-yat âlimlerinin bu âile mensuplarının şiirlerini ve onlara dair ahhârâ (: tarihî-menakbevî rivâyetleri) tesbit etmelerini kolaylaştırmıştı. Nitekim *Dîvân*'ı'nın yalnız iki şerhindeki dağıtık kayıtlardan II. (VIII.) asrın son yarısında ve III. (IX.) asrın baş-larında Basralı ve Kûfeli âlimlerden en az 10 kişinin bu hususta çalışmalarının bulunduğu anlaşılmak-tadır. Bunlar arasında Hammâd al-Râviya (ölm. 156=773), al-Mufazzal (ölm. 170=786), Abû 'Ubayda (ölm. 210=825), Abû 'Amr al-Şaybânî (ölm. 213=828), Hâlid b. Kulşûm ve al-Aşma'î (ölm. 216=831) gibi şahsiyetler vardır. İbn al-Nadîm'in kaydettiği (*al-Fihrist*, s. 75) İbn al-Anbârî (ölm. 328=940) rivâyeti gibi eserler, umû-miyetle bu ilk çalışmalara dayanıyordu. Zuhayr'ın *Dîvân*'ının oldukça çok sayıda mevcut nüshaları da bunu göstermektedir (eserin muhtelif rivâyet-leri ve şerhlerinin nüshaları ile baskıları için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 48; Arab. trc. I, 96; *GAS*, II, 120).

Ahlwardt, neşrinde (*Dîvans of the six ancient Arabic poets*, London, 1870, s. 75 102), al-A'lam al-Şantamarî (476=1083)'nin altı dîvânın şerhini ihtivâ eden mecmuasındaki metni almış, buna başka kaynaklardan derlediği birkaç parçayı eklemiştir. C. Landberg'in çalışmasında (*Primeurs Arabes*, II, Leyde, 1889) ise, aynı eser şerhi ile birlikte neş-redilmiştir. Daha sonra -Kahire, 1323 baskısından başlayarak- şerhli veya şerhsiz aynı metnin basıl-ması birkaç defa tekrarlanmıştır. Bu arada K. Dy-roff'un, Zuhayr'ın şiirlerinin rivâyet tarihi hakkın-daki araştırması (bk. *bibl.*), Kûfeli filolog Abû'l-'Abbâs Şa'lab (ölm. 291=904) şerhinin nüshala-rının tanınması, yeni bir neşrin hazırlanması teklif-lerini getirmiştir (msl. bk. Brockelmann, göst. yer-ler; F. Krenkow [*EI*, mad. ZUHAYR] ve bilhassa Au. Fischer'in Dâr al-Kutub al-Mişriya Müdürü'ne mektubu : Şa'lab şerhinin ilk neşri, önsöz, s. 30-34). Bu düşünceler, 4 nüshasına dayanarak Şa'lab şer-hini esas alan ve onu C. Landberg neşrine başvur-mak sûretiyle al-A'lam şerhi ve hattâ başka kaynak-larla tamamlamak isteyen bir çalışma ile netice-lendi: *Şarh Dîvân Zuhayr b. Abî Sulmâ, san'atu'l-*

İmâm Abî'l-'Abbâs Şa'lab (Kahire, 1363=1944, Dâr al-Kutub al-Mişriya). Bir araya getirdiği bol malzemeye, faydalı açıklamalara rağmen bu neşirde, eski metinlerin derlenme, tedvin, rivâyet v.s. saf-halarından taşındıkları husûsiyetlerin gözönüne alın-mamasından doğan kusurlar vardır. Bu arada şerhin her nedense en mühim yazması sayılan, Zuhayr'ın ve Ka'b'ın dîvânlarını ihtivâ eden bir mecmua hâ-lindeki A. Socin nüshasının sonunda, müstensihe âit "Ka'b'ın şiirlerinin al-Sukkarî rivâyeti bitti" diye bir kaydın bulunması (neşrin önsözü, s. 5, 39), A. Fischer'in bu husustaki mütâlaaları (*ayn. esr.*, s. 33 v.d.), tarihî bir hatânın yayılmasına yol açmış, Abû Sa'îd al-Sukkarî (ölm. 275=888) bâ-zan râvî, hattâ bâzan şâirli olarak anılmıştır [msl. bk. *EI*, mad. ZUHAYR]. Halbuki Zuhayr'ın şiirlerinin mevcut rivâyet kayıtlarında, al-Sukkarî'nin adı geç-mez. Ancak, Şa'lab'ın şerhinin bilinen nüshaları önce İbn Kaysân (ölm. 320=932) ve Abû Bakr İbn al-Mucâhid tarafından rivâyet edilmiş, bu sonun-cunun rivâyeti, biri al-Rummânî (ölm. 384=994), diğeri Abû Sa'îd al-Sirâfî (ölm. 368=979) olmak üzere iki yoldan gelmiştir. Yukarıda anılan kaydın, al-Sukkarî ile al-Sirâfî'nin ortak künyelerinden ve al-Sukkarî'nin bu tarz eserlerde ilk hatırlanan şah-siyetlerden biri oluşundan doğduğu düşünülebilir. Daha sonra Fahr al-Dîn Kâbâva her iki şerhi ayrı ayrı neşretti (1. *Şi'r Zuhayr b. Abî Sulmâ, san'at al-A'lam al-Şantamarî*, Halep, 1970, 1973, üçüncü tab'i Beyrut, 1980; 2. *Şarh şî'r Zuhayr b. Abî Sulmâ, san'at Abî'l-'Abbâs Şa'lab*, Beyrut, 1982; bu madde-deki atıflar bu neşirlere yapılmıştır) ve al-A'lam şer-hinde, iki yazma nüsha ile Kahire baskısından fay-dalandı; Şa'lab şerhinde ise, Dâr al-Kutub neş-rinde, metin ve şerhlerden, başka rivâyetlerden alınarak araya sıkıştırılmış unsurları ayıkladı. Aynı yazmalara dayanarak Şa'lab'ın eserini ortaya koy-mak istedi. Ayrıca her iki şerhin sonunda, birer zeyl hâlinde başka kaynaklardan tesbit edilebilen parç-a-ları verdi. Bu çalışma da, her halde ehemmiyeti üzerinde daha önce durulmuş olan (Nâsir al-Dîn al-Asad, *Maşâdir al-şî'r al-câhili*, s. 533) Nûruosmâniye (nr. 3968) nüshasından da faydalanılması gerekirdi. Bununla beraber anılan şerhlerin neşirlerinde, daha öncekilerde adı geçmeyen bir şerhe, Kûfeli dil âlim-lerinden ve Şa'lab'ın muâsırı Sa'ûdâ Muḥammed b. Hubayrat al-Asadî'nin eserine de baş vurulmuştur. ('Abd al-Kâdir b. 'Omar al-Bağdâdî'nin elinde bu-lunan iki şerhten biri al-A'lam'ın, diğeri al-Sa'ûdâ'nın eseri idi. bk. *Hizânât*, I, 440).

Bütün bu çalışmalar büyük şâirin eserinin anla-dığımız mânada yapılacak bir tenkidli metin te'si-sine hazırlık mâhiyetindedir. Zuhayr'den intikal eden şiirler, hicrî II. asırdan önceki edebî mahsûllere dair metinlerin taşıdığı türlü güçlükleri, münakaşalı mes'eleleri ve bunların halline sarfedilecek çalışmalar için gerekli unsurları bir arada bulundurmaktadır.

Şiirlerinin tam olarak intikal etmediği muhak-kaktır. Başta, Abû 'Amr al-Şaybânî, al Asma'î, Hammâd ve Abû 'Ubayda olmak üzere çok sayıda rivâyete dayanan Şa'lab şerhinde, 814 beyit tutan 51 kasîde veya kat'a vardır. Bunlardan 10'u ya baş-kalarınındır veya şüphelidir. Güvenilebilecek 41 parça ise, 713 beyit tutar. Bunların uzunlukları 66 (nr. 3) beyit ile 1 beyit (nr. 30) arasında değiş-mektedir. 40 veya daha yukarı beyitlik parçaların sayısı 10 ve 10-40 beyitlik parçaların sayısı 18'dir. al-A'lam şerhine gelince, daha çok al-Aşma'î ri-vâyetine dayanmaktadır. Bununla beraber al-Aş-ma'î rivâyetinde bulunduğu anlaşılan ve bu şerhte mevcut olmayan şiirler de vardır. Son neşrine göre bu şerh de 3'ü şüpheli 20 adet şiir ihtivâ eder. Gü-venilir şiirlerin beyit tutarı 448'dir. Adına rivâyet edilen şiirler arasında başkalarına da isnâd edilenler vardır. Bu hususta en çok oğlu ve râvisi Ka'b'ın adının geçmesi tabiidir. Nitekim meselâ Şa'lab şer-hindeki 19, 35, 46 numaralı parçalar her iki şâire de isnâd edilir. Bu arada uzunca bir kasîdenin (nr. 23) Şirma b. Anas al-Anşârî'nin, küçük parçalardan birinin (nr. 17) kardeşi Avs'ın, birinin (nr. 38) Kurâd b. Hanaş'ın ve diğerinin (nr. 40) 'Abd Al-lâh b. Çatâfân kabîlesinden bir şâire âit olduğu söy-lenmektedir. Meşhur bir medhiyesine (nr. 4) ilk üç beytinin Hammâd al-Râviya tarafından ilâve edil-diği de bilinmektedir (*al-Ağânî*³, VI, 90 v.d.). al-Aşma'î bir başka parçayı (nr. 11) dil ve üslûp bakımından yeni bulmuştur.

Dîvân'ında ilk kasîde olarak yer alan meşhur *Mu'allâka*'sı, diğer *mu'allâka*'ları ihtivâ eden mec-mualarda ve bunların şerhlerinde (msl. bk. *GAS*, II, 46-53) yer almakta olup, müteaddit defalar basılmıştır. Klasik kasîdenin mükemmel bir örneği olan 60 beyit civarındaki bu eser Banû Murra'nın reislerinden yukarıda adı geçen Harim ve Hâriş'in medhi hakkındadır (trc. Şerefeddin Yaltkaya, *Yedi aşk*, İstanbul, 1943, s. 53-63; 38 beytinin şerh ve tercümesiyle ihtisârı: M. Fehmi, *Tarih-i edebiyât-ı arabîye*, s. 707-724). San'atının en büyük husûsi-yetlerinden biri, şiirlerinin şekil ve üslûp bakımından işlenmiş olmasıdır. Onun, nazmına en mükemmel şekli vermek husûsundaki titizliği meşhurdur. Bâzı kasîdelerinin son şeklini alabilmesi bütün bir yıl sür-müş ve bunlara *havliyyât* (yıllık, üzerinde bir yıl çalışılmış şiirler) denmiştir (al-Câhiz, *al-Bayân va'l-tabî'in*, nr. 'Abd al-Salâm Hârûn, II, 12 v.d., İbn Kutayba, s. 23, 93; İbn Cinnî, *al-Hasâ'is*, Kahire, 1952, s. 324). Bir manzûmeyi tekrar tekrar gözden geçirerek kusurlarını gideren, lüzumsuz unsurlarını ayıklayan sayılı şâirler arasında, Avs. b. Hacar vâ-sıtasıyla şiirlerini rivâyet ettiği, Tufayl al-Ğanavî'nin ve kendi râvilerinden al-Huṭay'a'nın da bulunuşu (İbn Kutayba, s. 23; İbn Raşîk, *al-Umda*, I, 112) bir tesâdüf eseri değildir. Küçük yaşta şiire başlayan oğlu Ka'b'a önce bunu yasaklaması ve bâzı acı im-

tihanlardan sonra şiir söylemesine izin vermesi (Şa'lab, s. 183-187) de bu san'at anlayışına bağlıdır.

Eski şiirin bütün ana mevzularını başarıyla işleyen Zuhayr'ın öteden beri en çok beğenilen kasidelerinden bir kısmı medhiyeleridir. Yukarıda işaret edildiği gibi bu tarz şiirlerinin çoğu Harim b. Sinân ve onun babası Sinân b. Abî Hâriş (Şa'lab, nr. 21, 24, 29), Hâriş b. 'Avf, Gatafân'ın kollarından Banû Fazārâ'nın reisi Hîşn b. Huzayfa hakkında (Şa'lab, nr. 7; al-A'lam, nr. 3) da medhiyeleri vardır. Medhiyelerinde samîmî olan Zuhayr'ın bu tarz şiirleri, bir kimseyi "ârızî" değil "zâtî" değerleriyle övmek, sahip olmadığı meziyetlerden bahsetmemek ve mübalağaya kaçmamak hususunda âdeta örnek kabul edilmiştir. İstemediği halde bilhassa Harim b. Sinân'ın bol ihsanlarıyla refah içerisinde yaşayan şâir, ilk hakîkî şiir münekkidi sayılabileceğimiz Halife Ömer'in haklı olarak işaret ettiği gibi, Banû Murra'nın bu cömert reisinin asil simasını san'atı ile ebedileştirmiştir (İbn Kutayba, s. 93 v.d.; al-Ağânî³, XI, 4 v.d.; al-İkd al-farid, III, 120, 121; V. 292; al-Hizāna, I, 376; ayrıca Halife Ömer ve İbn 'Abbās'ın takdirleri için msl. bk. Şa'lab, s. 201-204; Camhara s. 69 v.d.; Abū Hilāl al-Askarî, Kitāb al-şina'atayn, Kahire, 1952, s. 342; al-Umda, I, 80). Şâir temkinli ve vakarlı şahsiyetinin neticesi olarak hicivlerindeki (msl. Şa'lab, nr. 32, 45) ifâdelerinde de bayağılığa düşmemiştir. Bedevi hayatını saran çölü, yabancı hayvanlarına kadar büyük bir başarıyla çizdiği tabiat tasvirlerinde Avs b. Hacer'i ve Tufayl al-Ganavî'yi hatırlatan şâirin, kusursuz ve berrak bir dil, lüzumsuz unsurlardan ayıklanmış sağlam ve veciz bir üslûbla, uzun ömrünün kazandırdığı tecrübelerle dayanarak, taşkınlıklardan, haksızlıktan ve zulümden sakınmayı, iyi ahlâkı, ağırbaşlılığı, ölçülü, insafli ve âdil olmayı telkin eden hikemî şiirlerinin bir çok beyti darb-i mesel hâline gelmiştir. Bu ahlâkî düsturlarıyla Zuhayr, islamiyetin doğuşundan sonra da âdeta müslüman bir şâir gibi benimsenmiştir.

Bibliyografiya: İbn Sallām al-Cumahî, *Tabakāt fuḥūl al-şu'arā'* (nşr. M. Muḥammed Şakir), Kahire, 1952, s. 52 v.dd.; İbn Kutayba, *al-Şi'r va'l-Şu'arā'* (nşr. Ahmed M. Şakir), Kahire, 1364-1369, s. 86-104; Abu'l-Farac al-İşfahânî, *K. al-Ağânî* (Bulak, 1285), IX, 146-158; *al-Ağânî*² (Kahire, 1357=1938), X, 286-315 ve başka yerler; al-Marzubânî, *al-Muwaşşah* (nşr. 'Ali Muḥ. al-Bacāvî), Kahire, 1965, s. 56-62; Abū Zayd al-Kuraşî, *Camhara aş'ar al-'Arab* (nşr. 'Ali Muḥ. al-Bacāvî, Kahire, 1387, I, 178-216; 'Abd al-Kâdir b. 'Omar al-Bağdâdî, *Hizānat al-adab* (Bulak, 1299), I, 373-377; L. Cheikh, *al-Şu'arā' al-naşrāniya* (Beyrut, 1890), s. 510-595; Ahlwardt, *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte* (Greifswald, 1872); K. Dy-

roff, *Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairiāns mit einem Anhang unedierter Gedichte Zuhairis* (München, 1892); M. Fehmi, *Tarih-i edebiyat-ı arabîye, Cahiliye devri* (İstanbul, 1332), 691-724; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV. siècle de J.-C.* (Paris, 1966), s. 269 v.d. ve bk. *index*; C.-A. Nalino, *Tarih al-ādab al-'arabiya* (Kahire, 1954), s. 62; Frans. trc. Ch. Pellat (Paris, 1950), s. 45 v.d.; Şavkî Zayf, *Tarih al-adab al-'arabi 'Asr al-cāhilī* (Kahire, 1960), I, 300-332; Nāsir al-Dīn al-Asad *Maşādir al-şī'r al-cāhilī* (Kahire, 1962), s. 206 v.dd. ve bk. *index*; 'Omar Farrūb, *Tarih al-adab al-'arabi* (Beyrut, 1965), s. 194-201; C. Brockelmann, *GAL*, I, 23, *Suppl.*, I, 47 v.d.=(Arb. trc. 'Abd al-Ḥalīm al-Naccār), Kahire, 1968, I, 95 v.d.; Fuat Sezgin, *GAS*, II, 118 v.dd.; *EI*, mad. ZUHAYR ve bu eserlerde gösterilen yerler.

(NİHAD M. ÇETİN.)

ZÜHRİ. AL-ZUHARA, Venüs gezegeni. Gezegenin adı, Arapça "parlamak, aydınlatmak", mânasına gelen *z-h-r* kökünden gelmektedir ve bu ad ona fevkalâde parlaklığından dolayı verilmiştir. Sümer dilindeki adı, Kugler (*Sternkunde und Sterndienst in Babel*)'e göre *Zib*, Akatlarda *Dilbat* (Hesychius, V, 558 de *Δελφαι* ile aynı) idi. Mısırlılar (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*) *Bonu* "kuş", akşam yıldızı *Uāti* ve sabah yıldızı *Tiu-nutiri* adlarını vermişlerdi (Maspero, *ayn. esr.*'de, 1884 yılında *Bonu*'yu akşam yıldızı ve *Duāu*'yu da sabah yıldızı olarak vermektedir. E. M. Antoniadi, *L'Astronomie égyptienne*, Paris, 1934 ile karşılaştırınız). Achilles Tatiüs (*Isagoge*, 17. bölüm ve Plutarch, *Ἐρωτικὸς*, 19. bölüm)'a göre, Venüs, Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından aşk ilâhesi olarak takdis edilmiştir (ὁ τῆς Ἀφροδίτης, Aristo bu ismi ve ὁ τῆς Ἥρας ismini kullanmaktadır); gezegenin Yunanca adı, *Ἑωσφόρος* veya *Φωσφόρος* (Venüs için, sabah yıldızı olarak) ve bunun yanı sıra (Plato, *Epinomis*'te *Ερπερός*, akşam yıldızı adı da bulunmaktadır) Achilles Tatiüs, Ibykos'un *Ἑωσφόρος* ve *Ἑσπερος* isimlerini tek isimde birleştirdiğini söylemektedir. Gezegenin Latince adı *Stella Veneris* veya sâdece *Venüs* tür; Plinius (*Hist. Nat.*, II, 8, 6), ayrıca eş mânada *Lucifer*, *Vesper*, *Hesperus* (Paulys-Wissowa, *Realencyklopädie*'de bu maddeye bkz.) ve *Stella lunomis*, *matris Deum*, *Isidis* adlarını da vermektedir. Farsça'da Venüs'ün adı *Nāhid* ve İbrânice'de *Malakat ha-Şamayim* "Göğün kraliçesi", *Helel ben Şahar* "sabab yıldızı", (*İşaya*, XIV, 12) bāzan Venüs için, bāzan Ay için (-Arapça'da *Hilāl* "yeni ay", *İncil*'de bu ad yalnızca sabah gök yüzünde görülen ay hilâline hasredilmiştir), bāzan da Güneş için kullanılmaktadır; Meni (*İşaya*, LXV, 11)'nin Venüs'ü gösterdiğini kabul etmek zordur (B. Suter, *Enc. Jud.*, III. mad. *Astronomi*), Talmud'ta Ve-

nüs'e *Kochebet* "yıldız veya Noga", parlaklık, veya *Kochab Noga* adı verilmektedir.

Astronomide Venüs, sabah ve akşam yıldızının aynı gök cismi olduğu eskilerce -Bâbil-liler, Mısırlılar ve Yunanlılar- bilinmekte idi. Çok eskilerde bu gezegenin iki görünüşü için aynı adın verildiğini görmekteyiz. Pythagoras, Batlamyus ve Arap astronomları Venüs (hendesi sistemde)'ü merkezden itibaren 3. sıraya oturtmaktadırlar. Küresi (*falak*), iç taraftan Merkür'ün küresi, dış taraftan da Güneş'in küresi ile sınırlanmaktadır. Dio Cassius (*Hist. Rom.*, XXXVII, 19)'a göre, Mısırlılar da bu sıralamayı biliyorlardı; Macrobius (*Comm. in Somn. Scip.*, I, 19), ise, sıralamayı Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Saturn olarak vermekte, fakat hemen arkasından-pek açık olmayan bir tarzda-Merkürle Venüs'ün Mısırlılara göre bāzan Güneş'in üstünde bāzan da altında görüldüğünü söylemektedir; sâdece bu yazıdan Mısırlıların bu iki gezegeni Güneş'in uyduları kabul ettiklerini ve böylece geosentrel sistemi çöktürükleri sonucuna varmak çok ileri gitmek olur. Bâbilliler Venüs'ü içten ikinci yere yerleştirmişlerdir: sıra Ay, Venüs, Merkür, Güneş, Mars v.s. şeklindedir. Plato (*Timaeus* ve *Epinomis*) Ay, Güneş, Venüs, Merkür, v.s. olmak üzere 3. yere almıştır;

Plutarch'a göre ise (*De plac. philosoph.*, II, 15), Plato Venüs'ü 4. olarak almıştır: Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, v.s. (Yukarıda zikredilen Macrobius'daki gibi).

Aşağıdaki tablo al-Battānî, al-Fargānî, İbn-Rusta, Abrahām bar Hiya ve al-Birūnî (Hintlilerin)'ye göre, Venüs'ün, arz yarıçapı cinsinden, arz merkezine olan en kısa, ortalama ve en büyük uzaklıkları verilmiştir; son satırda ise, karşılaştırılmak üzere bu uzaklıkların modern değerleri bulunmaktadır (adı geçen müelliflerin kabul ettikleri arz yarıçapının uzunluğu ve referanslar için bk. madd. MÜŞTERİ ve UTARİD). Arapların değerleri, yaklaşık olarak gerçek değerlerin 1/40'ı kadardır; bununla beraber al-Battānî'nin en yakın uzaklıktan en büyük uzaklığı hesaplamak için ikisi arasında verdiği 2/13 oranı modern değerlere tamamen uymaktadır. al-Battānî (*Opus Astr.*, nşr. Nallino, bölüm 50), Venüs'ün ortalama uzaklıkta iken görünen çapını Güneş çapının onda ve gezegenin gerçek çapını arz çapının 3/10'u olarak (ikisi de *Almagest*'ten) vermekte ve Venüs'ün hacmini arzın hacminin 1/36'sı olarak hesaplamaktadır (Venüs'ün çapının arzın çapına oranının modern değeri =0.97 ve hacimlerin oranı da =0.91'dir).

En yakın (Perige)	Ortalama	En uzak (Apoge)
al-Battānî 166 arz yarıçapı	618	1,070 arz yarıçapı
al-Fargānî 167 " "	643 $\frac{1}{2}$ " "	1,120 " "
İbn-Rusta 166 " "	622 $\frac{1}{2}$ " "	1,079 " "
Bar Hiya " "	623 " "	1,080 " "
Hind 256 $\frac{4}{1}$ " "	675 $\frac{5}{7}$ " "	1,095 $\frac{5}{1}$ " "
(al-Birūnî)		40,500 " "
Modern 6500 " "		

Venüs'ün hareketi Batlamyus tarafından, diğer planetlerde olduğu gibi, 4 daire (küreler, *aflāk*) ile gösterilmektedir. Deferentin eğimi 0° 10', episiklerinki ise, 2° 30' dır. al-Battānî (*Opus Astr.* bölüm 47)'ye göre gözlenen en büyük şimālî ve cenūbî arz daireleri 8° 56' dır. Tablolar, anomalideki günlük ortalama hareket için 0° 37' değerini vermektedir. Bu değer, sinodal dolaşım periyodu için 584 gün vermekte olup, bu da bugünkü değere uymaktadır (Venüs'ün sinodal dolaşım periyodu çok eskilerce oldukça doğru biliniyordu; Âsur-Bâbil dönemi kitaplarında 587 gün olarak verilmiştir).

Astrolojide Venüs. al-Zuhara, *Buyūt al-Mizān* (Terâzi, gün evi) ve al-Şavv (*Taurus*, gece evi) üzerine hükmetmektedir (*rabb*); ayrıca al-Şavv ve al-*ʿAzrā* (Bâkire) ve al-Cadi (teke)'den oluşan ikinci *muşallaşa* (*Triquetrum*) üzerinde gündüz hâkimî olduğu gibi, 4. *muşallaşa* (al-Şarafân, Yengeç, al-*ʿAkrah*, akrep ve al-*Hüt*, balıklar) üzerinde de hâkimdir; *Şaraf* (çoşkun-

luk) al-*Hüt*'ün 27. derecesinde *Hubūt* (deklınasyon)'u al-*ʿAzrā*'nın 27. derecesindedir. Astrologlar al-Muştarî (Jüpiter)'ye verdikleri en büyük talih yıldızı adına mukabil Venüs (al-Kazvîni'ye göre, *Âşâr*, s. 22)'e en küçük talih yıldızı al-*Sa'd al-aşgar* adını veriyorlardı. Mutluluk getiren bu iki gezegen al-*Sa'dân* [b. bk.] ortak adı altında birleştiriliyordu. Simyada al-Zuhara kurşun demektir.

Bibliyografiya: bk. madd., UTARİD ve MINTAKA, MÜŞTERİ ve ZÜHAL'deki *bibl.*

(WILLY HARTNER.)

ZÜHRİ. AL-ZUHRİ (50-124=670-742), ABÜ BAKR MUHAMMED B. MUSLİM B. 'UBAYD ALLĀH B. 'ABD ALLĀH B. ŞİHĀB B. 'ABD ALLĀH B. AL-ĤARİŞ B. ZUHRA B. KİLĀB B. MURRA AL-ĤURAŞÎ AL-ZUHRÎ, Peygamber'in annesi Âmina ile diğer bir çok sahâbenin mensub bulunduğu Kuraş'ın büyük âilelerinden biri sayılan, Zuhra b. Kilâb b. Murra'ya nisbetle al-Zuhrî adıyla ün yapan, bāzan da büyük de-

desine nisbetle İbn Şihab adıyla zikredilen meşhur bir hadîs imamıdır. Büyük dedesi 'Abd Allāh b. Şihab, müşrikler safında Bedir harbine katılıp, Uhud'da Peygamber'i öldürmeye yemin etmiş, fakat sonradan müslüman olarak Mekke'de ölmüştü. 'Abd Allāh'ın, 'Abd al-Cān adlı kardeşi ise, çok daha önceleri müslüman olmuş, ismi Peygamber tarafından 'Abd Allāh olarak değiştirilmiş ve bazı rivayetlere göre, Habeşistan'a hicret edenler arasında yer almıştır. al-Zuhri, isimleri 'Abd Allāh olan bu iki kardeşin çocukları arasındaki evlilikten dünyaya gelmiştir. Onun babası olan, Muslim b. 'Ubayd Allāh'ın, 'Abd Allāh b. al-Zubayr ayaklanmasında (67-73) Muş'ab b. al-Zubayr ile birlikte Emevîlere karşı savaşanlar arasında yer aldığı bilinmekte ise de, hakkında yeterli bilgiye rastlanamamıştır. al-Zuhri'nin, İbn 'Omar'den ve Anas b. Malik'ten hadîs rivayet eden bir kardeşi bulunduğu gibi, aile içinde ev işlerini yürüten, fakat hakkında fazla bilgi verilmeyen bir de kız kardeşinin olduğu anlaşılmaktadır.

Fakir bir aileden gelen al-Zuhri, her müslüman çocuk gibi, ilk tahsiline küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyerek başlamıştır. Rivayetlere göre, 80 gecede Kur'an'ı ezberledikten sonra (al-Zahabi, *Tazkhirat al-huffaz*, I, 110; ayn. mll., *Tarih al-Islam*, V, 137), kabilesinin nesebini öğrenmek için "neseb ilmi,"nde imam olan 'Abd Allāh b. Şalaba b. Su'ayr al-Adavi'nin derslerine devam etti; ancak 'Abd Allāh'a *talak* hakkında sual soran bir şahsın Sa'id b. al-Musayyib'e gönderildiğini görünce, herşeyin neseb ilminden ibaret olmadığını fark ederek, kendisinin de "fıkıh," öğrenmek için Sa'id b. al-Musayyib'e gitmesine ve fıkıh tahsiline yönelmesine sebep oldu. Böylece Medine'nin meşhur fakihlerinden biri olan Sa'id'in derslerine sekiz sene devam etmiştir. Bu arada, 'Urva b. al-Zuhayr (ölm. 94), 'Ubayd b. 'Abd Allāh b. 'Utba b. Mas'ud (ölm. 98), Abū Bakr b. 'Abd al-Rahmān (ölm. 94) ve Abū Salama b. 'Abd al-Rahmān (ölm. 94)'ın derslerine de devam edip, fıkıh ve hadîs öğrenmiştir.

al-Zuhri'nin 30 yaşına kadar Medine'de kaldığı ve bilgisini artırmak için bilhassa *al-Fukahā al-sab'a* (yedî fakih) unvanıyla meşhur olan fakihlerin ve diğer hadîs imamlarının derslerine devam etmiştir. Kaynakların kendi ifadesine dayanarak verdikleri hayat hikâyesinde, onun, 30 yaşından sonra ve muhtemelen Halife 'Abd al-Malik zamanında, Medine'de başgösteren ve belde ehlinin hiç kimsenin başına gelmemiş olan bir kıtlık dolayısıyla, ailesinin karşılaştığı geçim sıkıntısını, Şam'a gidip, orada Halife 'Abd al-Malik'in huzuruna nasıl çıktığından ve aralarındaki konuşmalarından, fakr-u zarfure içinde bulunan ailesi için nasıl yardım istediğinden uzun uzun bahsetmektedir (Abū Nu'aym, *Hilyat al-awliya*, 345 v.d.).

al-Zahabi, onun h. 80 senesinden sonraki günlerde 'Abd al-Malik'e geldiğini, halifenin, ilmini beğendiğini ve bütün borçlarını ödediğini kaydeder (*Tazkhirat al-huffaz*, I, 109 v.d.). Bu ifadesinden onun halifenin huzuruna ilk defa çıktığı, daha önce onunla hiç karşılaşmadığı anlaşılmaktadır. al-Zuhri'nin biyografisini yazan Avrupalı bazı müellifler, onun Şam'a gidişini, 'Abd al-Malik'e karşı ayaklanan ve Mekke'de halifeliğini ilân ederek, bütün Hicaz bölgesini ele geçiren 'Abd Allāh b. al-Zubayr'in 73 senesinde Haccac tarafından öldürülüşü zamanına rastlatırlar.

al-Zuhri'nin Şam'da ne kadar kaldığı ve tekrar Medine'ye ne zaman döndüğü bilinmemektedir. Bilinen birşey varsa, o da, onun Şam'la Medine arasında sık sık gelip gittiğidir. Çünkü kendi ifadesinden de anlaşıldığı gibi, 'Abd al-Malik'in yanında kendisine dâima başvurulmuş bir kişi olarak kaldığı gibi, onun vefatından sonra sırasıyla halife olan Valid b. 'Ahd al-Malik (86-96=705-715), Sulaymān b. 'Abd al-Malik (96-99=715-718), 'Omar b. 'Abd al-'Aziz (99-101=718-720), Yazid b. 'Abd al-Malik (101-105=720-723) ve Hişam b. 'Abd al-Malik (105-125=723-743)'le de münasebetlerini sürdürmüş, böylece "45 sene içinde Şam'dan Hicaz'a sık sık gidip gelmiştir," (Abū Nu'aym, *ayn. esr.*, III, 362; al-Zahabi, *Tarih*, V, 142; İbn Kaşir, *al-Bidāya*, IX, 342).

al-Zuhri'nin Şam'la Hicaz arasındaki bu yolculukları esnasında ilim ehlinin pek çok kimseye karşılaştığına ve onlardan hadîs işittiğine şüphe yoktur. İşittiği hadîsleri hafızasına iyice yerleştirebilmek için, dâima müzâkere usulüne başvurması, onun hadîs öğrenmek hususundaki derin arzusunu gösterir. Nakledilen haberlerden öğrenildiğine göre, 'Urva b. al-Zubayr ve diğer imamlardan hadîs dinledikten sonra, cāriyesine gelir, onu uyur bulsa bile uyandırır ve dinlediği hadîsleri ona tekrar ederdi (al-Zahabi, *Tarih*, V, 148; İbn Kaşir, *al-Bidāya*, IX, 341). Bâzan da köylüler arasına girip, onlara yeni öğrendiği hadîsleri tekrarlaması onun müzâkere usullerinden bir başkasıydı. Hadîs hıfz etmek için çok defa yazıya başvuruyordu. Onun ilim arama yolunda refiki olan Şalib b. Kaysān (ölm. 140'dan sonra), bir hatırasını anlatırken: "Ben ve al-Zuhri ilim aramak için bir araya geldik ve *Sünen*'i yazalım dedik. Peygamber'den gelenleri yazdık. Sonra al-Zuhri, sahâbeden gelenleri de yazalım, onlar da sünnetten'dir dedi. Ben, değildir, dedim. O yazdı, ben yazmadım. O muvaffak oldu, ben kaybettim," der. Abū al-Zinād (ölm. 131=748/749)'dan da aşağı yukarı aynı mânaya gelen şu haber nakledilmiştir. "Biz, helâl ve haramla ilgili haberleri yazardık. İbn Şihab al-Zuhri ise, işittiği herşeyi yazıyordu. Ona ihtiyaç hâsıl olunca da anladım ki al-Zuhri halkın en âlimidir." Yine Abū Zinād'dan gelen başka bir haberde "al-Zuhri ile birlikte ulemayı

dolaşırdık. O, yanında bâzı levha ve sahifeler bulundurur, işittiği herşeyi ona yazardı,, denilmiştir (Abū Nu'aym, *Hilya*, III, 360; al-Zahabi, *Tarih*, V, 137; ayn. mll., *Tazkira*, I, 109; İbn Hacer, *Tahzib*, IX, 448). Abū al-Zinād'ın bu sözünü nakleden al-Zahabi, al-Zuhri'nin yazıya ihtiyaç duymayacak kadar hafız olduğunu, her halde hadîsleri hıfz etmek için yazdığını, hıfzettikten sonra da yazdıklarını imhâ ettiğini söyler. al-Zahabi'nin bir ihtimal olarak ileri sürdüğü bu görüşte bir hakikat payının bulunduğu şüphe yoktur. Çünkü ilk devirlerde, hadîs imamlarından birçoğunun hadîsleri hıfz etmek gerektiğine inandıkları ve bu sebeple hadîs yazmayı kerih gördükleri bilinen hususlardandır. Böyle bir tatbikatın, islâm dininin önemli bir kaynağı sayılan hadîse, ehil olmayanların el atmalarını önlemek için başvurulmuş bir tedbir olduğu da mâlumdur. Nitekim bu husus, İmam al-Avzâ'î (ölm. 157=774)'nin "bu ulûm büyük bir şerefe şahiptir. Ricâlin hıfzında iken ağızdan alınır ve müzâkere edilirdi. Fakat kitaba girince nûru kayboldu; ehil olmayanların eline düştü," (al-Hatib al-Bagdadi, *Tahzib al-ilm*, s. 64) sözleriyle de ortaya konulmuştur. Ancak al-Zuhri'nin hadîslerin yazılmasındaki bu tutumu çeşitli sebepler yüzünden uzun süre devam etmemiş, o da diğer birçok hadîsci gibi dolaştığı yerlerde muhtelif şeyhlerden işittiği hadîsleri yazmağa başlamıştır. Kendi ifâdelerinden tesbit olunabildiği kadarıyla, onu hadîs yazmağa sevkeden üç âmil şunlardır:

1. Yeğeni tarafından nakledilen bir haberden al-Zuhri'nin şöyle dediği görülür: "Eğer şark tarafından bilmediğimiz ve kabul etmediğimiz bir takım hadîsler gelmemiş olsaydı ne bir hadîs yazardım ve ne de yazılmasına izin verirdim," (al-Hatib al-Bagdadi, *ayn. esr.*, s. 107 v.d.). al-Zuhri'nin "Şark tarafı,, olarak belirttiği yerin Irak olduğuna şüphe yoktur. Çünkü Irak, Şia'nın merkezidir ve Ali ile evlâdı adına girişilen mücadelede mezhebe destek sağlamak maksadıyla başvurulmuş hadîs vaz-(icâdı)'ının başlatıldığı ve mevzu' (uydurma) hadîslerin dört bir yana tevzi edildiği yerdir. Bu sebepten Malik b. Anas, Irak'ı darphane (dâr al-zarb)'ye benzetmiş, "şii'ler burada geceleri basar, gündüzleri harcarlar,, diyerek Irak'ın hadîs vaz'ındaki yerine işaret etmiştir (al-Zahabi, *al-Muntaḥā min minhâc al-Sunna*, s. 88). al-Zuhri bir defasında Iraklılara hitap ederek: "Ey Irak halkı, hadîs bizden bir karış olarak çıkıyor, fakat sizde bir kulaca ulaşıyor,, (al-Zahabi, *Tarih*, V, 143) dediği zaman, Medine'de rivayet edilen bir hadîsin Irak'ta nasıl tebdil ve tayyir edilerek Şia görüşünü destekler bir şekle sokulduğunu belirtmek istemiştir. al-Zuhri'nin "Şark tarafı,, olarak işaret ettiği Irak, mevzu' hadîslerin etrafa yayıldığı bir belde olarak tanındıktan sonra, hadîscilerin şahih hadîsleri korumak için bâzı tedbirlere baş-

vurmuş olmalarını tabii karşılamak icab eder. Bu tedbirlerin ilki ve en mühimi, rivâyette isnadın tatbik olunması, ikinci tedbir de sahih hadîslerin yazı ile tesbitidir. Hicri 110 (728) senesinde vefat eden Muhammed b. Sîrin'in hadîste isnad tatbikini, islâm tarihinde ortaya çıkan ilk büyük fitneye, yâni 'Osmân b. 'Affân'ın öldürülmesinden sonra, müslümanlar arasındaki bölünmeye sebep olduğuna bağlaması da (Muslim, *Şahih*, I, 15), başta Şia olmak üzere çeşitli fırka ve mezheplerin hadîs üzerindeki tahrihatına isâbetli bir işâretten ibârettir. al-Zuhri, hadîs vaz'ına karşı ilk tepkiyi gösterenlerden ve dolayısıyla hadîs rivâyetinde ilk defa isnad kullananlardan sayılır. Malik b. Anas'ın "hadîsi ilk defa isnad eden kimse İbn Şihab'tır,, (İbn Abî Hâtim, *Kitâb al-carh va'l-ta'dil*, IV/1, 74) sözü ile, al-Valid b. Muslim'in "Şam halkı, Resûlullah şöyle buyurdu, diyerek hadîs rivâyet ederdi. al-Zuhri de onlara: Ey Şam ehli, ne oluyor ki hadîslerinizi ipsiz ve halkasız görüyorum, diye hitab ettikten sonra, isnad kullanmağa başladılar,, (al-Zahabi, *Tarih*, V, 148) sözü, al-Zuhri'nin isnad tatbikinde gösterdiği büyük titizliğine işârettir. al-Zuhri, hadîs vaz'ına karşı ilk tedbir olarak isnad üzerinde dururken, ikinci bir tedbir olarak da, kerih görmesine rağmen, sahih hadîsleri toplayıp yazmak lüzûmunu hissetmiş ve yukarıda da zikredildiği gibi Şark tarafından bilinmeyen ve kahûl edilmeyen hadîslerin gelmesi üzerine yazıya karşı olan tutumunu terketmiştir.

2. Hadîslerin yazı ile tesbitinin ikinci sebebi, 'Omar b. 'Abd al-Aziz'in tedvinle ilgili kendisine de gönderdiği, "Peygamber'in hadîslerini, sünnetlerini, Amra bint 'Abd al-Rahmān'ın rivâyet ettiği hadîsleri araştır ve yaz, zirâ ben, bir islâm halifesi olarak ilmin kaybolmasından ve ulemânın ölüp gitmesinden korkuyorum,, şeklindeki resmî emridir. Bu emirnamein Medine vâlisi Abū Bakr b. Muhammed b. 'Amr b. Hâzm'e gönderildiği bilirse de, al-Zuhri'den gelen haberde "Omar b. 'Abd al-Aziz bize *sünen*'in toplanmasını emretti. Ona defter yazdık. O da idâresi altında bulunan her yere bunlardan bir defter gönderdi,, (İbn 'Abd al-Barr, *Câmi' bayân al-ilm*, I, 76) denilmiş olması, aynı emrin al-Zuhri'ye de geldiğini ve onun bu emre uyarak pek çok hadîs yazıp, halifeye gönderdiğini gösterir. Hattâ konuyla ilgili haberlerden anlaşıldığına göre, bu emrin ilk muhatabı sayılan mezkûr Medine vâlisi, topladığı hadîsleri göndermeden halife ölmüş, hadîsler elinde kalmış (al-Suyûfi *Tanvîr al-havâlik*, I, 6) ve zamanla kaybolmuştur (İbn Hacer, *Tahzib*, XII, 39). Bu bakımdan al-Zuhri, hadîsleri resmî yoldan tedvin eden ilk hadîsci sayılır (İbn Hacer, *Fath al-Bârî*, I, 140). Malik b. Anas, "hadîsi ilk tedvin eden kimse İbn Şihab'tır,, diyerek bu husûsa işaret ederken, al-

Zuhri'nin de "bu ilmi benim tedvin etmemden önce hiç kimse tedvin etmedi,, demesi aynı gerçeği ifade etmektedir.

3. Halife Hişam b. 'Ahd al-Malik'in onu hadis yazmak hususunda zorlama derecesine varan teşvikidir. En büyük tâzim ve hürmeti, Halife Hişam'dan gördüğü anlaşılan al-Zuhri, onun çocuklarının tâlim ve terbiyesiyle görevlendirilmiş ve bu işi ölünceye kadar yapmıştır.

al-Zuhri ile Halife Hişam arasında hadis yazmakla ilgili olarak cereyan eden olaylar hakkında münferid bâzı bilgiler vardır. Bunlar sayesinde, hilâfet sarayında al-Zuhri'ye âit pek çok yazılı hadisin toplandığı kanâatına varmak mümkün olmaktadır. Rivâyet olunduğuna göre Halife Hişam, al-Zuhri'den oğulları için hadis yazmasını istemiş, ona bir de kâtip tahsis etmiştir. al-Zuhri önce 400 hadis yazmış ve halifeye göndermiştir. Ancak aradan bir müddet geçtikten sonra, halife -her halde al-Zuhri'nin hafıza gücünü denemek için olacak- yazılı hadislerin kaybolduğunu söyleyerek, onların tekrar yazılmasını istemiştir. al-Zuhri'nin aynı hadisleri ikinci defa yazmasından sonra ilk nüsha ile ikinci nüshayı karşılaştırmış ve aralarında tek bir harf değişikliğine bile rastlamamıştır (al-Zahabi, *Tazkira*..., I, 140; İbn Hacer, *ayn. esr.*, IX, 449; İbn Kaşir, *ayn. esr.*, IX, 342). Diğer bir rivâyette ise, Halifenin iki kâtip tahsis ettiği, bu kâtiplerin bir sene müddetle al-Zuhri'nin yanına gelip gittikleri ve ondan pek çok hadis yazdıkları belirtilmektedir (Abü Nu'aym, *ayn. esr.*, III, 361; al-Zahabi, *Tarih*, V, 143). Kendisini, halifelerin hadis yazmağa zorladıklarını söylemesine yol açan sözlerinden birisi şöyledir: "Biz hadis yazmayı kerih götürdük; fakat sultan bizi hadis yazmağa zorladı; biz de artık halkı hadis yazmaktan menetmeyi hoş görmedik,, (al-Zahabi, *ayn. esr.*, V, 145). Abu'l-Malik, al-Zuhri'yi hadis yazmaya Halife Hişam'ın zorladığını belirterek "Biz al-Zuhri'nin yanında hadis yazmaya heves etmezdik; fakat Hişam, al-Zuhri'yi hadis yazmaya zorladıktan ve al-Zuhri, onun için hadis yazdıktan sonra, halka da yazmaya başladı,, der.

al-Zuhri'nin Halife Hişam için yazdığı hadislerin miktarı hakkında kesin bilgimiz yoktur. Bununla beraber onun talebelerinden Ma'mar b. Râsîd'in şu sözü, bunların miktarı hakkında tahmin yürütmek için bir fikir verebilir: "Biz, al-Zuhri'den pek çok hadis öğrendiğimizi zannederdik. Fakat Halife Valîd b. Yazîd öldürülüp (126=744) hazinelerinden Mervan âilesi için al-Zuhri tarafından yazılan ilmin, kitaplar hâlinde hayvan sırtında taşındığını görünce, ondan öğrendiklerimizin ne kadar az olduğunu anladık,, (Abü Nu'aym, *ayn. esr.*, III, 361; al-Zahabi, *Tarih*, V, 141; İbn Kaşir, *ayn. esr.*, IX, 344).

al-Zuhri'nin halifelerle olan yakın münâsebetinde, saray çevresinin bir ilim adamından gerektiği şe-

kilde istifade etmek arzusunun ötesinde, farklı şekillerde yorumlamaya sebep olabilecek herhangi bir olaya rastlanmaz. Bununla beraber, bu münâsebetin ve bilhassa al-Zuhri'nin Halife Hişam'ı kasdederek: "bizi hadis yazmaya zorladılar,, sözünden, onun halifelere karşı çok uysal davranışlı bir kimse olduğunu ve dolayısıyla halifelerin arzusuna uygun olarak hadis uydurabileceğini ileri süren bâzı Avrupalı müellifleri anlamak mümkün değildir. Eğer al-Zuhri gerçekten Peygamber adına yalan söyleyebilecek bir kimse olsaydı, bu müelliflerden asırlarca önce, cerh ve tadil imamlarının ağına takılır ve diğer yalancılarla birlikte onun da yalanı teşhir edilirdi. al-Zahabi (*Tarih*, V, 149) tarafından nakledilen şu hâdise, al-Zuhri'nin yalan hakkındaki görüşünü açıklaması bakımından zikredilmeye değer: Bir gün Sulaymân b. Yasâr, Hişam b. 'Abd al-Malik'in huzuruna çıkar. Halife ona "içlerinden elebaşılık yapan kimseye büyük azab vardır,, (*Kur'an*, XXIV, 11) meâlindeki âyetin mânasını sorar ve bu "elebaşı kimdir?,, der. Sulaymân b. Yasâr: "bu, münâfikların başı olan 'Abd Allah b. Ubayy b. Salûl'dur,, deyince, Halife "yalan söylüyorsun; o, 'Ali b. Abî Tâlib'tir,, diye mukâbelede bulunur. Sulaymân, halifenin gazabından korkarak "Amîr al-Mu'minin daha iyi bilir,, der ve huzurdan çıkar. Daha sonra Hişam, aynı suali al-Zuhri'ye sorar; ondan da 'Abd Allah b. Ubayy cevabını alınca, aynı şekilde yalan söylüyorsun: "O, 'Ali'dir,, der ve al-Zuhri'yi azarlamak ister, fakat al-Zuhri, Sulaymân b. Yasâr gibi halife'yi tasdik etmez ve ona şu karşılığı verir: "Ben mi yalan söylüyorum? Dikkat et! Allah'a yemin ederim ki, gökten bir nidâ gelse ve Allah'ın yalanı helâl saydığını bildirse, yine yalan söylemem. Bana, 'Urva b. al-Valid, Sa'id b. al-Mussayyib, Ubayd Allah b. 'Abd Allah ve 'Alkama b. Vakkaş, hepsi de 'Âişe'den rivâyet ettiler: Bu elebaşı 'Abd Allah b. Ubayy b. Salûl'dur,, şeklinde sözünde direnir.

al-Zuhri, zühd ve takvasıyla tanınmış bir hadisçi olarak bilinir (al-Zahabi, *ayn. esr.*, V, 138). O, aynı zamanda kitap ve sünnete bağlılık bakımından hadisçiler ekolünün, kelâmcılara karşı müdâfaa ettiği inançlar çerçevesi içinde kalmış ilk temsilcilerindendir. Kendisine "zâni, zina ettiği sırada mü'min olduğu halde, zina edemez,, hadisi hakkında sorulduğu zaman: "ilim Allah'tandır. Resûlüne tebliğ, bize teslim etmek düşer. Allah'ın Resûlünden gelen hadisleri, geldiği şekilde alıp naklediniz" demesi, bunun en açık delilini teşkil eder. İslâm'ın iman ve amelden ibâret olduğunu ve amelsiz imanın zayıf ve kusurlu olacağını çok iyi bilen al-Zuhri: "İnsanlar, amel etmeyen âlimin ilmine güvenmezler, Allah'ın rızasından mahrum kalanın sözüne de inanmazlar,, der (Abü Nu'aym, *ayn. esr.*, III, 366). al-Zuhri, şükür ve şabrı, zühdün temeli

sayar ve şöyle târif eder: "Zühd, helâl malın, şükürüne mâni olmadığı, haram malın da sabrına galehe çalmadığı kimsenin vasfıdır,, (Ahü Nu'aym, *ayn. esr.*, III, 371). İmanın esaslarından biri olan kader hakkında ise, "kadere iman tevhidin nizâmıdır; her kim kadere iman etmediği halde tevhide giderse, kadere küfrü, tevhidini nakzeder,, der (al-Zahabi, *ayn. esr.*, V, 142).

Siyer ve magazi sahasında da geniş bilgisi olan al-Zuhri'nin, bu konuda ilk kitap telif eden kimse olduğu söylenir. Hicretin 124. senesi ramazan (temmuz 742) ayında vefat etmiş ve Filistin hududunda Şağb ve Badâ vâdileri arasında Adâmâ denilen kendi çiftliğinde defnedilmiştir. Hadisleri Abü 'Abd Allah Muhammad b. Yahyâ al-Zuhli (ölm. 258=872) tarafından *al-Zuhriyyât* adı altında ve iki cild hâlinde toplanmıştır. Abü 'Ali al-Mâsarîsi (ölm. 365=975/976) de, al-Zuhli'nin telifine yaptığı ilâvelerle bu kitabı genişletmiş ve eşine nâdir rastlanan bir eser meydana getirmiştir.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (TALAT KOÇYİĞİT.)

ZULALİ. ZULALİ, HAKİM MUHAMMED B. HASAN-I ZULALİ-I HÂNSÂRÎ I. MOVLANA. İran asıllı şâirlerden biri olup, X. (XVI.) asrın sonları ile XI. (XVII.) asrın başlarında yaşamış ve Şâh 'Abbâs I. sarayında "Malik al-su'arâ,, (şâirler hükümdarı) unvanını almıştır. "Molla Zulâlî,, daha çok "Mavlânâ Zulâlî-yi Hânsârî,, "Hakim Zulâlî,, veya "Hakim-i Hânsârî,, lekaları ile meşhurdur (Naşrâbâdî, *Tazkira-i Naşrâbâdî*, Tahran, 1317 hş., s. 230; Şîr 'Alî-i Hânîlî, *Mir'ât al-hiyâl*, Bombay, 1324 h., s. 77; kş. Hâyyâm Pür, *Farhang-i suhanvarân*, Tebriz, 1340 hş., s. 248; Munzavî, *Fihrist-i Nushahâ-yi hafti-i fârsî*, Tahran, 1948/1949 hş., III, 1859; IV, 3177). İsfahan'ın şimalinde Hânsâr kasabasında dünyaya gelen şâirin, hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. İsmiinin Muhammed, babasınınkinin Hasan olduğu da "*Mahmûd u Ayâz*,, adlı mesnevisindeki bir beyit (bk. Munzavî. IV, 3177)'ten anlaşılmaktadır. Devrinin mütedavil ilimlerine vâkıf olan Zulâlî, Mîr Dâmâd Muhammed Bakîr-i Astarâbâdî (ölm. 1041=1631)'nin talebesi olup, gerek İran gerekse Hindistan'da küçümsenmeyecek bir şöhrat ve üne kavuştuğu anlaşılmaktadır (*Âtaşkada*, III, 1051, not 1). Hulâşat al-Afkâr'da Zulâlî'nin Mîrzâ Calâl Asîr-i Şahrîstânî (ölm. 1049=1639) talebesi olduğu yazılı ise de, doğru değildir (*Âtaşkada*, III, 1052 not; *Şuhuf-i İbrâhîm*, el. yazm.; Berlin Umûmî kitaphîğündeki nüshasından fotokopi, cild I, var. 167). Bilinen bir şey varsa da, onun çok erkenden Şâh 'Abbâs I. sarayına girmiş ve ondan iltifat görmüş olmasıdır (*Tazkira-i Naşrâbâdî*, s. 230; *Natâiyic al-Afkâr*, s. 301; *Âtaşkada*, III, 1051 not 1).

Çağdaşı Taqî-i Avhadî ('*Arafât al-Âşîqîn*, tür,

yer.). Zulâlî'nin bütün nazım şekillerinden, bilhassa Mesnevî türünde başarılı, fakat dağınık bir kimse olduğunu kaydeder (*Âtaşkada*, III, 1052 not). Nitekim kitapları arasında konusu tamamlanmış ve hiç bir eksiği kalmamış olanları az olduğu gibi, iyi şiirlerini kötülerinden ayırdedemezdi (*Tazkira-i Naşrâbâdî*, göst. yer.; kş. *Âtaşkada*, III, 1052-1054).

Bununla beraber, Zulâlî, vaktini mesnevîlerini yazmaya hasrederek, orta ve küçük çapta olmak üzere yedi mesnevîyi meydana getirmiştir (*Tazkira-i Naşrâbâdî*, s. 231; *Âtaşkada*, III, 1054). Onu çekemeyenler mesnevisindeki bir kaç hikâyeyi Kaşrân-ı Tabrizî (ölm. 465=1073)'ye atfederek şöhrat elde etmek istediğini ileri sürerlerse de, doğru değildir (*Âtaşkada*, III, 1052 not). Anlaşıldığına göre, şâir, sâdece Hânsâr ve İsfahan'da kalmamış; zaman zaman diğer şehirlere de gitmiştir. Ömrünün son yıllarını Hindistan'da geçiren şâir eserlerini tamtıttırarak kadar orada kalmış, İran'a döndükten (*Şuhuf-i İbrâhîm*, I, var. 167b) bir süre sonra 1024 (1615)'te muhtemelen doğduğu yerde vefat etti (*Naşrâbâdî*, s. 230; Browne, IV, 191; Ethé, s. 88; J. Rypka, *History of al-Iranian Literature*, s. 301). *Hulâşat al-Afkâr* ve *Şuhuf-i İbrâhîm*, gibi bâzı tezkirelerde onun 1031=1622 yılında öldüğü kayıtlıdır (*Âtaşkada*, III, 1052 not; *Şuhuf-i İbrâhîm*, göst. yer.). Zulâlî'nin hicrî 1016 veya 1021 yılında öldüğü iddiası (*Farhang-i Suhanvarân*, s. 248; Munzavî, *Fihrist*..., III, 1859; *Şuhuf-i İbrâhîm*, göst. yer.) ise, kesinlikle yanlıştır. Çünkü Zulâlî'nin "*Mahmûd u Ayâz*,, mesnevisini hicrî 1024'te ikmâl ettiğini ifade etmesi, onun bu tarihte hayatta olduğunu gösterir.

Eserleri: Kasîde, gazel, rubâî, kât'a v.s. nazım türlerinde de yazan Zulâlî bilhassa mesnevî türünde başarılı olmuştur (*Tazkira-i Naşrâbâdî*, s. 231-234; *Âtaşkada*, III, 1052 not). Bu bakımdan, hattâ onun mesnevî dışında eser vermediğini ileri sürenler bile olmuştur. Halbuki onun 14 ma'sumdan yâni Peygamber, kızı Fâtıma ve 12 imamdan her biri hakkında kasîdeleri olduğu gibi çağdaşı meşhur Şayh Bahâ' al-Dîn Muhammed (ölm. 1031 h.)'i de bir kât'a ve bir kasîde ile medhettiği bilinmektedir (*Tazkira-i Naşrâbâdî*, s. 230, 234; *Âtaşkada*, III, 1054; *Rayhânât al-Adab*, II, 378). Buna karşılık gazelleri o kadar fazla değildir (*Şuhuf-i İbrâhîm*, I, var. 16b). Zulâlî'nin aşağıda birer birer bahsedilecek olan yedi mesnevîsi, çeşitli tezkire ve kataloglarda "*Sab'a-yi Zulâlî*,, veya "*Haft Sayyâra*,, "*Sab'-i Sayyâra*,, (*Sab'a-i sayyâra* yedi yıldız) v.b. unvanlarıyla yer almaktadır (Rieu, *Cat. Pers. Mss. British Museum*, s. 677 v.d.; Ethé, *GIP*, II, 219; *Cat. Pers. Mss. India Office*, Nos., 1494-1498; Bodleian, *Cat.*, Nos., 1081-1084; İbn Yûsuf, *Fihrist-i Nushahâ-yi hafti-i Fârsî*, II, 259; III, 460-463).

Dîvânı: Biri 1312 (1894) diğeri 1320 (1902) 109 sayfa olarak Tahran'da taş baskısı yapılan (*Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpî*, I, 1532, Munzavî; *Fihrist*, III, 2341), bu dîvanın ilmi bir neşri yapılmamış olup, muhtelif yazma nüshaları için bk. (Munzavî, *Fihrist*, göst. yer.).

Mesnevîleri: Bâzan romantik, bâzan da tasavvufî ve temsili bir mâhiyet arzeden ve konularını daha çok İran'ın islâm öncesi ve sonrası tarihî olayları ile şahsiyetlerinden alan mesnevîler; *Muhammâd u Ayâz*, *Âzar u samandar*, *Şu'la-i didâr*, *Mayhana*, *Zarra u Hôrşid*, *Sulaymân-nâma* (*Sulaymân u Balkîs*) ve *Husn-i Gulûsûz*'den ibârettir (*Naşrâbâdî*, s. 231; *Âtaşkada*, III, 1054).

1. *Âzar u samandar*, istiâre ve mecazlarla dolu yâni remzî ve temsili tarafı ağır basan bir aşk mesnevîsi olup, Nizâmî'nin *Laylî u Macnûn*'u gibi hezec bahrinin maf'ûlu mafa'îlun fa'ûlun vezninde yazılmıştır. Kaynaklarda beyit sayısı belirtilmeyen ve müstakil bir neşri yapılmamış bulunan bu mesnevînin, çeşitli yazma nüshaları için (bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 2618).

2. *Husn-i gulûsûz*, Nizâmî'nin *Mahzan al-Asrâr*'ı esas alınarak sarîc bahrinde yâni mufta'îlun mufta'îlun fa'îlun vezninde terennüm edilmiş olup, 911 beyitten ibârettir (el yazm. için bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 2771; Ethé, *Tarih-i Adabiyyât-ı Fârsî*, s. 181);

3. *Mahmûd u Ayâz*, Sultan Mahmud ile nedîmi Ayâz'ı konu edinen bu aşk mesnevîsi, Nizâmî'nin *Hosrav u Şîrin*'i esas alınarak hezec bahrinin mafa'îlun mafa'îlun fa'ûlun vezninde söylenmiş olup, 2024 beyitten ibârettir. Bu eser Nizâmî'ninkine benzer bir san'at kudreti göstermek için Zulâlî'nin en çok itina gösterdiği, ömrünün son 23 senesini kendisine basrettiği bir mesnevidir (*Tazkira-i Naşrâbâdî*, s. 230; Ethé, s. 88; Browne, IV, 191). Lutf 'Ali Big 'Azar (*Âtaşkada*, III, 1054), şâirin, bu mesnevîyi tamamlamadan öldüğünü söylerse de *Naşrâbâdî*, onu bizzat H'vânsârî'nin tamamladığını, hattâ 1024'te bitirdiğine dair tarih düşürdüğünü ifade etmektedir. Ancak Şayh 'Ali Nakî-i Kumra'î'nin akrabası olan Şayh 'Abd al-Husayn'in, bu mesnevî husûsunda Hindistan'da onu tertib ve düzene soktuğunu, yâni, Hosrav'ı Dihlavi'nin *Haft Paykar* (doğrusu *Haft Bihişt*'inin) 'inin beyit sayısı kadar beyti hatimesinde zikrederek bir araya topladığını, beyitler ve konuları arasındaki irtibatı sağladığını, ondan mükerrer bir nüsha bile meydana getirdiğini ve Tugra-yi Maşhadî'nin de ona nesir bir önsöz yazdığını kaydeder (*Tazkira*, s. 230). Belki bu yüzden *Hulâsat al-Afkâr*'da eserin beyit sayısının 4.000 kadar olduğu ve *Âtaşkada* (göst. yer.)'de tamamlanmadan müellifin öldüğü zikredilir.

Mahmûd ile Ayâz mesnevîsi, daha önce Sultân Fahr al-Dîn 'Ali Şafî-i Şabzavârî ve Anîşî (ölm.

1014=1606) taraflarından da yazılmış ise de, Zulâlî'nin *Mahmûd u Ayâz* mesnevîsi, hem bu ikisini aşmış; hem de kendinden sonra gelen Sâ'ib-i Tabrizî (ölm. 1088=1677) ve Hacı Mir Abû Tâlib-i Mazandarânî'ye nümüne olmuştur (Ethé, s. 88 ve Rypka, *ayn. esr.*, s. 301). 1290 (1873)'da Luknov'da ve 1302'de Tahran'da basılan bu mesnevînin yazma nüshaları için bk. *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpî*, II, 2889, 2949; Munzavî, IV, 3177-3180.

4. *Mayhana* (*Mihâna*), Hakim Sanâ'î'nin *Hadîka*'sı örnek alınarak yazılmış, tasavvufî ve ahlâkî bir mesnevidir. Hafif Bahri (*fâ'ilâtun mafa'îlun fâ'ilun* veya *fa'lun*)'nde nazmedilen bu mesnevî, na't, mi'râc ve Şâh 'Abbâs I. (966-1038=1588-1629) ile Mir Dâmâd'ın medhi, Camşid'in hikâyesi, şarabın bulunması, bir genç kızın zehir içmesi ve dermanının şarapta bulunması v.s. gibi unvanlarla 40 *kadah* (kitap)'den ibârettir. Munzavî (*Fihrist*, IV, 3255 v.d.)'nin verdiği rakam doğru ise, 2900 beyit olup, pek çok yazma nüshası vardır.

5. *Sulaymân-nâma* (*Sulaymân u Balkîs*), *Iskandar-nâma*'ye cevap olarak, kaleme alınmış (Şiblî-i Nu'mânî, *Şî'r al-acam*, trc. Muhammed Taqi Gilânî, Tahran, 1334-1339 hş., IV, 156) ve mütekarib bahri (*fa'ûlun fa'ûlun fa'ûlun fa'ûl*)'nde yazılmış ve konusu tarihten alınmış bir aşk mesnevîsidir (muhtelif yazma nüshaları için bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 2921).

6. *Şu'la-i didâr*, remel bahrinde ahlâkî ve tasavvufî mahiyette yazılmış *şu'la* adı verilen 49 bölümünden ibâret olup, 444 beyittir ve muhtelif yazma nüshaları için bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 2966 v.d.; Akâ Buzurg al-Tihârânî, *al-Zarî'a ilâ taşârif al-şî'a*, Tahran, ilk baskı, XIV, 198; XIX, 224).

7. *Zarra u Hôrşid* ("zerre ve güneş..") yedi mesnevîsinin en küçüğü olup, Câmî'nin *Subhat al-abrâr*'ı vezni (*remel*)'nde kaleme almıştır. Bu da istiâre ve mecazları çok olan tasavvufî bir mesnevidir ve 240 beyit civârındadır. 'Abbâs I. ile Mir Dâmâd'ın övgüsüne yer verilmiştir. Muhtelif el yazmaları için bk. *al-Zarî'a*, X, 24; XIX, 184; Munzavî, *Fihrist*, IV, 2821; krş. Ethé, s. 181).

Maşnavî adı ile Zulâlî'ye isnad edilen (Munzavî, *Fihrist*, IV, 2123) eser yukarıda adı geçen mesnevîlerden biri olmalıdır.

Kulliyât, ile dîvanını tanzim eden zatın, yukarıda ismi geçen Şayh 'Abd al-Husayn-i Kumra'î olduğu, bilinmekte ise de (*Âtaşkada*, III, 1054; Munzavî, *Fihrist*, III, 1859), müretteb ve bütin şiirlerini bir araya toplayan bir külliyyatı henüz elimize geçmemiştir. Birbirinden farklı ve muhtelif hacimdeki külliyyat nüshaları, çoğu kez muhtevâ bakımından birbirini tutmaz. Yalnız mesnevîlerini ihtivâ edenleri olduğu gibi, bir kısım mesnevîleri ile diğer bir kısım şiirlerinden ibâret

külliyyat nüshaları da vardır. *Kulliyât*'nın basıldığına dair bir kayıt yoktur. 1281 (1864)'de 1289 (1872)'da 480'er sayfa ve 1295 (1878)'te de 7+482 sayfa olmak üzere, Luknov'da üç defa basıldığı kaydedilen mesnevî (*Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpî*, II, 2886), aslında çeşitli mesnevîlerini hâvî bir külliyyat olmalıdır. Zîrâ onun iki mesnevîsi dahi bu hacimde değildir.

Zulâlî de tıpkı çağdaşı Zuhûrî [b. bk.] gibi derviş-meşrep bir şâirdir. Nitekim mütevâzî ve sâde (*Natâ'ic al-afkâr*, göst. yer.; *Âtaşkada*, III, göst. yer.; Amin Ahmed-i Râzî, *Haft İklim*, nşr. Cavâd Fâzil, *Tab-i kıtab furuşi-yi 'ilmi ve adabî*, ts., II, 484) şiirlerinde kalitesi düşük ve yüksek olan beyitler bir arada bulunur (*Âtaşkada*, III, 1051 1052 not; krş. *Natâ'ic al-afkâr*, s. 301). Eserlerinin muhtevâsından ve özellikle 12 imam hakkında yazdığı kasidelerinden müsâmahakâr bir şiî olduğu ve Ca'feriye mezhebi sâlikleri arasında yer aldığı açıkça anlaşılır. Bâzı tezkirelerde aşırı derecede övülmesine rağmen o, orta halli bir şâirdir. O, şiirlerinde asılsız fikirlere yer verir (Şiblî-i Nu'mânî, *Şî'r al-acam*, IV, 35, 156; krş. Rypka, *ayn. esr.*, s. 301 v.d.).

II. Zulâlî-i Haravî "Mollâ Zulâlî", unvânı ile de meşhur olup, XVI. asır İran şâirlerinden biridir. H'vânsârî nisbesi ile de anılır. H'vârizm'de dünyaya gelen ve tahsilini Herat'da ikmâl eden şâir, şerefine düşkün ve ahlâk sâhibi biri idi. Nazım şekillerinden daha çok kasîde ve gazelde ün yapmış, şiirin ve şâirlerin üstünlüğüne inanmış dîvân sâhibi olduğu söylenen şâir, hicrî 931 (1525)'de Herat'da vefat etmiştir (*Âtaşkada*, II, 767 v.d.; Sâm Mirzâ, *Tuhfa-i Sâmî*, nşr. Rukn al-Dîn Humâyûn Ferruh, Tahran, 1346 hş., s. 229; *Farhang-i suhânvarân*, s. 248 v.d.).

Zulâlî nisbesini veya ismini taşıyan diğer zevâtın belli başlıları şunlardır: X. (XVI.) asırda yaşayan ve iyi bir zat olduğu kaydedilen Zulâlî-i Gilânî (Şadîkî, *Macma' al-havâ*, trc. 'Abd al-Rasûl Hayyâm Pür, Tebriz, 1327 hş., s. 296 v.d.), 1928 (1522)'de vefat eden Zulâlî-i H'vârizmî (Fahri-yi Harâtî; bk. *Tarçuma-yi Macâlis al-Nafâ'is*, Tahran, 1323 hş., s. 146). Hicrî 1031 (1622)'de ölüp, "*Tazkira-i Mihâna*,"'si ile ün yapan 'Abd al-Nabîy b. Halaf Zulâlî-i Kazvîni (İsmail Paşa, *Asmâ al-mu'allifin*, İstanbul, 1951, I, 632). Ahli-i Şîrâzî'nin talebelerinden olup, gençlik yıllarında Hindistan'a Ahmदनagar'a giden, ömrünü iştret ve seyahatla geçiren ve nihâyet Guccarât'da 948 (1541)'de ölen Zulâlî-i Şîrâzî (*Şuhuf-i İbrâhim*, I, var. 167b; *Rayhânât al-adab*, II, 379; Mufid b. Mirzâ Muhammed Dâvar, *Mir'ât al-faşâha*, el yazm. mad. ZULALİ). Türkçe şiir söyleyen ve adı Mirzâ Husayn olan şâir Zulâlî-i Şîrvânî (*Danışmandân-i Âzarbaycan*, Tahran, 1314 hş. 168). Genç yaşta şiir söyleyen güzel yüzlü,

tatlı sözlü ve uzun boylu bir zat olup, bilâhare şâirlik mesleğini terkedip ayakkabıcılık san'atını tercih eden ve X. (XVI.) asırda yaşayan Zulâlî-i Tabrizî (*Tuhfa-i Sâmî*, s. 265 v.d.; *Rayhânât al-adab*, II, 379; Şabâ, *Rûz-i roşan*, Hupal, 1297 h., s. 271; *Danışmandân-i Âzarbaycân*, s. 168) ve nihâyet Silahdâr Ali Ağa'nın oğlu olup, muhtelif mevkilere yükselen ve 1130 (1712)'da Bursa kadılığına getirilen Rumelili Hasan Zulâlî (*Tazkira-i Salim*, Süleymaniye Kütüp., Es'ad Ef. Ktp., nr. 3872 var. 78) ile, şiirleri çekici, lafızları güzel ve gazelleri eşsiz olan Türk asıllı kadı Mevlânâ Zulâlî (*Seht Tezkiresi*, Süleymaniye Kütüp., Hamidiye Ktp., nr. 1503, var. 167; *Farhang-i suhânvarân*, s. 248).

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında, Akâ Ahmed 'Ali Mohlavi, *Haft âsmân*, 1869 tab'ı, s. 140-143; Akâ Bozorg al-Tahrânî, *al-Zarî'a ilâ taşârif al-Şî'a*, VII, 15; IX, 404; X, 24; XII, 227; XIV, 198; XIX, 184; 211, 224, 286, 316; 'Azar, *Âtaşkada* (Bombay 1277 h.), s. 213; Gulâm 'Ali Âzad, *Hizâna-i 'Âmira* (Kampur, 1871), s. 247 v.d.; H'şegû, *Safîna-i H'şegû*, el yazm. (Sipahsalar Kütüp., nr. 2724), mad. "ZULALİ", İbn Yüsuf-i Şîrâzî, *Fihrist-i kitâbhâna-i maclis-i şûrâ-yı millî* (Tahran, 1318-1321 hş.), II, 259; III, 460-463; İvanov, *Descriptive Cat.*, s. 318; *Kulliyât-i Zulâlî-yi H'vânsârî*, Kitâbhâna-i millî-i Malik, nr. 4886; *Lugât-nâma-i Dahhûdâ*, mad., "ZULALİ", *Macalla-i Armağan*, yıl 18, s. 166 v.d.; Sayyid Muhammed Şadîk Hasan Hân Bahadır, *Şam'î-i Ancuman* (Hindistan, 1293 h.), s. 183 v.d.; Şemseddin Sâmî, *Kamusul-âlâm* (İstanbul, 1306-1316), IV, 2418; *Tazkira-i Şu'ara-i H'vânsâr*, ilk tab'ı, s. 65-97; ayrıca Hayyâm Pür, *Farhang-i Suhânvarân*, s. 248 ve *Âtaşkada*, s. 154'teki kaynaklar.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ZULFEKÂR. ZU'L-FAKÂR, Peygamber'in Bedr gazvesinde ganîmet olarak aldığı meşhur kılıcın ismi; daha önce Munabbih b. al-Haccâc al-Sahmî (veya oğlu al-'Âs b. Munabbih) adlı, savaş sırasında öldürülen bir müşrike âitti (İbn Sa'd, I/2, s. 171 v.d.; *faşl fi suyûf al-Nabî*).

Zu'l-fakâr'ın lûgat mânası "fukralı" dır. Şu halde adı geçen kılıcın şeklini tâyin için bu ibâredeki *fukâr* (fukralar) kelimesinin mânasını açıklamak gerekir. *Fukra*, umûmiyetle omurga kemiğinin boğumlarına denilmektedir. Bu sebeble Zu'l-fakâr'ın şekli hakkında bilhassa lûgatlerde çok çeşitli izahlar ve târifler yer alır. Kılıcın sık boğumlu bir kamaş gibi boğum boğum yumrulu olması düşünülemediğine göre, Zu'l-fakâr terkinde bir benzetmenin bahis mevzûu olduğu aşîkârdır. Nitekim Peygamber'in kılıcının üzerinde mevcut çentiklerin *fukra*'lara teşbih edildiği belirtilmiştir (msl. bk. L A, Bulak 1300,

VI, 370 str. 8). Bu çeşit kılıçlara *mufakkar* (çentikli) da denilir (mütercim Âsim Efendi, *mufakkar* kılıç, "sirtında *fukra* şeklinde düzce gedikleri olarak yapılan kılıç ki buna Türkçe 'de kırk merdiven denir" diye açıklar). al-Âsmâ'î (ölm. 216=831)'den nakledildiğine göre, Hârûnürreşid'in de böyle bir kılıcı vardı. Hattâ Zu'l-fakâr diye isimlendirdiği bu kılıcı halife, al-Âsmâ'î'ye göstermişti; kılıcın ağzında muntazam bir şekilde 18 fakâra (çentik) bulunuyordu. Dozy (II, 273)'ye göre, halifenin gösterdiği bu kılıç *sayf mufakkar* denilen tarzda bir kılıç idi.

Eski Arap kılıçları düz ve iki ağızlı olup, muhtemelen bu kılıcın bir veyahut her iki ağız da çentikli idi (Kâhire Askerî Müzesi'nde İran menşeli olduğu kaydedilen eğri ve bir ağız çentikli bir kılıç vardır. Bu arada aynı müzede daha ziyade uzak şark menşeli olduğu bilinen yılankâvî bir şekilde uzayan burmalı kılıç tiplerinin de bulunduğu kaydedilmektedir). Fakat sonradan, çatalı olduğu vehmedilerek, *Zu'l-fakâr* böyle tasvir edilegelmiştir. Gerek bugüne kadar kalan resimlerinde, gerek müzelerde bulunan *Zu'l-fakâr* örneklerinde de bu durum müşâhede edilmektedir. Ne var ki, bu tarz ucu yarık kılıçlar zayıf olup, darbelere mukâvim değildir. Savaşlarda kullanılmaktan ziyade, merâsimlerde kullanılan sembolik kılıçlardır.

Zu'l-fakâr'ın muntazam çentikli kılıç olarak, hem kesici hem de parçalayıcı vasfı sebebiyle böyle isimlendirilmiş olması muhtemeldir. Bilâhîre ucu yarık tasavvur edilen *Zu'l-fakâr*'ı takliden, ya uç tarafı çatalı veya kabzadan itibaren çatalı kılıçlar yapılmış veya resmedilmiştir (msl. Topkapı Sarayı'nda Yavuz Sultan Selim devrine âit sancakta, ucu çatalı ve II. Viyana kuşatmasından kalan bir sancakta, kabzadan itibaren çatalı kılıç resimleri görülmektedir). Bunlara *Zu'l-fakâr* denilmiştir (minyatürlerde hafif eğri biçimde görülmekte ise de, elimizdeki kılıçların hiçbirisi eğri olmayıp uçları da, açılmış makas gibi iki tarafa açık şekilde değildir).

Ubayd Allâh b. Mûsâ - İsrâ'il-Câbir-Âmir yoluyla rivâyet edildiğine göre, Peygamber'in kılıcı *Zu'l-fakâr*'ın yüzünde "fidye hakkının mü'minlere mahsus olduğu, kimsesiz muhtaçların islâm'da hiçbir zaman kendi başlarının çaresine bakmaya terk edilemeyeceği" ve bu arada "Hiç bir müslümanın bir kâfir için katledilemeyeceğine" dair ibâreler mevcuttu (Bu hadislerin muhtelif rivâyetleri için bk. M. F. "Abd al-Bâkî *al-Mu'cam al-mufahras li alfâz al-hadis al-nabavî*, Leiden, 1936-1969, V, 282). Bu kılıcın üstünlüğü Hiçâz'da *Lâ sayfa illâ Zu'l-fakâr* = *Zu'l-fakâr*'dan başka kılıç, kılıç değildir" (İbn Hişâm, *al-Sîra*, nşr. M. al-Sakkâ, I. al-Abyârî, A. Şa'labî, Kahire, 1375=1955, III, 100), ibâresiyle bir darb-ı mesel hâline gelmiştir. Nitekim böylece Orta-çağlardan zamanımıza kadar bütün islâm âleminde itina ile yapılan bütün kılıçların üstüne ek-

seriyâ bu ibâreler ve aynı zamanda çatalı *Zu'l-fakâr* şekil ve resimleri hakkedilmiştir.

Peygamber, kılıcı Uhud savaşında Ali'ye verdikten sonra *Lâ sayfa illâ Zu'l-fakâr va lâ fatâ illâ 'Ali* (Zülfikar'dan başka kılıç, Ali'den başka yigiti yoktur) demiştir (al-Tabarî, *Târîh al-rusul va'l-mulûk*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden, 1879-1901, I, 3, 1402).

Daha sonra Abbâsî halifelerinin mülkiyetine geçmiş olan bu kılıç dâima Ali'nin hâtırasına ve şahsiyetine bağlı olarak, âdeta onun bir sembolü hâlinde anılagelmıştır. Yine onun efsâneleşen menkıbevi şahsiyeti sayesinde, islâmî edebiyatlarda, hattâ muhtelif san'at şubelerinde yaşatılmıştır. Meselâ Türk halk hikâyelerinde husûsî bir yeri olan *Zu'l-fakâr*, Ali'yi tasvir eden minyatürlerde, sancaklarda v.s. hemen dâima görülür. Peygamber'in çatalı tasavvur edilen kılıcı *Zu'l-fakâr*'dan mülhem olarak yapılan kılıçların ve *Zu'l-fakâr* tasvirini taşıyan sancakların örnekleri hâlen Topkapı Sarayı Müzesi, Silah Koleksiyonu ile Hırka-i Saâdet Dairesi'nde, Konya'da Koyunoğlu Müzesi'nde, Türk ganîmetlerinin saklandığı Viyana ve Karlsruhe Tarih müzelerinde bulunmaktadır.

Bibliyografiya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Arapça büyük lûgatler mad. *fkr*; İbn Hanbal (Kahire, 1950), III, 2445 not; Dihhuda, *luğatnâme*, Tahrân, 1329 hş., VIII, 86 v.d.; *Dîvân al-ma'ârif* (Kahire, 1933), IX, 397 v.d.; Tahsin Öz, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Emânât-i Mukaddese* (İstanbul, 1953), s. 42, resim 26.

(T. R. TOPUZOĞLU.)

ZÜLFİKAR. [Bk ZÜLFEKÂR.]

ZÜL-KARNEYN. ZU'L-KARNAYN, Peygamberlik ve velîliğinde ihtilaf olan (aş. bk.) zatlardan birinin lakabıdır. *Kur'an*'da 3 yerde (XVIII, *al-Kahf*, 83, 86, 94) geçen Zu'l-karnayn, kelime olarak sâhip, mâlik mânasındaki zü ile, boynuz, perçem, tepe, zaman, güneş kursunun kenarı, seyrid, reis, sağnak, muâsir, küçük dağ, nesil gibi farklı anlamlara gelen "karn" 'ın bir tesmiyesi olan "*karnayn*"'den teşekkül etmekte ve anlamı da bu ikinci kelime ile kasdedilen şeye göre değişmektedir (bk. al-Cavharî, *al-Sihâh* (nşr. Ahmed 'Abd al-Gaffâr 'Aştâr, Kahire, 1377, VI, 2179 v.d.; İbn Manzûr, *L A*, XVII, 209 vdd.; al-Firûzâbâdî, *al-Kâmûs al-Muhtâ* (Kahire, 1332, IV, 257 v.d.; *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 721 v.d.). Bütün bunların yanında *Kur'an*'daki kullanılışı dikkate alınırsa, vaktiyle arzın şark ve garbına hâkim olmuş cihan-gir anlamına geldiği görülür. Zu'l-karnayn 'nin kim olduğu ve ne zaman yaşadığı hakkında zamanla farklı görüşler ileri sürülmüştür. Henüz Mekke devrinde, bir rivâyete göre müşriklerin bizzat (bk. *Tafsîr al-Tabarî*, XV, 6) veya yahudilerin tahriki üzerine (*Mafâtih*, V, 750), diğer bir rivâyete göre de Ehl-i kîtab 'ın (*Tafsîr al-Tabarî*, göst. yer.) Zu'l-karnayn

hakkında Peygamber'e bazı sorular tevcih ettikleri görülmüyor. Nitekim cevâb olarak inen âyetlerde (XVIII, 84-97) Zu'l-karnayn 'ın yeryüzünde Allah tarafından muktedir kılındığı, kendisine verilen imkânlarla Şark'a ve Garb'a kadar ilerlediği, Ya'cûc ve Ma'cûc kavmine karşı demir ve bakırdan bir sed yaptığı bildiriliyordu. Bu veciz ifâdeler, müfessirlerin farklı izahlarına mevzu olmuştur. Nitekim daha ilerde de ele alınacağı üzere, onun Aristo'nun talebesi İskender (bk. msl. *Mafâtih*, V, 750; *al-Bağır al-Muhtâ*, VI, 159), Himyerli Abû Karîb Şammâr (al-Birûnî, *al-Âşâr al-bâhiya*, 40), Marzubân b. Mardûbâ al-Yünânî (al-Kurtubî, XI, 45), Hermes (al-Kurtubî, XI, 46) veya aş-Şa'b b. Zî Yazan al-Himyarî (al-Kurtubî, XI, 46 v.d.) olduğu söylendiği gibi kendisine ilim ve hikmet verilmiş sâlih bir kul (Ali'ye dayandırılan bu rivâyet ilk olarak İbn İshâk (ölm. 150=767)'ın, K. *al-Mubtadâ va'l-mab'as va'l-magâzi* [nşr. M. Hamîdullâh, al-Mağrib, 1396=1976, s. 185]'sinde görülmektedir) veya bir melek olduğu da (*Mafâtih*, V, 752) ileri sürülmüştür. Zu'l-karnayn 'ın şahsiyeti ile bu şekilde adlandırılması hakkında toplu bilgi veren tarihçi al-Mas'ûdî (ölm. 345=956), bu son rivâyetin "Omar b. al-Hattâb'a isnat edildiğini" söyler (bk. *Murûc az-zahab*, nşr. Muhyî al-Dîn 'Abdulhamid, Kahire, 1367=1948, I, 288) ve İskender'in Zu'l-karnayn olduğunu düşünenler olduğu gibi onun olmadığını iddia edenler de vardır, der (gös. yer).

Müfessir al-Tabarî (ölm. 310=922), Zu'l-karnayn 'ın bu şekilde tesmiyesi ile *Kur'an*'da onunla ilgili olarak yeralan bilgiler (bu arada msl. karşılaştığı Ya'cûc ve Ma'cûc kavmi, inşa ettiği sed v.b. hakkında (XV, 7-18) elde ettiği rivâyetleri belki de ilk olarak bir araya getirmiş görülmektedir. Onun bu adı alışı ile ilgili olan ve başlıca iki gurubta toplanabilen rivâyetler, Zu'l-karnayn 'ın kavmi tarafından mâruz kaldığı muâmeleyi dile getirir. Buna göre, kavmi, sâlih bir kul olan ve kendilerini hidâyete sevk etmek isteyen Zu'l-karnayn'e, başının her iki tarafına vurarak mukabelede bulunmuş, bu da onun bu şekilde tesmiyesine sebep olmuştur. Ali'ye isnat edilen bu izah şeklinin yanında, Vahb b. Munabbih'e kadar çıkarılan diğer bir rivâyet ise, bu tesmiyeyi, onun başının her iki tarafının bakırdan oluşu ile izah etmektedir (XV, 7, 13). Bu son izah şekli daha sonraki tefsirlerde de (bk. msl. al-Kurtubî, XI, 47) görülecektir.

al-Tabarî, Zu'l-karnayn hakkında *Kur'an*'da "Kendisine herşeyin sebebi" verildiği şeklinde yeralan bilgiyi, herşeyin hal çaresi olan ilim verildiği diye anlamakta, bu vesile ile mezkûr görüşte olan İbn 'Abbâs, Katâda, İbn Zayd, İbn Cürayc ve al-Zahhâk gibi hicrî ilk asrın müfessirlerini hatırlatmaktadır (XV, 7). Bu arada onun Garb'a doğru ilerleyişinin son noktasında Nâşik adlı bir kavimle

(XV, 9), Şark'a yaptığı seyahatların sonunda da dağsız ve ağaçsız arâziye sâhip toplulukla (: Zanc) karşılaştığı rivâyeti (XV, 10) yer almaktadır. Nihâyet Vahb b. Munabbih'e isnat edilen diğer uzun bir rivâyette (XV, 13-18), onun seyahatları ayrıntılarıyla anlatılmakta, bu arada Ermenistan ve Azerbaycan taraflarında inşa ettiği seddin yapılışı ve bu esnada kullanılan malzeme hakkında bilgiler verilmektedir. Bu hususlarla ilgili olarak daha sonraki tefsirlerde yer alacak bilgilerden bahsetmeden önce, V. asrın büyük âlimi al-Birûnî (ölm. 443=1051)'nin görüşlerini hatırlatmak lâzımdır. al-Birûnî, *Kur'an*'da kendisine tahsis edilen âyetler okununca, Zu'l-karnayn 'ın, kendisine Allah'ın Şark ve Garp'taki ülkeleri feth ve idâresi altına almak, iktidarı tek elde toplamak v.b. teşebbüslerinde büyük bir güç ve kuvvet verdiği sâlih bir kişi olduğu anlaşılır, demektedir (*al-Âşâr al-bâhiya*, s. 36). Ayrıca Yunanlı İskender'in Garp'ta ve Şark'da yaptığı fetihlerle hayatı, bu teşebbüslerinde hikmeti kullanması ve hocası Aristo'nun fikirlerine dayanması karşısında Zu'l-karnayn olduğu söylenmiş (s. 36-7) ve bu lakabı alışı güneşin her iki yanına, şark ve garbına varışı ile tevîl edilmiştir. Ancak bunun yanında onun Bizans ve İran gibi iki ayrı neslin mahsûlü oluşu yüzünden mezkûr lakabı aldığı da ileri sürülmüştür. Burada aşırı sevgi ve nefretten dolayı hatâlar yapıldığını misâllerle hatırlatan al-Birûnî, neseplerin tespitinde çok dikkatli davranılması gerektiği kanâatindedir. Zu'l-karnayn hakkında anesinin bir cin olduğu şeklinde görülen itikat da, ona göre, bu nevidendir. Zu'l-karnayn 'ın al-Munzir b. as-Samâ', al-Munzir b. İmrû 'l-Kays, al-Şa'b b. al-Hammâl al-Himyarî ve Abû Karîb Şammâr Yur'îş b. İfrikis al-Himyarî olduğuna dair rivâyetler arasında en doğrusunun sonuncusu bulunduğu inanan al-Birûnî, Zü ön eki ile yapılan lekapların sadece Yemen'e mahsus olduğunu, Abû Karîb'in şahsiyeti ve faaliyetleri hakkında bilinenlerin *Kur'an*'dakilere benzediğini iddia etmektedir (s. 41). Yine al-Birûnî'ye göre, *Kur'an*'daki kıssadan Zu'l-karnayn 'ın inşa ettiği seddin yeryüzünde nerede olduğu anlaşılmıyorsa da, al-Tabarî, Azerbaycan'ı fetheden müslüman emirin, oraya Hazer denizi kıyısından birini gönderdiğini, bu kimsenin orayı görerek, geçilmesi güç bir hendegin arkasında yüksek ve muhkem bir set olarak anlattığını rivâyet eder. Yine İbn Hurdazbih, al-Mu'taşim 'ın, rüyâda bu seddin fethedildiğini görmesi üzerine 50 kişiyi keşf için gönderdiğini, bu gurubun Babu'l-avbâb, al-Lân ve Hazer yolu ile oraya gittiklerini ve onun eritilmiş bakırla tutturulmuş demirden yapılmış olup üzerinde kapalı bir kapısı bulunduğunu nakletmektedir (s. 41). al-Râzî, Zu'l-karnayn ile kimin kastedildiği hususunda ihtilâfa düşüldüğünü hatırlatarak, bunun Yunanlı al-İskandar b. Filkos, Abû Karîb al-Himyarî veya Allah'ın kendisine ilim

ve hikmet verdiği sâlih bir kul veya bir melek olduğuna dair rivâyetleri sıralar (Mafâtiḥ, V, 750 v.d.). O, Zü'l-karnayn'ın bu lekabla tesmiyesini de bu farklı görüşlere göre ele almaktadır. Onun Yunanlı İskender olduğu düşünülürse, bu lekabla tesmiyesinde iki sebep yeralır, der. Bunlardan birincisi, güneşin doğduğu ve battığı yere kadar ilerlemiş olması, diğeri ise, İranlıların görüşüdür. Buna göre büyük Dārā, Filkōs'un kızı ile evlenmiş, fakat zıfaf gecesi onun kokusunu beğenmediğinden babasına iade etmişti. Ancak bu kız İskender'e hâmile kalmış ve çocuk da, babası yanında büyümüştü. Böylece İskender, İran ve Grek asıllı iki soydan gelmekteydi (al-Rāzî burada, bu rivâyetin, bütün hükümdarları kendilerinden saymak isteyen İranlıların bir iddiası olduğunu da kaydeder). al-Rāzî, Zü'l-karneyn'in tesmiyesindeki diğer izahları, onun sâlih bir kul olmasıyla ilgili görür. Bunlar arasında devrinde iki neslin son buluşu, başının iki yanının bakırdan oluşu, başında iki boynuz benzer bir (çıkıntının) bulunması, dünyanın şark ve garbını dolması, örülmüş iki deste saç olması, Allah'ın kendisine nur ve zulmeti musahhar kılması, yürürken nurun önünden, zulmetin ise, arkasından gelmesi, seçâati dolayısıyla bu lekabı almış bulunması, rüyâsında feleğe çıktığını ve güneşin iki tarafına asıldığını görmesi, zulmet ve nura girmiş olması vardır. Zü'l-karnayn'ın bütün bu görüşler arasında, Yunanlı İskender olduğunu düşünen al-Rāzî, daha sonra da onun nebî olup olmadığına dair görüşlere yer vermektedir. al-Rāzî'nin bu görüşünün daha sonraları Kadı al-Bayzâvî (ölm. 685=1286; bk. *Anvâr al-tanzîl*, 1285, Âmir tab'ı, II, 25, al-Firuzâbâdî [ölm. 817=1414]; *Basâ'ir zavi'l-tamîz fi laḡâ'if al-ḡitâb al-azîz* [nşr. Muhammed 'Alî al-Naccâr], Kahire, 1969, I, 79) tarafından benimsendiği görülecektir. Ancak burada daha III. (IX.) asırdan itibaren bu görüşe karşı çıkmış müelliflerin olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim bugün Mekke hakkında elimizde mevcut en eski eserin müellifi Abu'l-Valîd al-Azrakî (ölm. 222=837; *K. Ahbâr Makka*, nşr. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1858, s. 39). Zü'l-karnayn'ın İbrahim Peygamber zamanında yaşadığını kabul etmektedir. Nacm al-Dîn İbn al-Bârîzî, müfessir İbn al-Munâdî'nin (ölm. 336=947), İskender'in Zü'l-karnayn diye tesmiyesi ile Ya'cûc ve Ma'cûc'a karşı seddi inşâ eden kimse olduğunu iddia edenlerin, hatâyâ düşüklerini söylediğini haber vermektedir (*Târîḥ al-İbâd*, Turhan Vâlide Sultan Kütüp., 228, var. 44). Fahr al-Dîn al-Râzî'nin görüşüne karşı tavrı, son devirlerin büyük müfessiri Âlûsî (ölm. 1270=1853)'nin; *Rûḥ al-ma'ânî* (Bulak 1201, V, 128)'sinde de görülecektir.

Zü'l-karnayn'e eserlerinde temas eden akâid âlimlerinin, bu husustaki münakaşalara girilmemesini tavsiye etmeleri, *Kur'ân* dışındaki rivâyetlerin ih-

tilâflarla dolu olmasından gelmiş olmalıdır. Sirâc al-Dîn al-Üşî al-Fargânî (ölm. 579=1173)'nin sünni islâm dünyasında büyük şöret ve itibar bulmuş olan *al-Kasîda al-Lâmiya* (GAL, I, 429: S, I, 756)'sinde "Lokman'la birlikte Zü'l-karnayn hakkında münakaşadan sakın" şeklindeki tavsiyesi, nebî mi, yoksa velî mi oluşu ile olduğu kadar, şahsiyeti ile de alâkadar olmalıdır. Bu kasideyi şerhetmiş olan *Muḥammed b. Camâ'a* (ölm. 819=1416; bk. *Darac al-ma'âlî*, Lâleli Kütüp., 3770, var. 5^a) ve 'Alî al-Kârî (ölm. 1014=1605; *Zav'al-ma'âlî fi şarḥ bad' al-amâlî*, Ayasofya Kütüp., 2288, var. 14^b) gibi müellifler, farklı rivâyetlere yer verirken bile bu tavsiyenin te'siri altındadırlar. Zü'l-karnayn ile ilgili olarak gelmiş bulunan bu farklı rivâyetleri tahlil edenler arasında İbn Kaşîr (ölm. 774=1373) bilhassa hatırlatılmalıdır. Umûmî islâm tarihi ile tefsirinde mes'eleyi ele alan İbn Kaşîr, iki Zü'l-karnayn'ın olduğunu, bunlardan birincisinin İbrahim Peygamber döneminde yaşadığını, ikincisinin ise, Makedonyalı İskender olduğunu kabul etmektedir. Tefsirinde (III, 100) bu mes'ele hakkında, *al-Bidâya va'l-nihâya*'sinde kâfi derece bilgi verdiğini hatırlatan İbn Kaşîr, gerçekten de daha önce yazdığı bu eserinde Zü'l-karnayn'ın şahsiyeti ve ismi üzerindeki rivâyetleri kaydettikten sonra, birçoklarının, tek bir İskender bulunduğunu ve *Kur'ân*'da zikredilenin, vezirliğini Aristo'nun yaptığı İskender olduğunu düşünmekle büyük bir hatâ işlediklerini belirtir. Zîrâ ona göre, birinci Zü'l-karnayn sâlih bir kul ve veziri Hızır olan âdil bir melikti, aynı zamanda nebî de olmuştu. Oysa ikincisi müşrikti ve veziri de bir filozoftu; ikisi arasında da 2.000 seneden fazla bir zaman vardı (tafsilât için bk. *al-Bidâya va'l-nihâya*, II, 95-103). al-Kannûcî'nin (ölm. 1307=1890); *Faḥḥ al-bayân fi maḡâsid al-Kur'ân* (V, 422-424)'ında da bu görüşleri bulmaktayız.

Zü'l-karnayn'ın şahsiyeti kadar, Peygamber mi, yoksa velî mi olduğu da ihtilâflara konu olmuştur. Akâid kitaplarında zikredilmesine de esas olarak bu keyfiyet âmil olmuş görülmektedir. Her iki hususta da III. (XI.) asırdan bu yana görülen rivâyetlerin, VIII. (XIV.) asırdan itibaren değerlendirilmesi yoluna gidildiği anlaşıyor. Nitekim 'Alî al-Kârî (ölm. 1014=1605): "hiç kimse, birinin Peygamber veya velî olup olmadığına hükmetmemelidir; zîrâ nebî olan birinin nübüvvetini inkâr etmek kadar, nebî olmayan birinin nübüvvetine hükmetmek de küfürdür", diyerek mes'eleyi münakaşaya açmamak gerektiğini ihsas eder.

Bibliyografi: Metinde gösterilmiştir. (AHMED SUPHI FURAT.)

ZÜ'L-KİFL. ZÜ'L-KİFL. Bir Peygamber'in mürekkep ismidir. Kelime olarak *sâhip* ve *mâlik* mânalarına gelen *zû* ile *kat*, *nasip*, *benzer*, *eş*, *kefâlet* gibi mânalar ifade eden *kifl* (al-

Cavhari, *al-Şihâh*, nşr. Ahmed 'Abd al-Ġafûr 'Aṭ-ṭâr, V, 1810-1811; al-Firuzâbâdî, *Basâ'ir zavi'l-tamîz fi laḡâ'if al-ḡitâb al-azîz*, nşr. 'Abd al-'Alî al-Tahâvî, 1393 [1973], I, 366; *al-Kâmûs al-muḡḥiṭ*, Kahire, 1913, V, 45; *Kâmûs trc.*, IV, 71)'den teşekkül etmiştir (Bu adla tesmiyesi için aş. bk.). *Kur'ân*'da iki yerde (XXI, *al-Anbiyâ*, 85; XXXVIII, *Şâd*, 48) geçen Zü'l-kifl'in sabredenlerden, Allah'ın rahmetine mazhar olanlardan ve Allah adına iyilik yapanlardan (: *al-aḡyâr*) olduğu bildirilmektedir. İçinde peygamberlerin hatırlatılmağa değer vasıflarının dile getirildiği *Enbiyâ* sûresinde, Eyüb Peygamber'in sabrından sonra, kurban edilmeğe boyun eğen ve içinde herhangi bir nebatın bulunmadığı bir yerde kalarak, Ka'be'nin yapımına yardım eden İsmail Peygamber ile ısrarla hidâyete dâvet ettiği kavminin direnişi üzerine, helâk olmalarından sonra dördüncü kat göğe yükseltilen İdris Peygamber'in arkasından Zü'l-kifl de sabredenler arasında zikredilmektedir.

Zü'l-kifl'in şahsiyeti ile hayatı hakkında pek az şey bilindiği gibi bunlar arasında da büyük farklar vardır. Hadislerde de bu hususta bize yardımcı olacak rivâyetler görülmez. Sadece al-Ḥakim al-Tirmizî (ölm. 320=932)'nin *Navâdir al-uşûl*'ünde "İsrail-oğulları arasında Zü'l-kifl adında, önceleri hiçbir günahtan sakınmayan biri vardı, sonra tevbe etti; Allah onun günahlarını affetti" mânasında bir hadisin yeraldığı, aynı hadisin muhaddis al-Tirmizî tarafından da kaydedildiği görülür (al-Kurtubî, XI, 327; Abu'l-Ṭayyib al-Kannûcî, *Faḥḥ al-bayân fi maḡâsid al-Kur'ân*, VI, 144 v.d.). İbn Kaşîr (ölm. 774=1372) bu hadiste herhangi bir izâfet olmadan *Kifl* kelimesinin yeraldığını ileri sürer ve bunun *Kur'ân*'da zikredilen (Zü'l-kifl olmadığını iddia eder (*al-Bidâya va'l-nihâya*, I, 225 v.d.). Onun al-Yasa'a aynı isimdeki Peygamber'den başka biri olduğu da (al-Muṭahhar b. Tâhir al-Makdisî, *K. al-bad' va'l-Târîḥ*, III, 100) gelen rivâyetler arasındadır. Mer-yem'in kefâletini yüklediği için Zekerîya (al-Kurtubî, XI, 328; *al-Bahr al-Muḡḥiṭ*, VI, 334; *Rûḥ al-ma'ânî*, XVII, 82) veya Yûsâ' (*al-Bahr al-Muḡḥiṭ*, VI, 334; *Faḥḥ al-bayân*, VI, 144) veya İlyas Peygamber (al-Bayzâvî, *Anvâr al-tanzîl*, İstanbul, 1314, II, 89; *Faḥḥ al-bayân*, VI, 144) olduğu da söylenmiştir. Bu arada onun Eyüb Peygamber'in oğlu Bîşr olduğuna ve 95 yaşlarında Suriye'de vefat ettiğine dair bir rivâyet de vardır (al-Sa'labî, *Arâ'is al-macâlis*, s. 102 v.d.; *Rûḥ al-ma'ânî*, XVII, 82).

Zü'l-kifl'in Peygamber değil de sâlih bir kul olduğuna mütemayil görülen al-Tabarî (ölm. 310=922) mezkûr âyeti (XX, 85) tefsir ederken daha ziyâde onun bu adla tesmiyesi üzerinde durur. Buna göre, onun bir nebînin veya sâlih bir melikin işlerini deruhte edip, onun vefatından sonra bunları hakkıyla ifâ etmesi, Allah'ın medhine mazhar olmasını sağlamış ve bu adla tesmiyesine sebep ol-

muştur (*Tafsîr al-Tabarî*, XVII, 58 v.d.). Mu-câhid (ölm. 104=722)'e isnad edilen bir rivâyet Zü'l-kifl'i, al-Yasa'a Peygamber'in halefi olarak tanıtır. Buna göre al-Yasa'a yaşlanınca, yerine geçecek kimsenin üzerine alacağı işleri nasıl yürüttüğünü daha hayatta iken görmek ister. Bunun için üç gün süre ile kendi kavmi arasında gündüzlü oruçla, geceyi namazla geçirecek ve ihtilâflara sinirlenmeden hal çaresi bulacak birini araştırır. Her seferinde bu şartları yerine getireceğine söz veren ve fakat o sırada pek göz doldurmayan biri, kendisine haksızlığa uğramış yaşlı bir pîr şeklinde görünen şeytanın zamansız istekleri karşısında serinkanlılığını da muhafaza ederek vaatlarını yerine getirir ve bu isimle yâdedilmeğe hak kazanır (*Tafsîr al-Tabarî*, göst. yer., ayrıca bk. *Faḥḥ al-bayân*, VI, 144). Râvileri arasında İbn Curayc (ölm. 150=767)'in de bulunduğu diğer bir rivâyette Zü'l-kifl karşımıza, İsrail-oğulların'dan sâlih bir melikin halefi olarak çıkar, fakat teferruat bir iki farkla yukarıdaki rivâyette olduğu gibidir (*Tafsîr al-Tabarî* XVII, 60). Zü'l-kifl'in tesmiye şekli daha sonraki müellifleri de hayli ilgilendirmiştir. Nitekim Fahr al-Dîn Râzî (ölm. 606=1209), Tabarî'nin kaydettiklerinin haricinde, daha iki rivâyete yer verir. Bunlardan ilki, ona göre gerçek âlimlerin görüşü olup, devrinde nebîlerin vazifelerinin ve dolayısıyla sevaplarının iki katına nâ-îl olması şeklindedir. İbn 'Abbâs'a isnad edilen diğ-er görüş ise şöyledir: İsrail-oğulları'ndan ülke idâresi ile nübüvveti uhdesinde toplamış olan bir nebî, Allah'ın "ruhunu almak istiyorum, işlerini İsrail-oğulları'na teklif et, içlerinden kim sabaha kadar namaz kılacak, gündüz oruç tutacak ve insanlar arasında öfkelenmeden hükmedecekse ona tevdi et" emri üzerine harekete geçer. Bu teklifleri yerine getireceğini söyleyen bir genç, kendisine haset eden ve desise hazırlayan şeytanın bir tuzakı karşısında da başarılı olur ve kefâleti yerine getirdiği için Zü'l-kifl diye adlandırılır (*Mafâtiḥ*, VI, 185). Bu meydana onun bu lekabı, müşkül mevkide kalan herkesin işlerini yüklediği için aldığını ifade eden bir rivâyetin olduğu da (msl. bk. *Faḥḥ al-bayân*, VI, 144) hatırlatılmalıdır.

Fahr al-Dîn Râzî'yi haklı olarak ilgilendirmiş diğ-er bir husus da onun peygamber olup olmamasıdır. Abû Mûsa al-Aş'arî (ölm. 44=665) ve Mu-câhid (ölm. 104=722)'in Zü'l-kifl'in sâlih bir kul olduğunu söylemelerine rağmen, al-Hasan ve birçoklarının onun bir Peygamber olduğunu (ayrıca bk. al-Tabarî, *Macma' al-bayân*, VI, 60; *Rûḥ al-ma'ânî*, XVII, 82) iddia ettiklerini hatırlatan, Fahr al-Dîn Râzî, bu hususla ilgili olarak şu görüşlere yer verir: Zü'l-kifl, ameli ve dolayısıyla sevabı iki kat olduğu için bu şekilde adlandırılmıştı. Onun devrinde nebîler vardı. Nebî olmayanın onların üstünde olması mümkün değildir; diğ-er taraftan İsmail ve İdris gibi peygamberlerle bir arada zikre-

dilmektedir. Nihâyet sûre, Peygamberler sûresi adını taşıdığından, burada zikredilenlerin Peygamber olması gerekir (*Mafâtiḥ*, VI, 186; ayrıca *Fatḥ al-bayân*, VI, 145). Yakût al-Hamavî (ölm. 626=1228/1229), Zü'l-kiḥl diye tanınan Hizkil'in kabrinin Barmalâḥa'da bulunduğunu haber vermektedir. İçinde Bârôḥ, Yûṣâ ve Azra'nın da mezarı olan bu yer Hille'nin yakınında bulunmakta ve yahudiler tarafından ziyaret edilmektedir (*Muḥam al-buldân*, mad. *Barmalâḥa*, I, 403).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (AHMET SUPHI FURAT.)

ZÜMRÜT CETVELİ. TABULA SMARAGDINA, Zümrüt cetveli. Hermes Trimegistos'a atfedilen Simya sınırlarının açıklamasıdır. Bu, XII. asrın ortalarından beri Garp memleketlerinde Latince şekli ile bilinmekte idi. Fakat metnin kaynağı, kısa zaman öncesine kadar kimya tarihinde çözülmemiş bir mes'e ele idi. R. Steele (Bacon neşri) 'in 1920'de, *Tabula metninin*, Arapça ve Latince olarak sözde Aristo'nun *Sirr al-Asrâr*'ında ve 1923'te de E. J. Holmyard'ın, metnin daha iptidai bir şeklini, Cābir b. Ḥayyān'ın *Kitāb al-Uṣṣūṣ al-ḡānī*'de keşiflerinden sonra, J. Ruska hâlâ bir çok şaşırtıcı bölümleri bulunan bu vesîkanın orijinal kaynağının Hermes tarafından yazılan *Sirr al-ḥalika*'da bulunduğunu göstermiştir. Hermes'in mezarında Balinās (Tyana'lı Apollonius) tarafından bulunduğu söylenen bu eser, Ruska, Hugo Santelliensis zamanından günümüze kadar *Tabula*'nın tarihini aydınlatmayı sağlamıştır. Ayrıca Cābir b. Ḥayyān'ın Apollonius'un kitabını bildiğini ve eserin irfanî çevrelerden çıkmasının hemen hemen kesin olduğunu göstermiştir.

Bibliyografya: R. Steele, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* (Oxford, 1920), V; E. J. Holmyard, *The Emerald Table, Nature*, 1923, II, 525; J. Ruska, *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926); M. Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina, Isl.* (1927), s. 77 v.d.; J. Ruska, *Die siebzig Bücher des Gābir Ibn Ḥajjān, Studien zur Gesch. d. Chemie, Festschrift für E. V. Lippmann* (Berlin, 1927), s. 44. (J. RUSKA.)

ZÜNNÂR. ZUNNÂR, Keşişler tarafından takılan bir tür kuşak olup, Süryânice'de ise, Ephraem kadar eskidir. Aramî dilinde ise, *Zunnārā* şeklinde rastlanır. Grekçe *zōnē* kelimesinden müstak olduğu aşikârdır. Klasik Arapça'da bu kelime, herhangi bir kemeri, husûsiyle de hristiyan, yahudi, mecûsi v.s. gibi zımmîlerin taktıkları kemeri ifâde eder (umûmiyetle vesikalar himâye edilmiş dinlerden sâdece bir veya ikisini zikrederler. Ancak, aksi gösterilmediği takdirde, vesikaların zikrettikleri hususların bütün dinler için câri olduğunu kabûl etmeliyiz).

Modern Arapça'da bu kelime, yahudilerin, alin-

larının iki yanına uzattıkları (*Levîliler*, XIX, 27) saç buklelerini ifâde eder. Farsça'da Brahmanların mukaddes ipleri mânâsına gelir. Süfîlerin şürlerinde ise, dinin zâhiri davranışlarını gösterir. Zünnâr, kalındı ve umûmiyetle "minṭaqa", dan farklıydı. Aslında bir kemer olmadığı ve elbise üzerine ilâz edilen bir kumaş parçası olduğu halde "Ḡiyār", kelimesi de onunla aynı mânâda kullanılmıştır. Denildiğine göre, Patrik Māramma (ölm. 26=647) hristiyan din adamlarına zünnâr kullanmalarını emretmiştir.

Bu ayırd edici işâretin taşınma mecburiyeti, umûmiyetle halife Ömer'e kadar götürülür. Fakat ilk kaynaklarda bu zikredilmemiştir. Eğer bu eserler, sonradan ortaya çıkmışlarsa, zünnârın çok erken devirlerde takılmadığı düşüncesi kuvvetlenir 89 (708)'da Carācima, Arap elbisesi giymek zorunda idi. Böylece, Caetani'nin verdiği şu neticeye katılmalıyız. "Ömer'in, mağlûpları, müslümanlardan farklı elbise giymeye mecbur ettiğine dair an'anevi ifâdeyi kabûl etmek, bana mümkün görünmüyor... Abu'l-Farac, "Ömer II., hristiyanların bineklerinde eyer kullanmalarını ve asker elbisesi, yani Arapların giydikleri elbiseleri giymelerini yasaklayarak onları iyice bunalıttı "der,, *İḥd al-Farid*'de de "Ömer II., hristiyanların sarık sarmalarını veya hangi şekilde olursa olsun, müslüman giyeceklerini taklid etmelerini yasakladı,, ifâdesi geçmektedir. Hârûnürreşid, Bagdad zımmîlerinin, müslümanlarınkinden farklı elbise giymelerini, farklı şekilde ata binmelerini emretti. Bu takdirde, Ömer II.'in Arapların elbiselerini aynen almayı onlara yasakladığı, Hârûn'un da onlar için ayırdedici belli işâretler tesbit ettiği anlaşılıyor. Daha sonraları, bu kaidelerin uygulanması, iş başında bulunan halife veya vâlilerin keyiflerine bağlı olmuştur. Zımmîlere âit husûsî renk, bal rengiydi. Mutavakkil zamanında, zımmîler, kuşak ve *kalansuva*'nın üzerinde iki düğme ile *ḡaylasân* denilen sarı atkı kullanmak zorunda idiler. Onların köleleri ise, giydikleri elbiselerin üzerine biri sırtta, diğeri önde olmak üzere iki kumaş parçası takmak zorunda idiler. Böylece hristiyanlar, "Benekliler,, diye adlandırılmışlardır. *Ḳalansuva*'nın rengi, müslümanlarınkinden farklıydı. Mısır'da, mavi de zikredilmesine rağmen, zımmîlerin başlangıçtaki rengi sarıydı. Fakat al-Ḥâkim döneminde Kıbtîler, siyah sarık ve kemer taşıyorlardı. Ḥâkim, bir ara hristiyanları, boyunlarında bir karış uzunluğunda ve 5 *roḡl* ağırlığında haç, yahudilerin ise, siyah sarık ve 5 *roḡl* ağırlığında tahta parçası taşımalarını emretti. Ayrıca o, hristiyanların, hamamda haç, yahudilerin de çingirak takmalarını emretmişti. Bâzi hallerde zımmîlerin, İran ceketi (*ḡubā*), sarık veya ipek manto kullanmalarına müsâade edilmemişti.

Bunlara ilâveten, zımmîlere diğer bâzi kısıtla-

malar da getirilmişti. Onlar ancak, tek tür eyer veya arka tarafında iki top bulunan bir eyer kullanabilirlerdi. Sâdece dişi eşek ve katır alabilirlerdi, at alamazlardı. Ahişları üzerindeki saçlarını kısa kesmek zorunda idiler. Vergi ile mükellef olduklarında, bileklerine kurşun mühür vurulurdu. Galiba, vergiyi ödediklerinde bu mühür kaldırılıyordu. Bütün bu kaidelerin aynı anda uygulanmadıkları veya bütün hilâfet döneminde yürürlükte olduğunu söylemek mümkün değildir. Lügatlarda zünnâr kelimesinin başka mânâları da zikredilmektedir.

Bibliyografya: al-Ṭabarî (nşr. de Goëje), III, 712, 1389, 1419; İbn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Mişr*, s. 151; al-Kindî, *Governors and Judges in Egypt* (nşr. Guest), s. 390, 424; Abu'l-Maḥâsin (nşr. Popper), II, 64; Maḡrizî, *Hiṭat* (Kahire, 1270), I, 76; II, 494 v.d., 498; İbn 'Abd Rabbîhi, *al-İḥd al-farid*, II, 339; Cāhiz, *al-Bayân* (Kahire, 1313), I, 41; İbn 'Asâkir, (*Şam*, 1329), I, 178; Abū Yûsuf Ya'ḡûb, *Kitāb al-Ḥarâc* (Kahire, 1302), s. 72; al-Abşîhi, *al-Mustaṭraf*, I, 124; İbn İyâs, *Tārîḫ Mişr* (Kahire, 1311), I, 52; Dardîr, *Tafsîr Ḥalîl*, I, 398; Abu'l-Farac, *Chron. Syr.* (Paris, 1890), s. 117, 155, 204, 595; *Syriac Chronicle (Corp. Script. Christ. Or. seri III, cild XV)*, I, 307; Balâzurî, *Futūḥ al-Buldân*, s. 161; Caetani, *Annali dell Islam*, 17 A. § 171, 174 v.d.; 23 A. H. § 835; von Krenmer, *Kulturgeschichte*, I, 425; II, 167; Mez, *Renaissance des Islams*, s. 45 v.d., 54; Browne, *A Year among the Persians*, s. 370; Abū Şālih, *Churches of Egypt*, trc. s. 142.

(A. S. TRITTON.)

ZURAY°. [Bk. KEREM.]

ZÜNNÜN. ZU'L-NÜN, Banî Zî'l-Nün çok eskiden İspanya'ya hicret etmiş Huvâra kabîlesinin nüfuzlu bir Berberî ailesi idi. Burada, Kurtuba emîrlerinden Muhammed I. (238-273=852-886) ve 'Abd Allāh (275-300=888-912)'a karşı yapılan isyanlarda âsîlerin eşkiya-çete reisleri olarak, Toledo'nun şimâl-i şarkisinde şantaberîya (bugünkü Cuenca eyâleti olan Santaver), Vebza (Huete) ve Uḡlîş (Uclés)'de rol oynadılar. XI. asrın ilk başlarında Kurtuba'daki halifenin düşmesinden sonra, yeni hânedânın ilk müstakîl Toledo kralı Ya'îş b. Muhammed b. Ya'îş, 427 (1035/1036)'de İsmâ'il al-Zâfir b. 'Abd al-Raḡmān b. 'Âmir b. Muṭarriḫ b. Zî'l-Nün tarafından tahttan indirildi. İsmâ'il, 429 (1037)'a kadar hükümdarlık etti. Yerine, hânedânın en büyük şimâsî olan ve uzun bir devre saltanat süren oğlu Yahyâ al-Ma'mûn (429-467=1037-1074) geçti ve İspanya'nın merkezinden, çeşitli yerlere geçici fetihlerde bulundu. Yerine geçen güçsüz torunu, Yahyâ al-Ḳâdir b. İsmâ'il b. Yahyâ, sâdece Toledo'da, 467-478 (1074-1085) arası saltanat sürdü.

Son zamanında Toledo'yu kaptırmış olduğu Kastilya'dan Alfonso VI.'nin yardımıyla Valensiye kiralığını, son emîrin zayıf ellerinden aldı ve 1092'deki ölümüne kadar da yeni kiralığında hüküm sürdü. Ölümünden sonra ülke İbn Cāḥḥāf (1092-1094)'ın idâresinde cumhuriyet oldu. Banî Zî'l-Nün'un lüksü, debdebe ve şa'asî dillerde darbr-mesel hâlini almıştı; *i'zâr zunnûnî* ("Bir zunnunî Bayramı,,) "Bir Lucullan ziyafeti gibi".

Bibliyografya: Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, II, 260; IV, 5, 302; A. Vives, *Monedas de las Dinastias Árabe-Españolas*, s. 170-179 (Kronoloji Dozy'nin kabûl ettiğinden biraz farklıdır); Maḡḡarî, *Nafḥ al-Tîb*, I, 288; II, 672 v.d., 748.

(C. F. SEYBOLD.)

ZÜNNÜN. ZÜ'L-NÜN, III. (IX.) asrın büyük süfîlerinden Abu'l-Fayz Saybān b. İbrâhîm (ismi al-Fayz b. İbrâhîm olarak da rivâyet edilir) 'in lekabıdır. 180 (796)'de, Yukarı Mısır'da Aḡmîm (İb-mîm)'de doğan Zü'l-nün'un babasının Mısır ile Habeşistan arasında yerleşmiş olan Nûbe halkından olduğu kaydedilir.

Azadlı bir köle olduğu rivâyet edilen Zü'l-nün, ilk tahsîlini, devrin an'anesine uygun olarak Aḡ-mîm'de yapmış olmalıdır. Tahmin edileceği üzere dinî bilgilerle ilgili bu tahsîlin ehemmiyetli bir cephesini, hadis teşkil etmiş olmalıdır. Zîrâ onun Mâlik, al-Lays b. Sa'd ve Süfyan b. 'Uyayna'den hadisler naklettiğine dair rivâyetler vardır. Diğer taraftan bize kadar gelebilmiş bâzi risâlelerin (aş. bk.) muhtevâsı, onun bu meyanda tip ve simya ile meşgul olduğunu gösteriyor. Ancak o, asıl şöhretini tasavvufa borçludur ve bu sâhadaki hocaları arasında Kahireli mutasavvıf Sa'dûn'un yeri büyüktür. Mısır'da zamanla devrinin en büyük zâhid ve süfîsi hâline geldiği görülen Zü'l-nün, geniş bir mürid topluluğunun başında hareketli bir irşad hayatı geçirmiştir. al-Zahabî, onu Mısırlılara yeni bilgiler öğrettiği için sıkıntı ve eziyetlere dūçar olanlardan biri olarak zikrederken, bâzi yılları güç geçmiş olan hayatına telmihte bulunur ve şöyle der: Mısır'da tasavvûfî ahvâl ve makâmattan ilk bahseden kişi olduğundan, câhiller kendisine "zındık" dediler. Diğer taraftan, *Kur'ân*'ın mahlûk olmadığını müdâfaa etmesi, Mûtezîlîlerin tenkitlerine hedef olmasına sebep olmuştur. Bütün bunlar Bagdad'ta halife al-Mutavakkil'e şikâyet edilmiş olmalı ki kendisi Mısır'dan Bagdad'a getirilmişti. Halife hâdisle ile biz-zat ilgilenmiş, huzûruna kabûl ettiği Zü'l-nün'u dinlemiş, neticede yapılan isnadların yersizliğine hükmetmiş ve ona ikramlarda bulunarak Mısır'a yollamıştı. Zü'l-Nün, kendisinden rivâyet edilen hikâyelerden de anlaşılacağı üzere, birçok seyahatler yapmış; gittiği Bagdad, Şam, Antakya, Kudüs ve Mekke'deki zâhid ve süfîlerle görüşmüştü.

Onun muhtelif mes'e lelerle ilgili olarak beyan et-

miş olduğu fikirlerinde, sünnî telâkki hemen hissedilir. Muhabbeti: "Allah'ın sevdiğini sevmem, O'nun kızdığını kızman; tamamen iyi işler yapmam; Allah'ı unutturacak olan herşeyi bırakmam; Allah uğrunda kınanmaktan korkmam, mü'minlere yumuşak, kâfirlere ise, sert davranmam, dinde Resûlullah'a uyman" şeklindeki târifinde, bu açıkça görülmektedir. Zîrâ ona göre, sevginin işareti, sevilene, her davranışta uymadır. Seven kimse de önüne çıkan güçlük ve sıkıntılara sevinçle mukâbele etmelidir; çünkü belâ, mü'minin mukâvelisidir.

Zu'l-Nün, Allah'a bu bağlılığı, mârifetin kemâli olarak değerlendirdi. İnsan "Allah'ın, işleri nasıl tedvir, kaderleri nasıl takdir ettiğini ve varlıkları nasıl yarattığını düşünme ile mârifet elde eder; varlıklar muhtelif şekillerde Allah'ın vahdâniyetini dile getirirler: Kulak verdiği hiçbir hayvan sesi, hiçbir ağaç hışırtısı, hiçbir su şakırtısı, hiçbir kuş nağmesi, hiçbir gölge hoşluğu, hiçbir rüzgâr ıslığı ve hiçbir şimşek gürültüsü yoktur ki, içinde Senin benzerin olmadığını gösteren vahdâniyetine bir şahid bulmayayım".

Bugün Zu'l-Nün'un bu tasavvufi görüşlerini toplu bir şekilde muayyen bir kitapta değil de, müteferrik bir halde tercüme-i hâle ve tarihe dâir eserlerde, menâkıbını toplamış kitaplarda bulabiliyoruz. İçinde mü'min bir erkek ve hanımın evsâf ve ahlakını kaydettiği "Şifât al-mu'min val-mu'mine"-si, duâyı mevzû olarak ele aldığı risâlesi ve sâlihlerin menkabelerinden bahsettiği *R. fi zikr manâkıb al-şâlihîn*'i elimizde bulunan küçük tasavvufî risâleleridir. Meşgul olduğu tıp ve kimya sâhasında günümüze kadar gelebilen risâleleri arasında ise, *al-Mucarrabât*, *al-Kasîda fi'l-şan'a al-karîma*, *R. fi havâşş al-iksîr* hatırlatılmalıdır. İbn al-Nadîm'in zikrettiği *K. al-rukn al-a'bar*'i ile *K. al-şîka fi'l-şan'a*'sı maalesef kaybolmuş görülmektedir.

Bibliyografi: Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Tabakât al-Sûfiya* (nşr. Nûr al-Dîn Şarîba), Kahire, 1953, s. 15-26; Abû Nu'aym, *Hilyat al-avliyâ* (Kahire, 1932), IX, 331-395; al-Kuşayrî, *al-Risâla*, s. 9, *Tarih Bağdâd*, VIII, 393-397; İbn al-Mavşîlî, *Manâkıb al-abrâr va mahâsin al-ahyâr* (Velîyüddin Efendi Ktp. nr. 1618), Muhy al-Dîn... "Arabî, *al-Kavkab al-durrî fi Manâkıb Zin-Nûn al-Muşrî* (Ahmed III. Ktp. nr. 1378); İbn al-Kiftî, *Tarih al-Hukamâ* (nşr. tippert), 185; "Abd al-Rahmân Suyûtî, *al-Sivir al-maknûn fi manâkıb Zin-Nûn* (Lâleli Ktp. nr. 2051); İbn al-İmâd, *Şazarât al-Zahab* (Kahire, 1350), II, 183; al-Şarânî, *Tabakât* (Kahire, 1299), I, 56 v.d.; C. Brockelmann, *GAL*, I, 198; *Suppl.*, I, 353; al-Ziriklî, *al-A'lâm*, II, 88; F. Sezgin, *GAS* (Leiden, 1967), I, 643 v.d.; *EI*²; mad. DHÜ'L-NÜN

(AHMET SUPHI FURAT.)

ZÜNNÜN BEĞ ARGÜN: Şucâ' al-Dîn (?-1507) son devir Timurî beylerinden olup, Sîstân, Zemindâver, Belûcistan ve Sind bölgelerinde hüküm süren Argün hânedânının müessesidir. Bilhassa XVII. asırda Hindistan'da tel'if edilen eserlerde, sırf isim benzerliğinden dolayı hânedan neseb itibârı ile İlhanlı hükümdârı Argün'a bağlanmakta ise de (msl. bk. Sayyid Camâl, *Tarkhan-nâma* veya *Argün-nâmâ*, İng. trc. Elloit ve Dowson, *Hist. of india*, I, 303; *EI*², mad. ARGÜN, s. 627; *EI*², mad. AFGHANİSTAN, s. 227), Horasan ve Mâverâünnehr'de kaleme alınan Timurî kaynaklarında böyle bir kayda rastgelinmediği gibi, muâsır müelliflerden Devletşâh (*Tazkîra*, s. 364; buna dayanarak Barthold, *Ulug Beg und seine Zeit*, s. 193), Argünların bir Türkmen aşireti olduğunu ifade eder.

Zünnün Bey'in babası Hasan Basrî (bâzen Mîsrî şeklinde yazılmaktadır)'nin Timur'un bâzı seferlerine iştirâk ettiği kaydediliyorsa da (Muhammed Ma'sûm Bakkârî, *Tarih-i Sind*, nşr. Ömer b. Muhammed Daudpota, Poona, 1938, s. 218) çok geç bir tarihte ölmüş olmasına bakılarak, buna pek ihtimal verilemez. Zünnün Bey ise, Ebû Sa'id [b. bk.] devrinin ileri gelen emirlerinden idi (*Tarih-i Sind*, s. 80). Zünnün Bey'in mensûbu bulunduğu Argünlar, daha Şahrûh'un oğlu Ulug Beg'in sağlığında Ebû Sa'id'i tahta oturtma teşebbüsünde bulunmuşlardır ("Abd al-Razzâk al-Samarîkandî, *Matla'-i Sa'dayn*, nşr. M. Şafî, s. 988). Bunda muvaffak olamamakla birlikte, dâimâ Ebû Sa'id ile ittifak hâlinde kalmışlar ve bu Timurî hükümdârının ölümü ile neticelenen Akkoyunlu Uzun Hasan Bey'e karşı girişilen Azerbaycan seferine (1468/1469) de iştirâk etmişlerdir (Abû Bakr-i Tihîrânî, *Kitâb-i Diyarbakriyya*, s. 433, 541).

Ebû Sa'id'in ölümünü müteâkip Zünnün Bey, babası ile birlikte Herat'a gelerek, bir müddet Sultan Yâdgâr Mîrzâ'nın hizmetinde bulunduktan sonra, Semerkand hâkimi Sultan Ahmed Mîrzâ'nın yanına gitmiş, iki üç sene burada kaldıktan ve bu arada babası Hasan Basrî'nin ölümü, Tarhan ve Argün aşireti, beyleri arasında çıkan geçimsizlik yüzünden Zünnün Bey, yeniden Herat'a dönmüştür. Burada zamanın Timurî hükümdârı Hüseyin-i Baykara'nın dikkatini üzerine çekerek, Gûr ve Zemindâver bölgeleri kendisine tefviz edilmiş ve Zünnün Bey, 884 (1479)'te küçük bir kuvvetle bu bölgeye gelerek, üç sene kadar mücâdeleden sonra, buradaki Hazâra ve Teküdarî (veya Niküdarî) kabilelerine boyun eğdirmek sûretiyle bölgeye hâkim olmuştur. Hüseyin-i Baykara'nın bu bölgenin fethi ile ilgili olarak Akkoyunlu hükümdârı Ya'kub Bey'e gönderdiği mektubun sûreti için bk. Mu'în al-Dîn Zamçî-i İsfizârî, *Ravzat al-cannât fi avşâfi madînatî Harât*, nşr. Sayyid

Muhammad Kâzım İmâm, Tahran, 1338 hş., I, 347-354). Buradaki muvaffakiyetli savaşları ve daha sonra gösterdiği iyi idâreden dolayı Hüseyin-i Baykara, Farah, Kandehâr, Gûr ve Zemindâver'in idâresini tamamen kendisine bıraktı (Mîrhând, *Tarih-i Ravzat al-şafâ*, nşr. "Abbâs Parvîz, Tahran, 1339 hş., VII, 89 v.d.). Buraların idâresi başlangıçta Zünnün Bey'e bırakılmakla beraber, Herat'tan Kandehâr'a gönderilen bâzı Timurî mîrzâları bölgeyi Hüseyin-i Baykara adına bir müddet idâre ettikten sonra, Zünnün Bey, Şâl ve Mestung gibi şehirleri de ele geçirerek, istiklâlini ilân etmeye muvaffak oldu. Bilâhare o, Kandehâr'ı büyük oğlu Şucâ' Bey (*Ravzat al-şafâ*, VII, 91, *Tarih-i Sind*'de dâimâ Şah Bey şeklinde zikredilir)'e Sâhir ve Tulek *darugahî*'ni "Abd al-Âli Tarhan'a, Gûr bölgesinin idâresini ise, Emîr Fahr al-Dîn ve Emîr Darvîş'e vererek, kendisi Zemindâver'de oturmaya başladı. Ancak onun buradaki başına buyruk hareketleri Hüseyin-i Baykara'ya aksettirilince, Zünnün Bey Herat'a çağırıldı ve buraya gelen Zünnün Bey, 896 (1491)'da Semerkand hâkimi Timurî Sultan Mahmud üzerine yürüten Hüseyin-i Baykara'nın ordusunda yer aldı (*Ravzat al-şafâ*, VII, 119 v.dd.). O, bu sefer esnâsında Kunduz kalesinin fethine me'mur edildi. Ancak muhâsara esnâsında yaralanarak, esir düştü ise de, tarafların sulha râzı olmaları üzerine serbest bırakıldı ve yurdu olan Zemindâver'e döndü (H'vândmîr, *Tarih-i Habib al-siyar*, Tahran, 1333 hş., IV, 194).

902 (1497)'de babası Hüseyin-i Baykara'ya karşı isyân eden Belh hâkimi Badî' al-Zamân Mîrzâ, muvaffak olamayınca Kandehâr taraflarına gitmeyi uygun buldu ve Zemindâver'e gelerek Zünnün Bey ile oğulları Şucâ' Bey ve Muhammed Mukîm tarafından iyi bir şekilde karşılandığı gibi, buradaki ikâmeti esnâsında Zünnün Bey'in kızkardeşlerinden biri ile evlendi (*Ravzat al-şafâ*, VII, 149). Fakat Timurî mîrzâsının ardından, bizzat Hüseyin-i Baykara'nın Zemindâver'e gelmekte olduğu haberinin alınması üzerine Zünnün Bey, Farah, Zemindâver ve Kandehâr ahâlisine ellerindeki mevcut zahireyi kalelerde toplamaları ve bütün kalelerin tahkim edilmesini buyurarak, kendisi Başleng (*Tarih-i Sind*, s. 88: Peşeng), oğulları Şucâ' Bey Kandehâr, Muhammed Mukîm Zemindâver kalelerine çekildiler. Hüseyin-i Baykara Farah'dan geçerek Zemindâver'e geldi ise de, iâşe sıkıntısından bir iş göremeden dönmek zorunda kaldığı gibi, Zünnün, karşılık olarak, oğlu Şucâ' Bey ve Badî' al-Zamân Mîrzâ idâresinde Herat üzerine bir ordu gönderdi. Yapılan savaşta (25 şa'bân 903 = 18 nisan 1498) gönderilen bu ordu mağlûb oldu (*Ravzat al-şafâ*, VII, 164). Ulemânın araya girmesi neticesinde Hüseyin-i Baykara ile Badî' al-Zamân arasında, Sîstân'ın

Badî' al-Zamân'a bırakılması karşılığında bir anlaşmaya varıldı (*Ravzat al-şafâ*, VII, 169) ise de, Belh'e yeniden hâkim olma fikrini bir türlü aklından çıkarmayan Badî' al-Zamân, babasının Astarâbâd'daki meşgûliyetinden istifade ile, Zünnün Bey ile birlikte, aralarında Kıpçakların da bulunduğu kalabalık bir ordu ile Herat üzerine yürüyerek, şehri muhâsara etti. Muhâsara netice vermemekle beraber, sonunda Belh'in Badî' al-Zamân Mîrzâ'ya, Sîstân hâkimliğinin ise, Zünnün'un kardeşi Emîr Sultan Ali'ye verilmesi şartı ile, anlaşmaya vardılar (*Ravzat al-şafâ*, VII, 185). Hüseyin-i Baykara 908 (1502/1503)'de Sîstân'ı geri alma teşebbüsünde bulunarak, buraya oğullarından İbn Hüseyin Mîrzâ idâresinde bir ordu gönderdi. Fakat, Sîstân'da Ok yakınlarında bu ordu Zünnün tarafından bozguna uğratıldı, Timurî mîrzâsı Herat'a çekilmek zorunda kaldı (*Habib al-siyar*, IV, 258).

907 (1501/1502)'de de, Timurî hükümdârı Ebû Sa'id'in oğullarından Kâbil ve Gazne hâkimi Mîrzâ Ulug Bey'in ölümü ve yerine geçen oğlu "Abd al-Razzâk'ın küçük yaşta bulunmasından dolayı, emirler arasında anlaşmazlıklar çıkması üzerine, Zünnün'un küçük oğlu Muhammed Mukîm, 908 sonlarında (1503 başları) gelerek, Mîrzâ "Abd al-Razzâk'ın kaçmasından istifade ile Kâbil'i kolayca ele geçirdiği gibi, Mîrzâ Ulug Bey'in kızıyla da evlendi (*Ravzat al-şafâ*, VII, 202). Böylece Argünlar hem çok geniş bir sâhada hâkimiyetlerini kabûl ettirdiler, hem de, Timurî hânedânı ile akraba oldular.

909 (1503) sonbaharı başlarında Özbek hükümdârı Şeybânî Han [b. bk.]'ın Amu-Derya'yı geçerek, o kış Belh'i kuşatması ve üstelik kendi emirlerinden Türkmen Ömer Bey'in Timurîlulara isyân ile, Şaburgân'a çekilmesi üzerine, Belh hâkimi Badî' al-Zamân, Zemindâver'e adam göndererek, Zünnün'un yardıma gelmesini istedi (*Ravzat al-şafâ*, VII, 212). Gerçekten de Zünnün'un gelmesinden sonra Ömer Bey, Badî' al-Zamân'a yeniden itaâtını arz ile teslim olduğu gibi, epeyce zamandan beri araları açık bulunan baba-oğul yâni Hüseyin-i Baykara ile Badî' al-Zamân da cemâziyelâhîr 910 (teşrin II. 1504) ortalarında nihâyet barışınca, Zünnün Bey, Badî' al-Zamân ile birlikte Herat'a geldi (*Ravzat al-şafâ*, VII, 224).

Onların bu meşgûliyetleri esnâsında, Özbek hükümdârı Şaybânî Han'a karşı Sar-i Pul [b. bk.]'da mağlûp olan, geleceğin Hindistan Timurî hânedânının kurucusu Babur, 910 başları (1504 yazı)nda Hindikûş'u aşarak, Zünnün'un yokluğunu fırsat sayıp, Kâbil'i kuşattı. Uzun bir muhâsaradan sonra Muhammed Mukîm, kendisine dokunulmamak ve Kandehâr'a dönmesine izin verilmek şartı ile rebîülevvel sonları (ağustos-eylül 1504)'nda şehri teslim râzı oldu (*Ravzat*

al-şafâ, VII, 222) ve o havâlideki Tibe kasabası kendisine yurt olarak gösterildi (Babur, *Vekâyî*, s. 137).

Babur'un Kâbil'i işgali üzerine, Herat'ta bulunan Zünnün, izin isteyerek Zemindâver'e döndü. Babur ise, Kâbil'i ele geçirmekle yetinmeyerek, Kandehâr ve Zemindâver taraflarını da almaya kalkışınca, Zunnun, Badi' al-Zamân'dan yardım istedi. Badi' al-Zamân'ın Kandehâr'a gelmesi üzerine, Babur sulh talebinde bulunduğundan, taraflar arasında herhangi bir savaş olmadı. 910 kışı (1404/1405)'ni Farağ'da geçiren Badi' al-Zamân, Sistân hâkimi Emir Sultan Ali'yi oğlu Muhammed Zamân Mirzâ'yı atabeg tâyin etti (*Ravzat al-şafâ*, VII, 232).

Hüseyin-i Baykara'nın ölümünden (5 Mayıs 1506) sonra, Özbeklerin yeniden harekete geçerek, Horasan'ı istilâya başlamaları üzerine, Badi' al-Zamân, Zünnün'u yanına çağırır ve o da, 912'de muharrem ayı ortaları 912 (haziran 1506)'nda 10.000-12.000 kişilik bir ordu ile Herat'a geldi (*Ravzat al-şafâ*, VII, 310). Onu, oğulları Şuca' Bey ve Muhammed Muqim'in gelmeleri tâkib etti.

Hüseyin-i Baykara'nın ölümünü müteâkip Zünnün'un nüfuzu daha da arttı. Herat civârındaki Avbah ve Çahçerân kâsabalaları kendisine yurt olarak verildiği gibi, Badi' al-Zamân Mirzâ ile Muzaffer Hüseyin Mirzâ müştereken hüküm sürdükleri yıllarda o, Badi' al-Zamân'ın dîvân beyi idi (Babur, *Vekâyî*, s. 188). muharrem 913 (mayıs 1507)'te Özbekler Horasan'ı kat'i olarak işgale giriştiklerinde, düşman karşısında tatbik edilecek taktığın müzâkere edildiği mecliste, Muzaffer Hüseyin Mirzâ'nın beylerbeyisi Muhammed Burundük'un Herat'a çekilerek, müdâfaayı tavsiye etmesine mukâbil, Zünnün Bey meydan muhârebesinde israr etmiş, ancak 7 muharrem perşembe (19 Mayıs 1507) Badgis yakınlarında vukû bulan savaşta Timurîlular mağlûb oldukları gibi, Zünnün Bey de muhârebe meydanında ölmüştür (*Ravzat al-şafâ*, VII, 323).

Zünnün, cesur ve dirâyetli bir bey olmakla beraber, hareketleri ölçsüzdü. Nitekim bâzı şeyhlerin kendisine gelip: "Kutup bizimle münâsebettedir. Sana Hizebr'allah (Allah'ın arslanı) lekâbı verildi. Sen Özbekleri yeneceksin,, demeleri üzerine ihtiyatsızca Özbekler ile mücâdeleye girişmesi, ölümüne sebep olmuştur. Namazını bırakmayacak ve hattâ zaman zaman nâfile namazları bile kılacak derecede dindar olup, satranç oynamaya da, meraklı idi (bk., *Vekâyî*, s. 188 v.d. ve 227). Zemindâver hâkimi iken büyük servet sâhibi olmuş ve burada imâr faaliyetlerinde de bulunmuştu (*Ravzat al-şafâ*, VII, 91).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Hürşâh b. Kubâd al-Husaynî, *Târîh-i Kuşî* (*Târîh-i İlci-i Nizâm Şâh*), nşr. Sayyid

Mucâhid Husayn Zaydî, Yeni Delhi, 1965, s. 457, 505 v.dd.; *Âlam ârâ-yî şafavî*, nşr. Yâd-Allah Şakrâ, Tahran, 1350 hş., s. 217, 228 v.d.; 247-250; Zayn al-Dîn Mahmûd Vâsîfî, *Badâyi' al-vağâyî*, nşr. A. N. Boldirev, Tahran, 1350 hş., s. 275, 301.

(İSMAIL AKA.)

ZÜŞŞERÂ. ZUL'-ŞARÂ, Nabatilerden alınan ve Aramca'da *dşr*, *dusarés* olarak bilinen bir ilâhın adıdır (E. Littmann, *Thamûd und Şafâ*, s. 30). Zû (müennesi zât) işaret ismiyle yapılan bu ilah adları Cenûbî Arabistan'da çok kullanılır (G. Ryckmans, *Les religions arabes pré-islamiques*, Louvain, 1951, s. 44 v.d.; W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten*, s. 108 v.d.). İbn al-Kalbî'ye göre, Zu'l-Şarâ, Azd kabilesinden Hâriş oğullarına âit bir ilahdır (*Kitâb al-Asnâm*, nşr. Ahmed Zaki², s. 37). İbn Hişâm'a göre, Zu'l-Şarâ, Davs'e âit bir put, *Himâ* ise, buna tahsis ettikleri mukaddes bir yerdir; burada dağdan gelen bir dereden akan küçük bir su bulunuyordu (İbn İshâk, *Sîra*, nşr. Wüstenfeld, s. 254; trc. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 176). Bu rivâyet *Şânûs*'ta: *Zu'l-Şarâ şanam davs*, şeklinde geçmektedir. Araplar arasındaki bu rivâyet, Nabatîlerin bir adı olan Dusarâni (Dusares'e tapanlar) ile Davs kabilesinin karıştırılmasından doğmaktadır (R. Dussand ve F. Macler, *Mission dans les régions désertique de la Syrie moyenne*, s. 67, not 3).

Zu'l-Şarâ, Samudlarda ve Sefâilerde kabûl edilmiştir. Samudlardaki tek hâtırası, Tebük civârından çıkarılan bir kitâbede bulunan Aramca şekliyle *dşr*'dir (*Jaussen-Savignac*, s. 658¹, A. von den Brauden'in okuyuşuna göre *Les inscriptions thamoûdiennes*, Louvain, 1950, s. 451). Safâî dilinde'de bu ilâhın adı, *Zşr* ve Aramca şekliyle *dşr* (*CIS*, V, 88 v.b.) ve *dşry* (*CIS*, V, 2955)'dir. *Zu'l-Şarâ* adı "Şarâ,, dan bir,, Lût gölünün cenûb-i şarkî dağ silsilesinin en cenûbuna uzanan Şarâ bölgesinin mahallî ilâhıdır (A. Musil, *The Northern Hegaz*, New-York, 1926, s. 252-255; R. Dussand, *La pénétration des Arabes en Syrie*, s. 30; W. Caskel, *ayn. esr.*, s. 109). Bu ilâhın ismi, Zû Şarâ A'ara adına yazılmış bir çok Nabatî kitâbelerinde de görüldüğü üzere, A'ara idi (*CIS*, II, 109; *RES*, s. 83, 696; J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, nr. X-XII, 21-24). Bu isim *ğ r y r* köküne âit olmalıdır. Arapça'da "ğarâ,, yapışkan bir madde ile sıvamak mânâsıdır. Hîra'da, Lahmî krallığında kurbanların kanlarının sürüldüğü iki dikili taş (ğariyân)'ın bulunduğu bilinmektedir (H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, s. 146, 167). O halde A'ara, tapınağına kan sürülmüş ilâh olmalıdır. Bu ilâh Dusarés'in aynı idi (Suidas, *Lexicon*, bk. mad. *ⲉⲩⲱⲥⲁⲣⲉ*). Dusarés'in üzerinde bulunduğu kutsal siyah taş, dikdörtgen olup, işlenmemiş kanlı bir taş

idi (D. Dourdai, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* Paris, 1952, s. 59; R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 40 ve not 4; J. Starcky, *Palmyréens Nabatéens et Arabes du Nord* s. 222). Dusarés'in, tanrı Ares ile karıştırılması, Suidas'ın, Dusarés'in bozulmuş şeklini tanrı Ares zannetmesinden dolayıdır (M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, s. 210, not. 1.).

M. ö. V. asırdan bu yana ilâh A'ara, Dionysos ile aynı kabûl edilmiştir. Herodot (*Hist.*, III, 8) 'a göre Dionysos, Urania ile birlikte (Arapların) varlığını kabûl ettikleri tek tanrıdır. Araplar Dionysos'a Orotalt, Urania'ya Alitat derler; onun ikinci kısmındaki *talt* veya *tal*'in durumu ne olursa olsun A'ara, Oro kelimesi içinde bir parça olarak mütâlâa edilebilir (C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie Orientale*, Paris, 1903, V, 109-115; R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 45). Alitat açıkça ilâhe Allât'tır. Hesychius, Dusarés'i Dionysos ile bir kabûl eder (*Διονύσης τὸν Διόνυσον Ναβαταίοι*). A'ara Zu'l-Şarâ bitki tarısı Dionysos'tan başka birşey olmadığından, *Edomite* Araplarının Cabal al-Şarâ'yı işgali sırasında burada üzümler asmalarının yetiştiği ve Greklerin gelişinden önceki bitki tanrısı Orotal (A'ara)'ın Dionysos ile birleştirildiği neticesine varılmış olabilir (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 56). J. Perrot'un Nefec'teki kazıları ile, Su-bayta'nın eski şehir mahallinde milattan önceye âit bir Nabatî çiftliğini yeniden düzenleyen nebatatçı M. Evenari'in yeni denemeleri çöl bölgesindeki bu toprağın verimliliğinin teraslar, setler ve kanallar yapılarak düzenli yağmurlama ve bol sulama suretiyle sağlandığını isbatlar. Bu durum, Dionysos-Dusarés'in, asma dallarıyla süslü kabartmalarda bilhassa Kanavât ve Suvayda'nın kapı üstlerindeki tasvir edilebildiğini açıklar (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 57-61; krş. M. Dunand, *Le musée de soueida*, Paris, 1934, nr. 1, 2 ve 3; D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, s. 64, bu ayrımlıklar üzerindeki şüpheleri kesin olarak ifade eder). Aynı şekilde üzümler salkımlarıyla dolup taşan bir boynuz taşıyan Ğariya-Subayh'teki sakallı bir ilâh heykeli, gerçekten Dusarés'i tasvir eder gibi görünmektedir (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 61; krş. D. Sourdel, *ayn. esr.*, s. 64; bu görüşe iştirak etmez).

Kanatlarını açmış bir kartal, muhtemelen Dusarés'in sembolü idi (bilhassa bk. Jaussen ve Savignac, *Mission* I, levha XXXVI ve resim 160; II, *Atlas*, levha, XII, XLII ve XLV, Jaussen ve Savignac bunda, güneş tanrısı Zeus'e benzetilmiş olan Dusarés'in sembolünü görmektedir (*Mission*, I, 400 v.d.). Suvayda'nın pencerelerinden biri üzerinde de bir kartal resmi yer almaktadır (M. Dunand, s. 2). Onun bu kabartmadaki Dusarés'e atfedilmesi şüphe konusu olamaz (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 60). R. Dussaud bir Nabatî kilisesinin kurban taşındaki kabartmada

bulunan Dusarés'i milâd öncesine âit Si'e'deki (eski şekli Havran'daki Seia; krş. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, s. 368 v.d.) tanrıda görmektedir (D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1951, s. 97, not 3). Oysa kurban taşı Zeus Kynios'a ithaf edilmiştir (R. Dussaud, *Pénétration*, s. 57). Bu temsil ayrıca Dusarés'in Roma devrindeki Helios'u temsilini andırırsa da, ortaya çözülmesi güç mes'eleler çıkarır (D. Sourdel, *ayn. esr.*, s. 63 v.dd.). Şunu da kaydetmek gerekir ki, Strobo, Dionysos'u Zeus Uranus ile hirleştiriyor olsa da, bunları hiç bir şekilde birbirleriyle aynı kabûl etmemektedir (Strabo, XVI, 11).

Helenistik devirde Dionysos kendi ismini Suvayda (Dionisias) şehrine vermiştir. Bu, eskiden Cabal Drüz'daki Soada idi. Grekçe kitâbe (Waddington 2309-CIG 4617), Dionysos'u, Dionysias şehrinin kurucusu olarak anlatır *πρωτοῖα κυρίου πῆσλου Διονύσου* Suvayda'nın Dionysias ile aynı olduğu, "Atil (eski şekli Athela) ve Suvayda şehirleri arasında bulunan bir taşta işlenmiş kitâbe kalıntılarıyla isbat edilmiştir (... ὅσοι Διονύσιος ... [ὅ]ποι Ἀθελᾶν[ω]ν). (R. Dussaud ve F. Macler, *Mission*, s. 247 v.d. Greek nr. 23). Bu durum Nabatî işgali sırasında Dusarés'e tapanların Hayran ilçerinde ve civar bölgelerde yayıldıklarını te'yid eder. Bir çok Nabatî kitâbesi "Başrah,, taki Zu'l-Şarâ (*dybhsr*)'ya ithaf edilmiştir (*CIS*, II, 218; *RES*, 83; krş. J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, 21, nr. X, 36; nr. VII).

Epiphanius (*Contra Heares*, LI, 22, 9-12)'a göre, Nabatîler bákire... Χαβρον (doğrusu Χασμρον; R. Eisler, *ARW*, 1912, XV, 630)'nin oğlu Dusarés'in bayramını kânun II. ayının 6. günü (eskiden şarkta hristiyanlara göre İsa'nın doğum yıl dönümü) kutlamışlardır. Epiphanius bu rivâyeti, müdâfaa maksadıyla, müşriklerin de bákirenin bir ilah doğurabileceği fikrine sâhib olduklarını göstermek üzere kaydeder (D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, s. 67). Fakat Epiphanius'un beyânı, dille ilgili bir karışıklığı ortadan kaldırmaz.

(Arapça'daki ku'ba, *ka'iba*) aslında Arapça *ka'ba* "Cube,, (aynı köke âit bir kelime)'dir. Bu rivâyet belki de sadece Zu'l-Şarâ'yı canlandıran mâbede tapmanın bir hatırasıdır. Aramca'da tapınak, *môtab* oturacak yer)'dir. J. Starcky'ye göre, Busrâ [b. bk.]'nın ilah Dusarés efsânesini ifade eden sikkeleri, bir ayak üzerine oturmuş üç adet yumurta şeklindeki tahtalarda da olduğu gibi, Dusarés'in tahtının destekli şekliyle tasvirî hakkında bâzı fikirler verebilir (Palmyréniens, *Nabatéens et Arabes*, s. 221).

İbn Hişâm'a göre (yk. bk.) Ka'ba veya Zu'l-Şarâ'nın mukaddes mahallî etrafı çevrilmiş, ayrıca Harem de denilen bir himâ içindeydi. Hüzeyliler *Dîvân* (J. Wellhausen, *Reste*, 51)'ındaki bir kayda göre Harem büyük bir bölgeyi içine alan Şarâ'da

bizzat çevrili vaziyette idi: *al-Şarā mā kāna ḥavla 'l-ḥaram va huva' aṣṣū 'l-ḥaram*. Böylece Cabal Şarā ilahı Zu'l-Şarā aynı şekilde Haram'inde efendisidir (M. J. Lagrange, *Études sur les religion Sémitiques*², s. 184 v.d.). Bununla beraber bu Zu'l-Şarā'nın sâdece ikinci mânâsıdır.

Ayrıca Nabatî ilâhiyâtında bilinen has isimler Abdüşarā, Taymdüşarā (bk. J. Cantienau, *ayn. esr.*, II, 126 ve 256) ve Arapça'da has isim olan Abd zî şarā'da bilinmektedir (J. Wellhausen, *Reste*², 3).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. *CIS*, II ve V; *RES*, I-IV; İbn Hişâm, nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1858-1860; C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* (Paris, 1903), V, 109-115; A. Jaussen ve R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie* (Paris, 1909-1920), I-II; M. S. Marmarçi, *Les dieux du paganisme arabe d'après İbn al-Kalbî*, *Revue biblique* (1926), XXXV, 397-420; Alm.

trc. R. Klink-Rosenberger, *Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des İbn al-Kalbî* (Leipzig, 1941) ve İng. trc. N. A. Fāris, *The Book of idols* (Princeton, 1952); J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*² (Berlin, 1897); H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrut, 1928); J. Cantienau, *Le nabatéen* (Paris, 1930-1932), I, II; E. Littmann, *Thamūd und Şafā* (Leipzig, 1940); A. Guillaume, *The Life of Muhammad, a translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh* (London, 1955); R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955); J. Starcky, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam* (M. Brillant ve R. Aigrain, *Histoire des religions*, IV. içinde), Paris, 1956, IV, 201-237; W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien* (S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*), Roma, 1958, 95-117. (G. RYCKMANS.)

KISALTMALAR

- Abb. G. W. Gött. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen
 Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes
 Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.
 Afr. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Afrique française
 Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux
 AJSL = American Journal of Semitic Languages
 AM = Archives marocaines
 AMZ = Allgemeine Missionazeitschrift
 Anth. = Anthropos
 Ans. Wien = Anzeiger der philos I Isto. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien
 AO = Acta Orientalia
 AQR = Asiatic Quarterly Review
 ARW = Archiv für Religionswissenschaft
 As. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Asie française
 BA = Beiträge zur Assyriologie
 BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana
 BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum, ed. de Goeje
 BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien
 BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire
 BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution
 BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië
 BZ = Byzantinische Zeitschrift
 CAJ = Central Asiatic Journal
 CIA = Corpus inscriptionum arabicarum
 CIS = Corpus inscriptionum semiticarum
 CTM = Concordance de la Tradition Musulmane
 DLZ = Deutsche Literatur-Zeitung
 DTCFD = Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi dergisi, Ankara
 EC = L'Égypte Contemporaine
 EI = Enzyklopaedie des Islām
 GAL = Geschichte der arabischen Literatur
 GDAAD = Güney doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi
 GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen
 GJ = Geographical Journal
 GMS = Gibb Memorial Series
 GOR = Geschichte des Osmanischen Reiches
 GOW = Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke
 Gr. I Ph. = Grundriss der Iranischen Philologie
 GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana
 HEMT = Handbook of Early Muhammadan Tradition
 HOP = Gibb, History of Ottoman Poetry
 İA = İslām Ansiklopedisi, İstanbul
 IG = Indische Gids
 IRM = International Review of Missions
 Isl. = Der Islam
 JA = Journal Asiatique
 J Afr. S = Journal of the African Society
 J Am O = Journal of the American Oriental Society
 J Anthr. I = Journal of the Anthropological Institute
 JASB = Journal and Proceedings of the Asiatic Soc. of Bengal
 JE = Jewish Encyclopaedia
 JPHS = Journal of the Punjab Historical Society
 JQR = Jewish Quarterly Review
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society
 JRGS = Journal of the Royal Geographical Society
 JSF Ou = Journal de la Société Finno-ougrienne
 KCA = Körösi Csoma Archivum
 KR = Koloniale Rundschau
 KS = Keleti Szemle (Revue orientale)
 LA = Lisān al-'Arab
 Mach. = Al-Machriq
 MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins
 MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth
 MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien
 MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften
 MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums
 MI = Mir Islama
 MIEgypt. = Mémoires de l'Institut Egyptien
 MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale au Caire
 Mitt. DOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
 Mitt. VAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
 MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Française au Caire
 MO = Le Monde oriental
 MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte
 MSFO = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
 MSL = Mémoires de la Société Linguistique
 MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für orient. Sprachen, Afr. Studien
 MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für orient. Sprachen, Westasiat. Studien
 MTM = Milli tettebbüler mecmuası, İstanbul
 MW = The Moslem World
 NE = Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi
 NGW Gött. = Nachrichten d. Gesellschaft d. Wiss. Göttingen
 NO = Der Neue Orient
 OA = Orientalisches Archiv
 OC = Oriens Christianus

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
 OM = Oriente Moderno
 PAAD = Şam Arap akademisi neşriyatı
 PEFQS = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement
 PELOV yahut P. Ec Lang. Or. Viv. = Publicationa de l'École des Langues Orientales Vivantes
 Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen
 PİFD = Şam Fransız enstitüsü neşriyatı,
 PRGS = Procédings of the R. Geographical Society
 QDC = Questions diplomatiques et coloniales
 RAAD = Revue de l'Académie Arabe de Damas
 R Afr. = Revue Africaine
 REJ = Revue des Études Juives
 RE Isl. = Revue des études islamiques
 RHR = Revue de l'Histoire des Religions
 RI = Revue Indigène
 RMM = Revue du Monde Musulman
 RO = Rocznik Oryentalistyczny
 ROC = Revue de l'Orient Chretien
 ROL = Revue de l'Orient Latin
 RRAH = Rev. de la R. Acedemia de la Historia, Madrid
 RRAL = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di sc. mor., stor., e tilol.
 RSO = Rivista degli studi orientali
 RT = Revue Tunisienne
 SAD = Selçuklu Araştırmaları Dergisi
 SB Ak. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. Heidelberg
 SBak. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien
 SB Bayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften
 SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen
 SB Pr. Ak. W. = Sitzungaberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin
 ŞM = Şarkiyat Mecmuası
 TA = Tâc al- 'Arûs

TBGKW = Tijdschrift van het Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
 TAD = Tarih Araştırmaları Dergisi
 TD = Tarih Dergisi
 TDAD = Türk Dili Araştırmaları Dergisi
 TDAY = Türk Dili Araştırmaları Yıllığı
 TDED = Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul
 TED = Tarih Enstitüsü Dergisi
 THİTM = Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuaları
 TM = Türkiyat Mecmuası, İstanbul
 TOEM = Tarih-i Osmânî Encümeni mecmuası
 TTEM bk. TOEM
 TTK = Türk Tarih Kurumu
 TTLV = Tijdschrift v. Taal-, Land- en Volkenkunde
 TV = Tarih Vesikaları
 Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
 Versl. Med Ak Amst. = Veragen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
 WI = Die Welt des Islams
 Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
 WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
 ZA = Zeitschrift für Assyriologie
 Zap. = Zapiski
 ZATW = Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft
 ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
 ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
 ZG Erdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin
 ZI = Zeitschrift für Indologie u. Iranistik
 ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen
 ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte
 ZS = Zeitschrift für Semitistik

A. = Arapça
 alm. = Almanca
 aş. bk. = aşağıya bakınız
 aş.-yk. = aşağı-yukarı
 AY = Arapça yazma
 ayn. esr. = aynı eser
 ayn. mll. = aynı müellif
 b. = bin, ibn
 bas. = basım
 b. bk. = buna bakınız
 benz. = benzeri
 bk. = bakınız
 bk. mad. = maddeye bakınız
 c.-g. = cenup-garp
 c.-şr. = cenup-şark
 c. = cild
 doğm. = doğum (senesi)
 dols. = dolayısıyla
 F. = farsça
 fras. = fransızca
 FY = Farsça yazma
 göst. yer. = gösterilen yerde (loc. cit.)
 gr. = grekçe
 h. = hicrî
 ilv. = ilâve
 İngl. = İngilizce
 krş. = karşılaştırınız
 m. = milâdî

m. ö. = milâttan önce
 m. s. = milâttan sonra
 msl. = meselâ
 nşr. = neşir (edition)
 ölm. = ölümü
 s. = sahife
 ser. = seri
 ş.-g. = şimal-garp
 ş.-şr. = şimal-şark
 T. = türkçe
 tab. = tab 'ı
 trc. = tercüme
 ts. = tarihsiz
 taş basma = taş basması
 Türk. = Türkçe
 tür. yer. = bir çok yerde (passim)
 TY = Türkçe Yazma
 v. = vefatı
 v. b. = ve başkaları (krş. vs.)
 v. d. = ve devâmı
 v. dd. = ve devâmının devâmı
 var. = varak (folio)
 v. s. = ve sâire (krş. v. b.)
 yaz. = el yazması
 yazl. = el yazmaları
 yazm. = yazma
 yk. bk. = yukarıya baskısı